

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARINA BORTOLANZA

A ALTERIDADE COMO ESTATUTO ÉTICO EM TEMPOS PANDÊMICOS
UMA CONSTRUÇÃO A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

MARINA BORTOLANZA

A ALTERIDADE COMO ESTATUTO ÉTICO EM TEMPOS PANDÊMICOS
UMA CONSTRUÇÃO A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

Porto Alegre
2023

MARINA BORTOLANZA

A ALTERIDADE COMO ESTATUTO ÉTICO EM TEMPOS PANDÊMICOS
UMA CONSTRUÇÃO A PARTIR DE EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Dissertação apresentada e aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Prof. Dr. Fábio Caprio Leite de Castro

Prof. Dr. André Brayner de Farias

Porto Alegre
2023

Dedico esta pesquisa a todas as vítimas, diretas e indiretas,
das pandemias que vivenciamos no tempo presente.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza, sou imensamente grata pela confiança, compreensão, generosidade, disponibilidade e amizade.

A todos que me incentivaram, que me acompanharam e me direcionaram na construção desta pesquisa, minha eterna gratidão.

A todos que compartilharam seus saberes, permitindo que esta pesquisa tomasse forma, minha gratidão pela generosidade e disponibilidade.

A todos que estiveram ao meu lado, mesmo que em alguns momentos distantes, agradeço pelo acolhimento, pelo apoio, pela motivação, pela amizade, pelo carinho e pela compreensão.

À CAPES, agradeço por financiar esta pesquisa mediante concessão de bolsa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

“Toute civilisation qui accepte l'être, le désespoir tragique qu'il comporte et les crimes qu'il justifie, mérite le nom de barbare.”

(LEVINAS, *De L'Evasion*, p. 98)

RESUMO

O objetivo central desta pesquisa é o de refletir como, a partir dos pressupostos levinasianos e diante da atual crise da sociedade contemporânea, fiel à tradição filosófica ocidental, é possível o estabelecimento de relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo. Pretende-se defender que a sociedade contemporânea vive um tempo sindêmico, fruto da cultura filosófica ocidental muito bem representada nos pensamentos de E. Husserl e M. Heidegger, os quais concebem a subjetividade como constituidora do mundo, centrada em si e escrava de sua própria razão, intensificando a cultura do Mesmo que abarca e domina tudo, inclusive o Outro. Busca-se apresentar, por meio da visão de filósofos, sociólogos, psicólogos e médicos, alguns dos sintomas deste tempo doente, quais sejam, o medo, a solidão e a violência. Defende-se, por outro lado, que a filosofia apresentada por E. Levinas rompe as estruturas da filosofia ocidental ao revelar o Outro como Infinito ético, o qual não se corrompe nem se deixa dominar pelo Eu, proporcionando a superação das ideias de dominação e totalidade, e, assim, tornando possível a construção de um caminho sustentável para as relações entre o Eu e o Outro. Por fim, busca-se demonstrar que o caminho possível para a construção ou a cura da sociedade sindêmica na atualidade é o Eu responsável pelo Outro e pela humanidade. Para tanto, este estudo tem como objeto de análise central a obra *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1961), de E. Levinas. Desse modo, esta pesquisa visa instigar uma nova forma de *olhar* e agir, desvencilhada da ideia do Ser, defendendo que o Outro é o caminho para relações humanas sustentáveis.

Palavras-chave: sindemia; alteridade; ética; E. Levinas.

RESUMEN

El objetivo central de esta investigación es reflexionar sobre cómo, a partir de los presupuestos de Levinas y ante la crisis actual de la sociedad contemporánea, fiel a la tradición filosófica occidental, es posible establecer relaciones humanas sostenibles entre las personas humanas y de ellas con el mundo. Se pretende defender que la sociedad contemporánea vive en un tiempo sindémico, fruto de la cultura filosófica occidental muy bien representada en el pensamiento de E. Husserl y M. Heidegger, quienes conciben la subjetividad como constituyente del mundo, centrada en sí misma y esclava de su propia razón, intensificando la cultura de lo Mismo que abarca y domina todo, incluso el Otro. Se busca presentar, por medio de la visión de filósofos, sociólogos, psicólogos y médicos, algunos de los síntomas de este tiempo enfermo, cuales sean, el miedo, la soledad y la violencia. Se defiende, por otro lado, que la filosofía presentada por E. Levinas rompe las estructuras de la filosofía occidental al revelar al Otro como Infinito ético, el cual no se corrompe ni se deja dominar por el Yo, proporcionando la superación de las ideas de dominación y totalidad, y, así, haciendo posible la construcción de un camino sostenible para las relaciones entre el Yo y el Otro. Finalmente, se busca demostrar que el camino posible para la construcción o la cura de la sociedad sindémica en la actualidad es el Yo responsable por el Otro y por la humanidad. Para tanto, esta investigación tiene como objeto de análisis central la obra *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad* (1961) de E. Levinas. De este modo, la realización de esta investigación busca instigar una nueva forma de *mirar* y actuar, desvencijada de la idea del Ser, defendiendo que el Otro es el camino para relaciones humanas sostenibles.

Palabras clave: sindemia; alteridad; ética; E. Levinas.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 A SOCIEDADE PANDÊMICA	14
2.1 O Excesso de Ser.....	15
2.1.1 <i>A Fenomenologia em Husserl</i>	15
2.1.2 <i>A Ontologia em Heidegger</i>	22
2.2 O Medo do Outro e seus Desdobramentos na Sociedade Contemporânea	27
2.2.1 <i>A Solidão na Sociedade Contemporânea</i>	30
2.2.2 <i>A Violência na Sociedade Contemporânea</i>	38
2.2.3 <i>A Pandemia de COVID-19</i>	43
3 A CHEGADA DO OUTRO	47
3.1 Ser Separado.....	48
3.2 Desejo do Infinito.....	54
3.3 O Infinito e sua Ideia.....	58
3.4 O Rosto.....	62
3.5 A Presença Ética	65
3.6 Linguagem, Bondade e Justiça.....	70
3.7 A Chegada do Outro.....	74
3.7.1 <i>A Morte como Alteridade</i>	77
3.8 Fecundidade e Transcendência	78
3.9 A Presença do Terceiro	82
4 A ALTERIDADE COMO ESTATUTO ÉTICO EM TEMPOS PANDÊMICOS	85
4.1 Consciência Moral	86
4.2 Ética como Filosofia Primeira.....	93
4.3 A Alteridade como Estatuto Ético.....	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS	109

1 INTRODUÇÃO

“Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. [...] É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro”¹.

Dominação, escravidão, exploração, violência, dor, sofrimento, injustiça, tirania, pobreza, morte, desigualdade, desamparo, individualismo, egocentrismo, solidão, medo... Essas são algumas das mazelas da sociedade contemporânea, uma sociedade que vive sob o imperialismo do Eu e a égide da Totalidade.

Como explica E. Levinas em sua primeira grande obra, qual seja, *Totalidade e Infinito* (*Totalité et Infini* – 1961), bem como consta na citação inicial, isso se deve à herança da tradição filosófica ocidental, que, desde os gregos antigos, estabeleceu a ontologia como filosofia primeira, visão que se consolida especialmente nas filosofias de G. W. F. Hegel e M. Heidegger, com quem E. Levinas estabelecerá suas principais interlocuções.

Esse estado de dominação do Eu totalizante, ao iniciar sua obra *Totalidade e Infinito* (1961), E. Levinas compara a um estado de guerra onde a moral está suspensa. Se a moral está suspensa, então, o Eu tem total poder sobre tudo e todos, com o objetivo único e claro de *ganhar* a guerra. Mas, na lógica da guerra, todos perdem, visto que, ao negar o Outro e legitimar regimes totalitários, abre-se as portas às mais brutais e absurdas formas de violências².

O indivíduo que entende e constitui o mundo a partir de si próprio, que prima pela liberdade antes da responsabilidade, é o protagonista dessa barbárie, pois “Fere em seu evoluir porque não fere a si mesmo ou à razão que o sustenta. Mata porque a morte, por não ser sua, é ‘não existente’ enquanto ‘propriamente’ morte”³.

Nessa direção, como um caminho de saída da Totalidade vivida pela sociedade contemporânea apresenta-se a filosofia de Emmanuel Levinas. O filósofo entende que falta aos indivíduos a presença ética do Outro, já que “[...] a reponsabilidade pelo outro homem ou, se

¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 34. Considerando que a obra *Totalidade e Infinito* norteia esta dissertação, as citações dela foram realizadas no texto de acordo com a tradução de José Pinto Ribeiro para o português, constando o texto original em francês na nota de rodapé. Texto original em francês: “Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. [...] C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 38).

² ZANON, Andrei. O Princípio da Alteridade de Lévinas como Fundamento Para a Responsabilidade Ética. *Perseitas*, Medellín, v. 8, 2020, p. 78.

³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 77.

preferir, a epifania do rosto humano constitua uma perfuração na casca do ser ‘que persevera no próprio ser’⁴. Para Levinas, o rosto do Outro se revela como Infinito ético e, assim, “[...] introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo [...]”⁵.

Frente a esse contexto, esta pesquisa se propõe a responder ao seguinte problema: *como, a partir dos pressupostos levinasianos e diante da atual crise da sociedade contemporânea, fiel à tradição filosófica ocidental, é possível o estabelecimento de relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo?*

Para fins deste estudo, relações humanas são aquelas em que a ética é anterior até mesmo a sua intenção, são aquelas que se dão entre pessoas justas que possuem “[...] realidade *vital*, e não meramente formal ou burocrática”⁶, quer dizer, humano é o que está vivo e que verdadeiramente deseja a vida.

Sustentabilidade é um termo cunhado na ecologia, utilizado para referir-se aos ecossistemas que se reproduzem e se renovam naturalmente há mais de 3,5 bilhões de anos e que continuarão esse processo⁷. Desse modo, sustentabilidade significa, aqui, o que supre as necessidades do presente sem comprometer o atendimento das necessidades das gerações futuras. Por conseguinte, relações humanas sustentáveis têm a pretensão de designar relações com o Outro que não o destruam, não o consumam, mas que o respeitem em toda a sua dimensão e que possam garantir o mesmo para as gerações futuras – pois o Outro é a própria possibilidade do futuro.

Nesse sentido, esta pesquisa tem, como fio condutor, a hipótese de que se vive hoje um tempo sindêmico, fruto do medo do Outro, o qual se reflete na sociedade por meio da depressão, do preconceito e da violência. Por outro lado, a filosofia apresentada por Emmanuel Levinas, ao colocar a Alteridade como ponto central, rompe as estruturas da filosofia ocidental, as quais têm no Ser seu núcleo, e torna possível a construção de um caminho para o estabelecimento de relações sustentáveis entre o Eu e o Outro, isto é, relações por excelência.

⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 29.

⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 187. Texto original em francês: “[...] introduit seule une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l’expérience au sens sensible du terme [...]” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 211).

⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 207, grifo do autor.

⁷ ODUM, 1988 *apud* MACÊDO, Ivanildo Izaias de et al. *Ética e Sustentabilidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 127.

Emmanuel Levinas foi um filósofo que se diferenciou das correntes predominantes da filosofia do século XX, distanciando-se da racionalidade ocidental em seu tronco principal e do pensamento ontológico da filosofia contemporânea, firmando sua tese em uma subjetividade reconstruída a partir da relação que se estabelece com o Outro⁸.

Filósofo judeu, nascido em Kaunas, Lituânia, no ano de 1906, E. Levinas desenvolveu seus estudos filosóficos na França e na Alemanha, tendo sido aluno de E. Husserl e M. Heidegger, sendo o primeiro a traduzir as obras de Husserl para o francês. Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, em 1939 foi feito prisioneiro e viveu os horrores da violência nazista, fato que impactou profundamente suas obras, pois ali percebeu, de perto, o ódio do homem pelo outro homem. Mesmo no cativeiro, continuou a escrever, tendo produzido a obra *Da Existência ao Existente (De l'Existence à l'Existant – 1947)*, a qual foi publicada dois anos após o fim da guerra. Nos anos que se seguiram, continuou a viver na França, publicando obras filosóficas e sobre o judaísmo, até a sua morte, em dezembro de 1995.

Considerando o estilo da escrita, as obras do filósofo podem ser divididas em três grandes períodos⁹: a) primeiro período compreendendo as obras de 1929 a 1951, denominado *período ontológico*, ou seja, obras relacionadas a subjetividade, caracterizado pelos estudos sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger e as primeiras produções sobre o judaísmo; b) segundo período compreendendo as obras de 1952 a 1964, denominado *período metafísico*, quando há maior ênfase para a alteridade e a relação face-a-face; c) terceiro período compreendendo as obras de 1965 a 1995, denominado *período ético*; de forma sintetizada, os três períodos, respectivamente, podem ser descritos como período do *ser*, período do *infinito* e período do *bem-além-do-ser*¹⁰.

Assim, esta pesquisa se concentra, basicamente, nas obras relativas ao segundo período, em especial a obra *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade (Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité – 1961)*. Este trabalho é composto por três capítulos, além da introdução e das considerações finais.

⁸ RIBEIRO, Luciane Martins. *A Subjetividade e o Outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 15.

⁹ Periodização realizada de acordo com Ulpiano Vázquez Moro, na publicação *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*.

¹⁰ Conforme RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da Paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 16; RIBEIRO, Luciane Martins. *A Subjetividade e o Outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 18-20; SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 13.

No capítulo intitulado *A sociedade pandêmica*, serão apresentadas algumas questões vitais que são latentes na sociedade contemporânea. Inicia-se com uma crítica ao pensamento de E. Husserl e M. Heidegger e passa-se a apresentar a visão de filósofos, sociólogos, psicólogos e médicos sobre a sociedade contemporânea e as mazelas – medo, solidão e violência – da tradição filosófica ocidental, que entende o Eu como constituidor e centro da realidade.

Em *A chegada do Outro*, será apresentado o Outro no pensamento levinasiano, bem como as formas de interpelação do Eu: o Outro que é aquele que vem de fora, que traz o novo, que não permite ser objetivado e que, por isso, foge à regra das filosofias anteriores, apresentando-se como enigma e não como mero fenômeno, que tem sua chegada marcada pela presença incômoda e perturbadora, que não permite qualquer defesa, mas apenas a abertura para uma nova possibilidade.

No capítulo denominado *A alteridade como estatuto ético em tempos pandêmicos* será apresentada a sua construção, passando pela formação da consciência moral e pela questão da ética como filosofia primeira, para chegar-se a uma possibilidade de caminho para uma sociedade com relações humanas sustentáveis. Ressalta-se, desde já, que esta pesquisa não visa apresentar uma ideia acabada em si mesma, mas uma possibilidade, enquanto abertura que entende e considera o Outro como legítima Alteridade.

Desse modo, a realização desta pesquisa busca incentivar uma nova forma de *olhar* e agir, apontando um caminho para a construção de relações éticas e de um novo humano, visto que: “[...] ética, é o humano, enquanto humano [...] é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro”¹¹.

¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 149-150.

2 A SOCIEDADE PANDÊMICA

Cada época convive com suas próprias crises. A forma de agir de cada povo, seus hábitos e sua cultura revelam suas formas de resistir, sobreviver ou sucumbir a ela. A crise dos tempos atuais é uma crise do humano. A corrosão dos alicerces já ocorre há muito tempo e as consequências agora ganham proporções gigantescas.

Essa crise se evidencia no *excesso de Ser* e em seus *sintomas*, como será apresentado neste capítulo, e tem origem na filosofia ocidental e em seus desdobramentos culturais diversos que, desde os gregos antigos, estabeleceu a ontologia, o Ser, como filosofia primeira. Essa percepção dá ao Eu poder sobre tudo e todos, e, portanto, a posse e a dominação sobre o Outro, como explica Levinas:

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição de liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarcia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o Outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redonda em “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder.¹²

Esse é o pensamento central da sociedade atual e responsável pelo individualismo e egocentrismo vivenciados, que levam diretamente à solidão, ao preconceito, à violência, à tirania, à dominação e a outras tantas injustiças vistas e percebidas.

E o que solidifica as paredes dessa prisão que o Eu construiu para si próprio é o medo, ou o medo do Outro. Isso porque o Eu se sente ameaçado com a presença do Outro, já que ele representa o novo, o Infinito, assim, o Eu, cada vez mais enreda-se em seu *castelo* fantasioso de paz, conforto e solidão, passando a viver uma vida presa em seus próprios horizontes. Tem-se, então, um excesso de Ser e um vazio de Vida, ou de Outro, sendo esse o ponto inicial dessa pesquisa.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 33. Texto original em francês: “La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. 'Je pense' revient à 'je peux' - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 37-38).

2.1 O Excesso de Ser

Para Levinas, a redução do Outro ao Mesmo na filosofia ocidental é uma herança de Sócrates, que, através do conceito de Razão, ou do conhecimento de si, permitiu ao Eu entender-se como soberano e livre. Nas palavras do filósofo:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. [...] A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre-arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo”¹³.

É fato que esse pensamento moldou o entendimento de muitos filósofos e da sociedade desde então, mas é com Husserl e Heidegger que Levinas vai dialogar de forma mais acirrada sobre essa questão, como se mostrará a seguir.

2.1.1 A Fenomenologia em Husserl

A Fenomenologia de Edmund Husserl teve seus conceitos decisivos abordados nas obras *Investigações Lógicas (Logische Untersuchungen – 1900/1901)* e *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica I (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – 1913)*. Contudo, é na obra *Meditações Cartesianas (Méditations Cartésiennes – 1931)*, especialmente na Quinta Meditação, que ele apresenta sua síntese sobre a intersubjetividade.

A Fenomenologia, na concepção husserliana, busca entender como se dá o conhecimento, uma vez que procura explicitar como ocorre a constituição de objetos e do

¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 30. Texto original em francês: “Cette primauté du Même fut la leçon de Socrate. Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors. Ne rien recevoir ou être libre. La liberté ne ressemble pas à la capricieuse spontanéité du libre arbitre. Son sens ultime tient à cette permanence dans le Même, qui est Raison. La connaissance est le déploiement de cette identité. Elle est liberté. Que la raison soit en fin de compte la manifestation d'une liberté, neutralisant l'autre et l'englobant, ne peut surprendre, depuis qu'il fut dit que la raison souveraine ne connaît qu'elle-même, que rien d'autre ne la limite. La neutralisation de l'Autre, devenant thème ou objet – apparaissant, c'est-à-dire, se plaçant dans la clarté – est précisément sa réduction au Même” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 34).

mundo na e pela consciência, ou seja, tematizar a intencionalidade por meio da descrição dos atos da consciência. Desse modo, Husserl afirma um mundo dependente da consciência:

Tudo o que é para esse ego é algo que se constitui nesse próprio ego e, mais ainda, que todo e qualquer tipo de ser – e, dentro disso, aquele que se caracteriza como transcendente em algum sentido – tem a sua constituição particular. A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser.¹⁴

Ao analisar essa teorização de Husserl, fica claro que todo o mundo possível, todo sentido e ser, para a subjetividade, é constituído por ela própria, não restando nada *fora* dela¹⁵. De acordo com Husserl, o mundo comum a todos se constitui no próprio ego, através das constituições alheias (dos *alter egos*):

Mesmo neste olhar fugaz para o que em nós – em mim, o ego meditante – constitui-se como mundo, como universo de ser em geral, não podemos, naturalmente, evitar pensar nos outros e nas suas constituições. Por meio das constituições alheias, que se constituem no meu próprio ego, constitui-se para mim o mundo comum para todos nós.¹⁶

Dito de outro modo: a constituição do Outro também se dá no ego meditante, por meio de um caminho aprofundado. A constituição do Outro, ou do *alter ego*, se dá no estrato mais primitivo do Eu, ou do *Ego*, e diversas *epochés* são necessárias para se atingir este estrato: a redução eidética, a *epoché* fenomenológica e, por fim, a redução à esfera de propriedade, como explicado a seguir. A redução eidética consiste, segundo Husserl, em uma transferência para uma nova dimensão, a dimensão das essências, ou seja, a uma consciência de generalidade intuitiva e apodítica:

[...] por outras palavras, vale em absoluta *generalidade de essência* e numa necessidade de essência para qualquer caso singular que se possa pôr em destaque e, portanto, também para cada percepção fática, na medida em que todo e qualquer fato deve ser pensado como simples exemplo de uma pura possibilidade. Dado que a variação é visada como evidente, portanto, como auto-doadora, na pura intuição, da possibilidade enquanto possibilidade, o seu correlato é, então, uma *consciência de generalidade intuitiva e apodítica*. O próprio *eidós* é algo universal, visto ou visível, algo puro *incondicionado*, a saber, não condicionado por qualquer fato segundo o seu sentido intuitivo próprio. Ele está *antes de todos os conceitos*, no

¹⁴ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*: De acordo com o texto de Husserliana I. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 122.

¹⁵ THOMÉ, Scheila Cristiane. Intersubjetividade e Idealismo Transcendental em Husserl. In: *Revista Filos*, Curitiba, v. 31, n. 53, maio/ago. 2019, p. 524-525.

¹⁶ HUSSERL, 2013, p. 125-126.

sentido de significações verbais, as quais, enquanto puros conceitos, terão antes de se ajustar a ele.¹⁷

Já a *epoché* fenomenológica, momento em que efetivamente ocorre a virada transcendental, isto é, quando o objeto é reduzido à consciência que lhe constitui e lhe dá sentido, corresponde à *suspensão* do mundo objetivo e ao estado de espectador desinteressado do mundo disponível¹⁸. Nas palavras de Husserl:

Se assim procedo, como é de minha liberdade, então não *nego* este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*.¹⁹

Cabe ressaltar que a *epoché* não é uma negação ao mundo natural, como bem expressado por Husserl, mas apenas o ato racional de colocá-lo *entre parênteses*, assim como os juízos, ou seja, todas as teorias e ciências que se referiram a ele²⁰. Após realizada a *epoché* fenomenológica, resta, como estrato, a consciência pura ou a consciência transcendental:

[...] nós colocamos todas essas teses “fora de ação”, não compartilhamos delas; dirigimos nosso olhar que apreende e investiga teoricamente para a *consciência pura em seu ser próprio absoluto*. Isso, portanto, é o que resta como o *resíduo fenomenológico* que se buscava, e resta, embora tenhamos “posto” o mundo inteiro, com todas as coisas, os seres viventes, os homens, inclusive nós mesmos, “fora de circuito”. Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as “constitui” em si.²¹

E é, portanto, a partir dessa consciência pura que se pode afirmar que: “O mundo não é para mim, em geral, outra coisa senão um ser que, num tal *cogito*, está consciente e vale para mim. Ele retira em exclusivo de tais *cogitationes* todo o seu sentido, universal e específico, bem como a validade de ser”²².

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*: De acordo com o texto de Husserliana I. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 109.

¹⁸ BORTOLANZA, Marina. A Alteridade em Husserl. In: FORNECK, Jeferson; SANTOS, Daniel Peres dos; BUSTAMANTE, João Francisco Cortés; FREITAS, Isis Hochmann de (Org.). *XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*: Filosofia Antiga / Estética / Heidegger / Fenomenologia e Psicanálise. v. 1. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 243-259.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p. 81, grifo do autor.

²⁰ HUSSERL, 2006, p. 81-82.

²¹ HUSSERL, 2006, p. 117, grifo do autor.

²² HUSSERL, 2013, p. 58, grifo do autor.

A redução do Eu transcendental à esfera de propriedade consiste na “[...] redução à minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto, por meio da abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental [...]”²³, ou seja, é a redução ao estrato mais primitivo do *ego*, instância na qual resta apenas o que é próprio a ele. É através desse estrato que se pode, segundo Husserl, observar a constituição do *alter ego*.

A constituição do *alter ego* na consciência do ego ocorre por meio de uma apercepção analógica, levando em consideração a semelhança do corpo próprio do Eu e do Outro²⁴, “[...] na qual o sentido da unidade psicofísica do eu é transferido ao Outro, que, então, é constituído como um alter ego”²⁵. Nas palavras de Husserl:

Admitamos que um outro homem entra no nosso campo perceptivo; primordialmente reduzido, isto significa: no campo perceptivo da minha natureza primordial, surge um corpo que, enquanto primordial, é naturalmente apenas um elemento determinativo de mim próprio (*transcendência imanente*). Que, nesta natureza e neste mundo, o meu soma seja o único corpo que está e que pode estar originariamente constituído como um soma (como um órgão funcionante) implica, então, que o corpo ali, que é também apreendido como um soma, retire este sentido de uma *transferência aperceptiva a partir do meu soma* e, portanto, o faça de um modo que exclui uma comprovação efetivamente direta e, por conseguinte, primordial dos predicados da somaticidade específica, uma comprovação através de uma percepção em sentido próprio. É desde agora claro que só uma semelhança, no interior da minha esfera primordial, ligando aquele corpo ali com o meu próprio corpo, pode fornecer o fundamento motivacional para a apreensão *analogizante* do primeiro como um outro soma.²⁶

Sobre a constituição do Outro, em que pese o fato de se dar por meio da apercepção e não por inferência: “Seria, portanto, uma certa apercepção que assemelha, mas de modo nenhum uma inferência por analogia. Apercepção não é inferência, não é um ato de pensamento”²⁷, isto é, o Outro não se doa de forma plena ao Eu, o “[...] que é originariamente inacessível na experiência do Outro é a doação plena de sua esfera de propriedade”²⁸, visto que, se assim fosse, ele se tornaria parte do Eu. Na experiência do alheio, Husserl caracteriza a apercepção analógica como um processo de emparelhamento:

[...] encontramos aí presente, por essência, uma transposição intencional, que surge geneticamente (e certamente por essência) assim que os elementos que se emparelham se tornam conscientes ao mesmo tempo e com destaque; visto ainda de mais perto,

²³ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*: De acordo com o texto de Husserliana I. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 131.

²⁴ HUSSERL, 2013, p. 156.

²⁵ THOMÉ, Scheila Cristiane. Intersubjetividade e Idealismo Transcendental em Husserl. In: *Revista Filos*, Curitiba, v. 31, n. 53, maio/ago. 2019, p. 528.

²⁶ HUSSERL, 2013, p. 148-149, grifo do autor.

²⁷ HUSSERL, 2013, p. 149

²⁸ THOMÉ, 2019, p. 529.

encontramos um vivente despertar-se mútuo, um mútuo deslocamento e um cobrir-se de cada um com o sentido objetivo do outro.²⁹

E o autor acrescenta ainda: “[...] o Outro é apercebido apresentativamente como *eu* de um mundo primordial ou como uma mônada em que o seu soma é originariamente constituído e experienciado no modo do aqui absoluto, precisamente como centro funcionante do seu governo”³⁰, esclarecendo que o Outro possui seu próprio centro funcionante e, por conseguinte, é também um ego co-constituído de mundo.

Zahavi esclarece o pensamento de Husserl destacando que quando ele menciona que o Eu constituiria o Outro, o Outro não está sendo reduzido a um mero objeto intencional, posto que a relação intersubjetiva caracteriza-se por uma relação-sujeito-sujeito, na medida em que o Outro é experimentado na sua inacessibilidade subjetiva, ou seja, o Outro só é Outro porque é Outro para mim. Assim, constituir o Outro não é constituir a autorrelação do Outro (sua autoadoção para si mesmo)³¹. Sobre isso, Husserl afirma que:

[...] o fato *eu sou* prescreve se e que outras mônadas são para mim outras; às mônadas que para mim podem ser, só as posso encontrar, mas não as posso criar. Se me repenso numa pura possibilidade, então isso prescreve de novo que mônadas serão para mim enquanto outras. E assim continuando, reconheço que cada mônada, que tem validade como possibilidade concreta, pré-delineia um universo compossível, um mundo monádico fechado [...].³²

Nessa senda, Husserl esclarece que não cria ou produz o Outro, que apenas o constitui de forma mediata, que de modo algum o Outro está acessível ao Eu da forma plena, pois não há acesso à sua essência, à sua consciência, o Outro pode ser entendido como uma mônada fechada.

Levinas, assim como Husserl, utilizou-se do método fenomenológico como base para desenvolver sua filosofia. Ele apreciava as ideias formuladas por Husserl, em especial sobre a intencionalidade, mas vai além delas, sobretudo no tocante ao entendimento sobre o Outro: “A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica”³³.

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*: De acordo com o texto de Husserliana I. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 151.

³⁰ HUSSERL, 2013, p. 155, grifo do autor.

³¹ ZAHAVI, Dan. *A Fenomenologia de Husserl*. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015, p. 168-169.

³² HUSSERL, 2013, p. 179, grifo do autor.

³³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 16. Texto original em francês: “La phénoménologie husserlienne a rendu possible ce

É esse *ir além* que permite estabelecer, então, uma oposição entre as filosofias husserlianas e levinasianas, no sentido de entender uma filosofia como narcisista oposta a outra, que é ética, haja vista que, de acordo com Putnam³⁴, a constituição do Outro de forma lógica a partir de dados sensoriais constitui-se uma atitude narcisista, já a atitude ética pressupõe que o Outro seja uma realidade independente e de nenhum modo uma construção do Eu.

Ao descrever a fenomenologia de Husserl, Levinas afirma: “‘O ir às coisas elas mesmas’, palavra de ouro da fenomenologia, é mais frequentemente entendida como essa prioridade de estar em relação à consciência, onde ela se mostra ditando sua Lei aos atos de consciência e sua síntese”³⁵.

Nesse sentido, ao definir a fenomenologia husserliana, Levinas alerta sobre a principal característica desta escola, qual seja, estabelecer a consciência como Senhora nas relações intencionais, em que tudo se constitui e recebe sentido, ou seja, a própria definição do “Ser *em si e para si*”³⁶. E ressalta que:

[...] a filosofia husserliana, que restitui ao ser os seus direitos contra toda a confusão possível entre pensamento e objecto, estabeleça também o pensamento como conferindo um sentido ideal ao ser. Sem esse sentido ideal, o ser não poderia mostrar-se. Conferir um sentido ao ser não é nem menos forte, nem mais forte do que criar o ser”³⁷.

Esse é o fundamento que leva Levinas a criticar as ideias de Husserl, pois entende ele que *o retorno às coisas mesmas*, a busca pela verdade e pela sabedoria, leva o pensamento ocidental ainda mais adiante na consolidação da totalização do Mesmo.

O núcleo do método fenomenológico consiste na intencionalidade, que é descrita por Levinas como “[...] pensamento e entendimento, pretensão, o fato de *nomear* o idêntico, de proclamar qualquer coisa enquanto qualquer coisa”³⁸. Nas palavras de Souza: “[...] *compreender* do sentido de realidade que se dá nas coisas reais mesmas”³⁹. Portanto, a intencionalidade conduz ao fim da busca proposta por Husserl, qual seja, o saber.

passage de l'éthique à l'extériorité métaphysique” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 15).

³⁴ PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 54-55.

³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Hors Sujet*. Cognac: Fata Morgana, 1987, p. 227, tradução nossa.

³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 45, grifo do autor.

³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 269.

³⁸ LÉVINAS, 1997, p. 267, grifo do autor.

³⁹ SOUZA, 1999, p. 52-53, grifo do autor.

Porém, conforme Levinas: “O saber é uma relação do Próprio [Mesmo] com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja da sua alienidade, onde o pensamento se refere ao outro, mas onde o outro já não é outro enquanto tal, onde ele é já o próprio, já *meu*”⁴⁰. Na fenomenologia husserliana, conhecer significa reduzir o Outro ao Mesmo. Esse pensamento leva a tradição ocidental a fechar-se cada vez mais em si mesma, através do conceito do *saber*: “[...] o *saber* apreciado como coisa própria do humano, para a qual nada permanece absolutamente distinto”⁴¹. Sobre esse ponto, Souza sintetiza:

A constelação complexa de elementos que constitui em sua inter-relação o saber – as consequências da análise intencional – revela-se como redutível à mais elementar dinâmica tautológica do *Mesmo*. Aqui se dá a realidade a um tempo mais original e última de todas as formas de conhecimento que assomam e se legitimam ao longo da história do pensamento ocidental. O alcançar dessa consciência, a constatação deste dado histórico, indica claramente que *as fronteiras mesmas do filosofar tradicional estão sendo atingidas*. O impulso original do pensamento filosófico ocidental acha no ideal da sabedoria uma formulação externa de seu núcleo *essencialmente* tautológico.⁴²

É nesse sentido que Levinas se pergunta em que consiste a fenomenologia husserliana, a intencionalidade e, em seu sentido último, a sabedoria: “E nada mais?”⁴³, pois percebe ali um mundo fechado, em que nada permanece fora, não há nada de novo, tudo está já dado, tudo está dentro, totalizado, abarcado pelo Mesmo⁴⁴. Já a obra levinasiana “[...] pode ser compreendida como uma tentativa de *recepção* dessa exterioridade desprezada”⁴⁵, que se apresenta não como uma fenomenologia, mas uma metafenomenologia:

Não consiste a verdadeira significação do fim da metafísica, de Kant a Heidegger, em afirmar que pensar para lá do lado já não consegue levar à luz da *presença* ou à *eternidade* de um universo de seres ou de princípios secretos ou sagrados, escondidos no prolongamento daquilo que se dá e que a especulação metafísica teria de descobrir? Basta isso para denunciar como absurda a transcendência enquanto tal, o próprio *meta* da metafísica? E se a sua alteridade ou o seu para-lá não fosse uma simples dissimulação a desvendar pelo olhar, mas uma não-in-diferença inteligível segundo uma *intriça espiritual totalmente diferente* da gnose!⁴⁶

⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Tradução: José Freire Colaço. Lisboa, Edições 70, 1991, p. 14, grifo do autor.

⁴¹ LEVINAS, 1991, p. 17, grifo do autor.

⁴² SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 53-54, grifo do autor.

⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Hors Sujet*. Cognac: Fata Morgana, 1987, p. 235, tradução nossa.

⁴⁴ LEVINAS, 1991, p. 15.

⁴⁵ SOUZA, 1999, p. 55, grifo do autor.

⁴⁶ LEVINAS, 1991, p. 18-19, grifo do autor.

A metafenomenologia levinasiana se põe, então, como resposta à fenomenologia husserliana e a toda a tradição ocidental que reduz o Outro ao Mesmo e propõe um novo universo a partir da ideia da consciência não intencional e o encontro com o Infinito ético.

2.1.2 A Ontologia em Heidegger

A obra de Martin Heidegger⁴⁷ tem como fio condutor a pergunta pelo sentido do Ser em geral, buscando compreender as estruturas mais fundamentais da existência. E assim o faz por entender que essa questão havia caído no esquecimento, como ele expressa na frase que abre a obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit* – 1927): “Essa pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da ‘metafísica’”⁴⁸.

É possível observar que as investigações de Heidegger originam-se, ainda, na crítica à filosofia que o antecedeu, pois entendia que, até então, não havia sido realizada uma investigação aprofundada sobre o Ser, mas que os filósofos haviam se mantido apenas nas investigações sobre o ente. Isso levou, segundo o filósofo, à coisificação da vida, a uma orientação substancialista, ou seja, a pessoa pensada como substância⁴⁹.

Desse modo, M. Heidegger, assim como E. Husserl, parte, nas suas investigações, da ideia de *ir as coisas elas mesmas*⁵⁰, utilizando-se da fenomenologia como uma *possibilidade* para aprofundamento da sua busca⁵¹, entendendo que a fenomenologia e a ontologia são a própria filosofia. Nas palavras do filósofo:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo-de-tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do *Dasein*, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*.⁵²

Nesse sentido, para M. Heidegger, o Ser pode ser entendido da seguinte forma: “*Aquilo*

⁴⁷ Cabe ressaltar que E. Levinas dialoga com o M. Heidegger da obra *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit* – 1927).

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 33.

⁴⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 149-155.

⁵⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 119.

⁵¹ M. Heidegger, além de dedicar a obra *Ser e Tempo* a E. Husserl, atribui toda a possibilidade de sua pesquisa aos ensinamentos dele recebidos, em especial os que se referem a fenomenologia (HEIDEGGER, 2012, p. 15; 130-131).

⁵² HEIDEGGER, 2012, p. 129, grifo do autor.

de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez”⁵³.

E para chegar ao núcleo de suas investigações, qual seja, as estruturas existenciais básicas, Heidegger estabelece como objeto de sua investigação o ente que se pergunta pelo Ser (o homem), o qual pode ser entendido como subordinado ao ser, o que é expresso na seguinte passagem da obra *Ser e Tempo*:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*. No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente desse ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O *ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente.⁵⁴

Destarte, para o filósofo, o Ser é o que permite ao *ser-aí* (*Dasein*) comportar-se de uma ou outra forma, ou seja, o Ser é também denominado por Heidegger como *existência*⁵⁵; assim temos: “*Dasein* como pura expressão-de-ser”⁵⁶. Ponto importante a ser ressaltado nas investigações heideggerianas é a temporalidade, visto que o *ser-aí* (*Dasein*) está sempre lançado em um tempo, um ambiente, a partir do qual ele se entende e é, de igual modo, entendido⁵⁷, quer dizer, para entender o Ser “[...] faz-se necessária uma *explicitação originária do tempo como horizonte do entendimento-do-ser, a partir da temporalidade como ser do Dasein que-entende-ser*”⁵⁸.

Heidegger, ao voltar-se para o Ser, ao realizar sua investigação, o percebe como responsável por todas as possibilidades que ao *Dasein* se apresentam: “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo”⁵⁹.

É nessa direção que Zuben assevera que: “O projeto de si mesmo no sentido da compreensão de suas possibilidades constitui para Heidegger o conceito formal de existência, enquanto determinação ontológica que distingue o *ser-aí* pela dos outros entes que não são o *ser-aí*”⁶⁰.

⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 43, grifo do autor.

⁵⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 139, grifo do autor.

⁵⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 59.

⁵⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 61, grifo do autor.

⁵⁷ Própria definição do *aí* que compõe a expressão *ser-aí*, expressando sempre que se trata de um ser em relação ao tempo.

⁵⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 75, grifo do autor.

⁵⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 61, grifo do autor.

⁶⁰ ZUBEN, Newton Aquiles von. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. In: *Trasn/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, 2011, p. 91, grifo do autor.

Na afirmação: “A ‘essência’ desse ente reside em seu *ter-de-ser*”⁶¹, o filósofo apresenta sua concepção do sentido de *ser-aí*, qual seja, é ele pura intencionalidade. O *ser-aí* pensado por Heidegger, ao se caracterizar por ser pura intencionalidade, é pura possibilidade, é sempre um movimento para fora de si que não se detém em nada, como é explicado na sua obra:

O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a "tem" somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se "escolher", pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando "em aparência". Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade* – expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra – fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu.⁶²

Logo, o “[...] *ser-aí* é, em suma, um poder ser que só conquista a si mesmo a partir de suas múltiplas possibilidades de ser”⁶³. Vem ao encontro dessa *possibilidade de ser* do *ser-aí* o conceito de instrumentos ou utensílios⁶⁴ apresentado por M. Heidegger: “[...] o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se [...] é por essência ‘algo para...’”⁶⁵, ou seja, utensílios são entes com significado ou utilização próprios a serem utilizados pelo *ser-aí* ao relacionar-se com o mundo, ao construir sua familiaridade com o mundo.

Ao tematizar a obra heideggeriana, Casanova pontua que tem-se “[...] a díade primordial de *Ser e Tempo*: *ser-aí* como *ser-no-mundo*, *ser-aí* e mundo”⁶⁶. E prossegue:

O *ser-aí* é um ente jogado em um mundo fático que constrói a sua dinâmica existencial a partir de uma familiaridade com esse mundo. Ele é um *ser-no-mundo* não porque se encontra dentro de um espaço dado específico chamado mundo e porque precisa necessariamente se adequar a esse espaço circundante. Ao contrário, ele é essencialmente um *ser-no-mundo*, porque encontra no mundo a sua própria morada.⁶⁷

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 139, grifo do autor.

⁶² HEIDEGGER, 2012, p. 141, grifo do autor.

⁶³ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 91, grifo do autor.

⁶⁴ A palavra *Zeug*, em alemão, foi traduzida de diversas formas para o português: para Casanova, trata-se de *utensílio*; para Castilho (HEIDEGGER, 2012), assim como para Schuback (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*: Parte I. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005), trata-se de *instrumento*.

⁶⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 211.

⁶⁶ CASANOVA, 2021, p. 101, grifo do autor.

⁶⁷ CASANOVA, 2021, p. 101.

Jogado ao mundo, enquanto ser-no-mundo, o *ser-aí* pode ser absorvido pelas tonalidades afetivas (tristeza/angústia), mas é através dessa experiência que ele é capaz de revelar sua condição original de *ser-aí*, qual seja, um ser de possibilidades. Sobre a experiência da angústia, Zuben a resume da seguinte maneira:

Nela e por ela, o homem é de imediato arrancado do solo familiar da presença ingênua e tranquilizadora aos seres intramundanos e lançado, em plena solidão de sua ipseidade, no vazio das significações já constituídas, que refluem da superfície do mundo, para dar lugar à brusca revelação da condição original do ser-aí como ser-aomundo.⁶⁸

Sobre esse ponto, Casanova entende que Heidegger deixa claro, então, que “Nós não nos encontramos teoricamente ligados ao mundo enquanto o horizonte fático no qual já sempre nos achamos jogados, mas somos antes afinados existencialmente com tal horizonte”⁶⁹, isto é, somos influenciados pelo mundo, assim como o influenciamos. Destarte, M. Heidegger, no § 31 da obra *Ser e Tempo*, afirma que:

O *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade dejectada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre para o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis. O entender é o ser de tal poder-ser, o qual nunca falta como algo-ainda-não-subsistente, mas, como essencialmente nunca subsistente, “é” com o ser do *Dasein* no sentido da existência.⁷⁰

O entender é uma condição existencial do *ser-aí*, uma forma de ser, “[...] que acompanha a própria constituição do ser-aí enquanto poder-ser e que projeta originariamente o campo existenciário, a partir do qual esse poder-ser pode ser desdobrado”⁷¹.

Diante desses conceitos básicos da obra heideggeriana, passa-se agora a apresentar a visão levinasiana sobre eles. O ponto base da crítica levinasiana à filosofia de Heidegger é a ontologia fundamental por ele defendida, a qual institui a ontologia como filosofia primeira e que vai de encontro ao pensamento de Levinas, pois, acredita, este último, na ética como filosofia primeira. Segundo Susin:

⁶⁸ ZUBEN, Newton Aquiles von. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. In: *Trasn/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, 2011, p. 92.

⁶⁹ CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 111.

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p. 409; 411, grifo do autor.

⁷¹ CASANOVA, 2021, p. 113.

O outro não está no mundo nem no ser: enquanto eu me caracterizo pela minha mundaneidade, por ser-no-mundo na relação aos elementos, à habitação, às instituições, ao conhecimento etc. o outro virá “de fora”, de além do ser e de além do mundo. A separação radical entre outro e mundo, outro e ser, marca a diferença entre Levinas e Heidegger, e contrapõem santidade e ontologia.⁷²

E. Levinas percebe na obra heideggeriana sempre a busca e o retorno ao Ser, a si. Mesmo o mundo ao qual o *Dasein* é lançado e os *utensílios* que a ele estão disponíveis, são apenas reflexos do Ser, são modos de revelação do Ser. Tudo está diretamente ligado e manifestado para o *ser-aí*, para que ele possa se compreender de forma autêntica. Para Levinas, quando Heidegger coloca novamente em questão o Ser, ele leva sua pesquisa na direção de se poder afirmar que a “[...] existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo”⁷³.

Desse modo, a crítica de E. Levinas se faz relevante por compreender que a ontologia como filosofia primeira propicia a constituição do homem livre, aquele que busca apenas compreender suas possibilidades e ter poder sobre si⁷⁴, o que levará também ao poder sobre o Outro. Nesse sentido, a “[...] liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem”⁷⁵. E a ideia de liberdade antes da reponsabilidade acaba por neutralizar a alteridade do Outro e proporciona à sociedade todo o tipo de violências e injustiças. Essa questão é refletida por Levinas na obra *Totalidade e Infinito*:

Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialismo, à tirania. Tirania que não é a extensão pura e simples da técnica a homens reificados. Ela remonta a “estados de alma” pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro.⁷⁶

⁷² SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 199.

⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 83, grifo do autor.

⁷⁴ LEVINAS, 1997, p. 86.

⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 32. Texto original em francês: “[...] liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être: ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 36).

⁷⁶ LEVINAS, 2020, p. 34. Texto original em francês: “Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. L'ontologie heideggerienne qui subordonne le rapport avec Autrui à la relation avec l'être en général – même si elle s'oppose à la passion technique, issue de l'oubli de l'être caché par l'étant – demeure dans l'obéissance de l'anonyme et mène, fatalement, à une autre puissance, à la domination impérialiste, à la tyrannie. Tyrannie qui n'est pas l'extension pure et simple de la technique à des hommes réifiés. Elle remonte à des ‘états d'âme’ païens, à l'enracinement dans le sol, à l'adoration que des hommes asservis peuvent vouer à leurs maîtres. L'être avant l'étant, l'ontologie avant la métaphysique –

Assim, “Heidegger, ao se preocupar em tirar o Ser do esquecimento, gerou o esquecimento do Outro”⁷⁷. E, como resultado, tem-se uma sociedade com indivíduos centrados em si e escravos do Ser, uma sociedade injusta na qual o Mesmo reina soberano e a relação com o Outro consiste apenas na dominação do Outro. A essa filosofia do poder, observa Levinas, “é preciso inverter os termos”⁷⁸, estabelecendo com o Outro uma relação de responsabilidade, uma relação ética. Nessa direção, Souza salienta que:

O pensamento de Levinas movimenta-se, assim, perigosa porém conseqüentemente, exatamente nas *regiões fronteiriças* da tradição ocidental; trata-se de uma filosofia *fronteira* que se posta *entre* a Ontologia corrente e o campo racional – ao menos potencialmente inteligível – que se abre a partir de uma ampla crítica da *insuficiência insita* à Ontologia proposta como único modelo de pensamento possível.⁷⁹

A ética defendida por E. Levinas pode ser compreendida como uma relação de responsabilidade infinita para com os demais, a ética entendida como filosofia primeira⁸⁰. No entanto, não postula uma concepção de ética com exemplos concretos, visto que se trata de uma descrição da relação em que o Outro é irreduzível à compreensão, ou seja, ética, para o filósofo, é a própria relação, não apenas exemplos de relações⁸¹.

2.2 O Medo do Outro e seus Desdobramentos na Sociedade Contemporânea

Diante das ameaças com que o homem se depara durante sua vida, quando nota que está em risco, isto é, diante do medo, duas alternativas são sempre percebidas: a fuga ou a agressão⁸². A fuga pode ser materializada na solidão, no fechar-se para a *ameaça*, na *construção de muros* para que ela não o atinja. A agressão, no entanto, consiste em encarar a ameaça de frente, mas não de uma forma construtiva, pelo contrário, de uma forma destrutiva, no sentido de *passar*

c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 38).

⁷⁷ RIBEIRO, Luciane Martins. *A Subjetividade e o Outro*: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 17.

⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 34. Texto original em francês: “Il faut intervertir les termes” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 38).

⁷⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 25.

⁸⁰ CRITCHLEY, Simon. Introducción a Levinas. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: Ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 12.

⁸¹ CRITCHLEY, 2004, p. 20.

⁸² BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 9.

por cima da ameaça, de derrotá-la, de dominá-la, de subjugará-la, de aniquilá-la. Desse modo, pode-se dizer que o medo, a solidão e a violência permeiam a vida humana desde seu início.

Na sociedade contemporânea, período considerado mais seguro entre todos os outros que já existiram⁸³, o medo e seus desdobramentos têm origem na forma de viver e entender o mundo, a qual está fortemente influenciada pela cultura ocidental, bem representada pelas filosofias husserliana e heideggeriana, fazendo com que a sociedade viva um tempo em que a relação com o Outro se dá apenas na forma ou na tentativa de negá-lo ou dominá-lo.

A ideia de *ir às coisas elas mesmas*, a busca pelo conhecimento e pela verdade, na fenomenologia de E. Husserl, mostra-se como uma forma de apreender o Outro e torná-lo parte do Eu, consolidando a totalização do Mesmo. A ontologia como filosofia primeira, defendida por M. Heidegger, ao retomar a busca pelo Ser, *esquece-se* do Outro e torna-se uma filosofia de poder e injustiça, poder sobre si e poder sobre o Outro, que leva, fatalmente, à violência. Tem-se, assim, uma sociedade que vive a plenitude da Totalidade, um mundo fechado em suas próprias verdades e possibilidades, onde não há nada mais, onde nada há de novo, pois tudo já está dado, tudo já está dentro, abarcado e apreendido pelo Mesmo. Vive-se como que em um estado de guerra, no qual “a verdadeira vida está ausente”⁸⁴.

O medo, nessa concepção, é resultante de uma cultura que entende o Outro como uma ameaça ao Mesmo, pondo em risco a sua soberania e a sua liberdade. Por conseguinte, refere-se ao medo do Outro, ao medo que o Outro provoca ao se revelar como ruptura da totalidade em que o Mesmo vive. É nesse sentido que E. Levinas afirma que na sociedade moderna, caracterizada pela liberdade antes da responsabilidade e pelo egoísmo, os indivíduos entendem ser necessário manter-se sempre contra o Outro, assegurando a autossuficiência do Eu e, portanto, negando, suprimindo ou possuindo o Outro⁸⁵: “O medo para o meu ser que é a minha relação com a morte não é, portanto, medo do nada, mas o medo da violência (e assim ela se prolonga em medo de Outrem, do absolutamente imprevisível)”⁸⁶.

⁸³ BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 61.

⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 19. Texto original em francês: “La vraie vie est absente” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 21).

⁸⁵ LEVINAS, 2020, p. 24-33.

⁸⁶ LEVINAS, 2020, p. 233. Texto original em francês: “La peur pour mon être qui est ma relation avec la mort, n’est donc pas la peur du néant, mais la peur de la violence (et ainsi se prolonge-t-elle en peur d’Autrui, de l’absolument imprévisible)” (LEVINAS, c1971, p. 262).

O Outro, segundo Levinas, é aquele que vem de fora, o estrangeiro, que se revela como que invadindo o Eu, com seu próprio tempo e espaço, que questiona tudo o que há e traz o novo, como sintetiza Souza:

Na experiência não-intencional passa-se, todavia, algo que com sua simples presença – e não *apresentação intencional* – coloca a ordem do conhecimento em questão. A inteligibilidade passiva do não-intencional *pressente* uma outra realidade em seu *tempo próprio*, ou seja, fora do tempo da presentificação-identificação cognoscitiva. Desde um passado, *que nunca se deixou assimilar ao jogo ontológico*, desde uma desordem radical de um “proto-tempo” – *Ur-zeit* – (e também desde o ineditismo absoluto de um futuro que *não está sincronizado* no presente) sugere-se uma *outra realidade*, que traz consigo sua própria temporalidade e sua própria espacialidade. Seu primeiro atributo de realidade é exatamente sua indeterminação, o *chiaro-oscuro* de sua não-integração em um esquema prévio de pensamento. A alteridade *invade* meu mundo com sua *enigmática realidade* não-fenomenológica, e essa invasão é percebida, porque questiona minha ordem. Dá-se uma primeira grande paradoxia: sua presença é a essencial “*ausência de sua presença*” para minha Totalidade: novidade do Enigma absoluto em relação à Fenomenologia absolvante.⁸⁷

Desse modo, o Outro pode ser percebido pelo Mesmo, ou pelo Eu que vive tranquilo e soberano no seu mundo totalizado, como incômodo, inquietante, desarticulante, inconveniente, indomável, livre, como um enorme estorvo⁸⁸. O Outro é o diferente, aquele que tem a capacidade de romper a totalidade vivida pelo Mesmo⁸⁹, por isso assusta, por isso se liga ao medo na cultura ocidental.

O medo do Outro, na sociedade contemporânea, desdobra-se de muitas formas e em diferentes patologias, como o medo da morte, a ansiedade, a depressão, o suicídio, o preconceito, o individualismo, o egoísmo, a violência, entre outros.

Nesta pesquisa serão brevemente abordados três desses males, por entendermos que são representativos dos demais e conseguem transmitir a imagem do indivíduo característico da sociedade contemporânea, preso em seu próprio castelo de solidão e razão, sozinho com suas certezas, fechado e negando qualquer possibilidade de chegada do Outro.

Assim, por meio de obras filosóficas e sociológicas, busca-se apresentar nesta seção os desdobramentos do Medo na sociedade contemporânea: inicialmente abordaremos a solidão, que sob a forma de depressão representa a inibição da abertura ao Outro e sob a forma de

⁸⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 73, grifo do autor.

⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 252-254; SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 219-220.

⁸⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 25.

preconceito representa a luta do Mesmo para manter seus próprios conceitos e sua própria razão e soberania sobre tudo e todos (subseção 2.2.1); após, será abordado o tema da violência que atravessa a sociedade contemporânea de modo impetuoso (subseção 2.2.2); por fim, a pandemia de COVID-19, que assola o mundo desde o final do ano de 2019, será apresentada como uma sindemia ou um conjunto de epidemias sintomáticas do modelo de vida da sociedade contemporânea (subseção 2.2.3).

2.2.1 A Solidão na Sociedade Contemporânea

A depressão é considerada o *mal do século XX* e continua, no início do século XXI, sendo protagonista entre os males que atingem a sociedade. No relatório divulgado pela Organização Mundial da Saúde em fevereiro de 2017, foi apontado que, no ano de 2015, 322 milhões de pessoas no mundo viviam com esse transtorno mental, o equivalente a 4,4% da população, sendo a principal causa de incapacidade no mundo⁹⁰. Considerada uma epidemia pela Organização Mundial da Saúde, o número de pessoas que sofrem com esse mal profundo só aumenta no mundo: entre os anos de 2005 e 2015, o aumento do número de casos foi de 18,4%⁹¹. A Organização Pan-Americana da Saúde entende que a depressão se caracteriza por ser:

[...] diferente das flutuações regulares de humor e das respostas emocionais de curta duração aos desafios da vida cotidiana. Especialmente quando de longa duração e com intensidade moderada ou grave, a depressão pode se tornar uma séria condição de saúde. Ela pode levar a pessoa afetada a um grande sofrimento e disfunção no trabalho, na escola ou no meio familiar. Na pior das hipóteses, a depressão pode levar ao suicídio.⁹²

É possível observar que essa descrição do *mal do século* leva em consideração apenas características descritivas dos sintomas da doença, não apresenta um entendimento aprofundado sobre o tema a fim de, de fato, entendê-lo e proporcionar uma possível cura ou tratamento efetivo. Marques aponta na mesma direção:

[...] é curioso que os relatórios e materiais de divulgação acerca da depressão enfoquem a doença com a mesma linguagem que a medicina descreve os agentes

⁹⁰ WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *Depression and Other Common Mental Disorders: Global health estimates*. Genebra: WHO, 2017, p. 5-8.

⁹¹ WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO), 2017, p. 8.

⁹² ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). *Aumenta número de pessoas com depressão no mundo*. 23 jun. 2017. [Washington D.C.]: OPAS, 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/23-2-2017-aumenta-numero-pessoas-com-depressao-no-mundo>. Acesso em: 07 jan. 2022.

infecciosos, apontando para um diagnóstico e tratamento principalmente catalisado por remédios, além de ressaltarem o custo do transtorno para a economia dos países. Esses elementos, para além de serem objeto de investigação semiótica, indicam que o fenômeno da depressão tem sido tratado sob uma lógica medicamentosa, econômica e biologizante no âmbito das políticas de saúde mental.⁹³

Faz-se necessário desenvolver uma investigação fenomenológica da depressão, a qual permite uma “[...] compreensão de sentidos, na compreensão do que não é dado imediatamente no empírico; mas, antes, no significado”⁹⁴. É nesse sentido, também, que afirma Castro:

Mesmo os avanços da neurociência e da psicofarmacologia não significam que se possa explicar completamente o comportamento através de um modelo naturalista unificado, pois é preciso estabelecer, de todo modo, a relação de dependência do cérebro ao mundo psicossocial e social, portador de significado, histórica e socialmente constituído.⁹⁵

A primeira geração de psiquiatras fenomenólogos definiu como aspecto geral para o que hoje entende-se por depressão como: “[...] uma *alteração do sentimento vital* (Jaspers), à *inibição vital* (Straus), à *desativação do movimento basal da vida* (Gebattel) ou à *perda de contato vital com a realidade* (Minkowski)”⁹⁶.

Seguindo essa linha, para o psiquiatra e fenomenólogo Arthur Tatossian, um dos grandes representantes contemporâneos desse formato de investigação (psicopatologia fenomenológica)⁹⁷, como explica Marques, a depressão:

[...] se mostra como um bloqueio ou inibição da articulação de si-mesmo com o mundo, uma dificuldade de relacionamento vital com o mundo. A ação do sujeito perde em potencia [sic] vital e fica estagnada em um vazio que não fornece nem relevo e nem perspectivas no mundo. O sujeito perde a confiança fundamental de si-mesmo, retraindo-se, “murchando” diante do mundo.⁹⁸

Castro, em sua análise fenomenológico-constitutiva acerca da depressão, após apresentar e refletir sobre as contribuições realizadas por seus predecessores, assenta sua tese

⁹³ MARQUES, Cristian. A depressão sob a perspectiva da psiquiatria fenomenológica em Tatossian. In: CASTRO, Fabio Caprio L. de; MARQUES, Cristian (Org.). *Ensaio sobre a Depressão: a perda de sentido de si e o mal-estar na sociedade contemporânea* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 44.

⁹⁴ MARQUES, 2019, p. 46.

⁹⁵ CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021, p. 86.

⁹⁶ CASTRO, 2021, p. 162, grifo do autor.

⁹⁷ BLOC, Lucas; MOREIRA, Virginia. Arthur Tatossian: Um estudo biográfico. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XX, n. 2, jul./dez. 2014, p. 181.

⁹⁸ MARQUES, 2019, p. 62.

no sentido de que a “[...] inibição depressiva é, essencialmente, uma *inibição da abertura ao outro*”⁹⁹, isto é:

[...] é enquanto inibição da abertura ao outro que se expressa o modo global do *ser depressivo*. Não se pode falar em ser global da depressão sem atentar para o silêncio depressivo, para o fechamento em si, o isolamento típico, para o esmaecimento da comunicação depressiva. [...] a depressão é um modo de *adoecer relacional*, sob a forma de *inibição da abertura ao outro*.¹⁰⁰

Diante do exposto, pode-se entender que o ser depressivo vive, portanto, em total estado de solidão, preso em seu mundo, com seus pensamentos, reflexões e (in)certezas, com medo de tudo o que venha de fora, não permitindo ou sem estabelecer qualquer possibilidade de que o Outro lhe chegue. O medo do Outro, expresso na solidão da depressão, “[...] não é apenas a ausência de empatia, mas a falta de simpatia e da capacidade de sentir outras emoções apropriadas”¹⁰¹. Nessa direção, conclui Castro:

O paciente deprimido expressa uma ausência de sentimento, de afeto, de ressonância e de sincronismo com o tempo do mundo, mas tudo isso somente pode ser compreendido em sua profundidade como isolamento do deprimido em relação ao outro, em sua incapacidade de abertura para as relações humanas.¹⁰²

E esse modo de ser, no sentido de ser só, sozinho, provém, conforme explica Castro, de uma sociedade doente sustentada pela cultura ocidental, pois o indivíduo, em sua essência, não é autônomo, mas um ser de relação:

A noção de “indivíduo” autônomo, independente, separado do mundo e dos outros, o *individualismo*, é uma ficção sustentada pela cultura ocidental, que nos leva a estabelecer certos modos culturais de relação. Essa ficção somente torna-se verdadeiramente uma realidade como isolamento, em sua *forma patológica*. O ser humano é um ser de relação, desde o processo de sua constituição psíquica.¹⁰³

Isso faz com que a depressão, assim como tantas outras patologias do vazio, estejam cada vez mais presentes na sociedade contemporânea, já que possuem suas raízes na cultura

⁹⁹ CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021, p. 213, grifo do autor.

¹⁰⁰ CASTRO, 2021, p. 213-214, grifo do autor.

¹⁰¹ CASTRO, 2021, p. 216.

¹⁰² CASTRO, 2021, p. 222.

¹⁰³ CASTRO, 2021, p. 217.

ocidental, a qual é atravessada, entre outros fatores, pela aceleração e pelo individualismo, conforme explica Castro¹⁰⁴.

Essa afirmação vai ao encontro da observação sobre a depressão realizada por Thomas Fuchs: “[...] a proporção de tipos melancólicos em pacientes deprimidos parece ter diminuído nas últimas três décadas, enquanto outras, em particular personalidades narcísicas, agora desempenham um papel muito maior”¹⁰⁵.

Atualmente, o depressivo é resultado da cultura do *empreendedor de si mesmo*: indivíduo que atribui somente a si o sucesso ou o fracasso que conquista; indivíduo que acredita ser apenas ele responsável por toda a sua vida; um indivíduo que se considera autossuficiente; senhor de si e, portanto, capaz de dominar tudo e todos ao seu redor se isso lhe convier ou for necessário para atingir seus objetivos egocêntricos; “[...] o primado da autonomia”¹⁰⁶; o indivíduo característico da sociedade herdeira da cultura ocidental.

Contudo, quando esse indivíduo falha no seu processo de autorrealização, a depressão se manifesta. A depressão, portanto, “[...] não resulta de uma experiência de perda ou sentimento de culpa, mas da discrepância percebida entre uma autoimagem culturalmente inflada, demandas sociais por conquistas e a autorrealização ou o desempenho real”¹⁰⁷. É dessa forma que o sociólogo Alain Ehrenberg entende a depressão nos dias atuais:

[...] a depressão, sociologicamente falando, é um modo de nomear certo número de problemas gerados pela regra da autonomia que prevalece hoje, regra que está instituída no sentido de que ela está em todos os espíritos e que nós justificamos nossas ações por meio de palavras emprestadas da linguagem da autonomia.¹⁰⁸

O sociólogo Hartmut Rosa traz uma importante contribuição a esse pensamento. Em uma de suas obras principais, *Aceleração (Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne – 2005)*, expressa que “[...] a experiência de modernização é uma experiência de aceleração [...]”¹⁰⁹, destacando os avanços e o aumento da velocidade nos transportes, na comunicação, na produção, o *fast-food*, a Fórmula 1, a globalização, a revolução digital, entre outros.

¹⁰⁴ CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021, p. 226.

¹⁰⁵ FUCHS, 2019 *apud* CASTRO, 2021, p. 163.

¹⁰⁶ EHRENBURG, Alain. Depressão, Doença da Autonomia? [Entrevista cedida a] Michel Botbol. Tradução: Regina Herzog. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. VII, n. 1, jan./jun. 2004, p. 147.

¹⁰⁷ CASTRO, 2021, p. 164.

¹⁰⁸ EHRENBURG, 2004, p. 148.

¹⁰⁹ ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução: Rafael H. Silveira. Revisão técnica: João Lucas Tziminadis. São Paulo: Editora Unesp, 2019, p. 44.

A aceleração expressa uma visão de *progresso*, de *vencer na vida*, porém, por trás dessa ideia de inovação e de crescimento, está a *compulsão por aumento*, o querer sempre mais, o nunca estar satisfeito, a criação insana de objetivos e necessidades sem ao menos que o indivíduo perceba ou se dê conta se realmente trata-se de uma necessidade real ou apenas uma necessidade para se encaixar na sociedade atual¹¹⁰.

E quando não se pode mais acompanhar esse ritmo aceleratório frenético, surgem as patologias, como a depressão e o *burnout*, provocadas especialmente pelo estresse e pela carência temporal, bem como pela ameaça da exclusão, no sentimento da possibilidade de *ser deixado para trás*¹¹¹. É dessa forma, portanto, que a depressão atravessa a sociedade contemporânea como um dos muitos sintomas da solidão provocada pelo medo do Outro, intrinsecamente presente na cultura ocidental.

Outro comportamento ou modo de ser que atravessa a sociedade contemporânea é o preconceito, o qual se revela como a própria negação da alteridade, é o medo do diferente, do novo, ou seja, do Outro. Preconceito é estar preso em sua própria razão, razão essa compartilhada com a massa, razão petrificada que representa a Totalidade vivida nos dias atuais. O preconceito, portanto, nada mais é do que o medo por excelência¹¹².

Para Souza¹¹³, o medo é o espelhamento da própria realidade fechada do indivíduo, assim, medo é solidão, que, por sua vez, é a mais imperiosa necessidade de imunidade em relação ao Outro. “Todo medo é medo do Outro”¹¹⁴. E esse medo do Outro provém do que o Outro é em essência: o novo que chega, a novidade verdadeira capaz de retirar o Mesmo de seu casulo de inumanidade.

Tendo como origem o medo, o preconceito é a sua materialização de forma petrificada e brutalizada, ele é, então, o medo de ter medo e, por conseguinte, solidifica sua razão, suas verdades irreais e neuróticas, vivendo e convivendo com a sua solidão mortal e eterna. Não há espaço ou oportunidade para que algo de fora entre; o medo de estar errado não permite. Não há espaço para o amor, haja vista que em situações nas quais impera o medo o amor não pode

¹¹⁰ ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução: Rafael H. Silveira. Revisão técnica: João Lucas Tziminadis. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

¹¹¹ ROSA, 2019.

¹¹² SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: filosofia e antropologia do preconceito* [recurso eletrônico]. 2. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 88.

¹¹³ SOUZA, 2015, p. 77.

¹¹⁴ SOUZA, 2015, p. 78.

existir. Não há espaço para a vida, pois o medo já ocupou todos os espaços e instantes. Nessa perspectiva, resume Souza: “[...] o preconceituoso não vive: *tem preconceito*”¹¹⁵.

Como afirma Donskis: “Sendo a liberdade em geral entendida pelos indivíduos mais fracos como algo nu e indefeso diante de um mundo sombrio e hostil, a única forma de salvar-se é destruir o espírito do estranho ou sua própria personalidade”¹¹⁶, e o preconceito surge nessa tentativa contraditória de salvar-se. Souza também lê o preconceito da mesma forma: “O preconceito é um vazio preenchendo outro vazio, ou seja, é a ausência de realidade que se petrifica em realidade”¹¹⁷.

O preconceito se prolifera, portanto, no espaço vazio promovido pelo medo de ter medo, pela insegurança sentida diante do tempo que sempre traz o novo, pela insegurança de não saber lidar com o impensado, se prolifera em egos fragilizados soterrados pelo medo da rejeição e da própria solidão que criaram para si¹¹⁸. “O preconceito é a instrumentalização da razão aninhada em torno ao medo. O preconceito é a lógica do medo abandonado a si mesmo, em seu auto-sofrer, a insegurança absolutizada de um momento - paralisia do tempo”¹¹⁹.

Nessa acepção, o preconceito se constitui na troca do mundo pelo *mundo-em-si*, pela solidão definitiva, em que o indivíduo passa a conviver apenas com suas próprias certezas, com a eternidade de verdades absolutas, e não há tempo para a tentação da Alteridade¹²⁰.

O preconceito, portanto, por ser característico de indivíduos com egos fragilizados, se limita ao óbvio, já que necessita uma certa ausência intelectual de seu detentor, não permitindo um esforço mais aprofundado pela realidade, se realiza em manter-se na mediocridade, termo que significa, segundo Souza “[...] o que está *por baixo* e o que está *no termo médio* [...]”¹²¹:

E todo preconceito lida com obviedades, alimenta-se delas. *O preconceito é o óbvio, o direto*, aquilo que não necessita de esforço para ser compreendido, para ser vivido; nega toda a racionalidade para poder fingir ter uma: é a anti-filosofia por excelência. O primeiro estertor da mediocridade é, paradoxalmente, negar-se a se assumir como medíocre ou, o que é o mesmo, assumir tal orgulhosamente: em um como em outro caso, bloqueou-se a sucessão dos tempos. Ao negar-se a se assumir como medíocre, o preconceituoso negou-se a priori a penetrar no mundo da realidade e criou uma falsa consciência; ao assumir sua mediocridade com orgulho, negou-se a jogar o jogo da vida: opção dolorosa.¹²²

¹¹⁵ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: filosofia e antropologia do preconceito* [recurso eletrônico]. 2. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 80.

¹¹⁶ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 157.

¹¹⁷ SOUZA, 2015, p. 79.

¹¹⁸ BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 157; SOUZA, 2015, p. 79.

¹¹⁹ SOUZA, 2015, p. 82.

¹²⁰ SOUZA, 2015, p. 80.

¹²¹ SOUZA, 2015, p. 87, grifo do autor.

¹²² SOUZA, 2015, p. 82, grifo do autor.

Ou seja, “O preconceituoso sacrifica tudo à segurança, inclusive a inteligência”¹²³. Nesse sentido, os preconceituosos sonham com um mundo:

[...] onde pudessem ser medíocres em paz, sem a ameaça do diferente e as cobranças, para eles insuportáveis, da racionalidade; esconjuram a *variedade* da realidade, sua diversidade, seu insuportável ir-e-vir, os infinitos mundos humanos, os infinitos *intervalos* interpenetrantes, a alternância sempre surpreendente do dia e da noite; seus olhos não suportam contrastes fortes, pois os contrastes são geralmente fecundos, e eles escolheram previamente a infecundidade, a esterilidade de suas próprias figuras constantemente reproduzidas, o Eterno Retorno (que não é mais do que um ancestral *medo à novidade*) [...] Em todos estes casos, a escolha é unívoca e clara: o preconceituoso, na *única vez em que não pôde furtar-se à necessidade de uma escolha, escolheu compartilhar com um grupo de seus iguais sua covardia e seu medo mortais*; este traumático acontecimento levou-o a refugiar-se para sempre na única certeza que pode aceitar: a de não correr o risco de ter de, laboriosamente, empenhar-se em busca da realidade.¹²⁴

Esquecem ou fecham-se à realidade de que “Viver a mudança é [...] *viver* plenamente, percorrer a infinitude dos instantes sempre *novos* [...]”¹²⁵. É no tempo que o Outro se manifesta, não na eternidade sempre igual e velha; é somente através do novo, que vem de fora, do Outro, que a vida é possível. Mas em cada “[...] preconceito habita o sonho da eternidade, o desejo do tempo estático e ex-tático”¹²⁶. Destarte,

O preconceito é, assim, em última análise, a *negação do intervalo* entre os seres, entre os momentos, entre os espaços e tempos, entre as infinitas dimensões da realidade, entre a vida e a morte, *é a negação pura e simples do humano e da vida da humanidade*, da possibilidade dela enquanto desdobramento da humanidade para fora de seu conceito. O crime do preconceituoso é um crime de lesa-humanidade e como tal será julgado pela *vida* propriamente dita, a vida da Alteridade, a vida que, sempre recorrente, propõe *sempre de novo* à Totalidade a oportunidade preciosa de sua auto-destruição e da descoberta do *infinito* dos sentidos e dos *sentidos* do infinito.¹²⁷

E uma das formas que esse sonho com o estático, isto é, que esse medo do Outro em forma de preconceito se apresenta é por meio do racismo. Doutrina fundada no século XIX, o racismo teve grande influência na história do século XX e segue até hoje fazendo vítimas em todos os pontos do mundo. Segundo essa doutrina, existe uma raça humana superior destinada

¹²³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: filosofia e antropologia do preconceito* [recurso eletrônico]. 2. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 83.

¹²⁴ SOUZA, 2015, p. 86-87, grifo do autor.

¹²⁵ SOUZA, 2015, p. 89, grifo do autor.

¹²⁶ SOUZA, 2015, p. 90.

¹²⁷ SOUZA, 2015, p. 92, grifo do autor.

a dirigir todas as outras¹²⁸. Isso explicaria todas as atrocidades cometidas em nome do racismo: o extermínio do *diferente* por medo do que ele significa e da força que ele tem.

A Segunda Guerra Mundial foi um grande exemplo da força que o racismo tem sobre os indivíduos; contudo, não foi um fato isolado, já que atos racistas continuam a acontecer a todo o instante em todo o mundo. Na sociedade contemporânea, o preconceito já não se limita a alguns ambientes ou a algumas nações, ele está presente em todos os ambientes, algumas vezes camuflado, outras escancarado, mas ninguém está a salvo desse mal que adoece e apodrece a sociedade:

[...] antes, as pessoas se divertiam com jogos, circos, intrigas, conluios e fofocas. Neste tedioso banco de gelo que a Europa está se tornando, mas também em outros lugares, seremos agora entretidos pelo nanoracismo [...] Mas o que se deve entender por nanoracismo, senão essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos?¹²⁹

Para Mbembe¹³⁰, a cultura ocidental criou o ambiente perfeito para que o racismo se proliferasse, sempre cultivando a superioridade de uma raça, a branca, em detrimento das demais, isso porque: “Seu projeto [o da cultura ocidental], porém, era governar o mundo de acordo com sua vontade. Como um vasto programa prometeico, a originalidade do Ocidente foi ter arrancado à divindade seu segredo e ter feito do próprio homem um Deus”¹³¹.

Nesse sentido, percebe-se que o racista é um indivíduo habitado pelo medo do Outro, ora fechando-se em si mesmo na esperança de garantir sua segurança, ora saindo de si para enfrentar seus inimigos imaginários; um indivíduo que vive em um mundo de certezas e convicções, não havendo lugar, nem mesmo aceitabilidade, para a dúvida; um indivíduo doente, produtor e distribuidor de loucuras.

Muros, cercas, trincheiras, violência, palavras, atitudes... na cultura ocidental, na qual reina o Mesmo, tudo pode refletir e reflete o medo do Outro, materializado, aqui, sob a forma de racismo. “Nossa era decididamente se define pela separação, pelos movimentos de ódio, pela

¹²⁸ ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 968.

¹²⁹ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020, p. 98-99.

¹³⁰ MBEMBE, 2020, p. 117-118.

¹³¹ MBEMBE, 2020, p. 119.

hostilidade e, acima de tudo, pela luta contra o inimigo”¹³². Vive-se um tempo doente. Doença essa provocada pelo medo e pela solidão que se condensa nas tramas da sociedade contemporânea, em que os indivíduos não conseguem mais encontrar o Outro.

Nesse aspecto, “[...] todo ato de cura autêntica pressupõe a reconstituição desse vínculo [...]”¹³³, isto é, tudo parece indicar que a cura para o medo e a solidão que a sociedade contemporânea construiu para si seja a relação face-a-face, a relação com o Outro, a qual permite a chegada do Novo e a possibilidade da invasão da vida no mundo do Mesmo¹³⁴.

2.2.2 A Violência na Sociedade Contemporânea

De acordo com E. Levinas, a cultura filosófica ocidental, a qual se coloca sempre em posição de redução do Outro ao Eu, ao Mesmo, em que o Eu é Senhor sobre tudo e todos, podendo, assim, ferir e até mesmo matar, leva a sociedade a um estado permanente de guerra. E na guerra, a realidade se impõe na sua nudez e dureza¹³⁵. Ela revela uma crise, a crise do humano, visto que o Outro é tratado como um brinquedo das aventuras do Eu, em que se busca a interrupção da continuidade das pessoas, através de atos que destroem toda a possibilidade de ato¹³⁶.

A violência, conforme Levinas, tem sua origem sempre na tentativa de dominação do Outro. E a ideia de dominação passa pelo conhecimento, pela razão, que faz do homem moderno o detentor de todo o poder, capaz de capturar o Outro. É nesse sentido que o filósofo afirma:

O conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe sozinho, não na sua singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência. E aí começa todo o poder. A rendição das coisas exteriores à liberdade humana através da sua generalidade não significa apenas, inocentemente, a sua compreensão, mas também a sua apropriação, a sua domesticação, a sua posse. Só na posse o eu conclui a identificação do diverso. Possuir é manter a realidade desse outro que se possui, mas suspendendo precisamente a sua independência. Numa civilização reflectida pela filosofia do Mesmo, a liberdade cumpre-se como riqueza. A razão que reduz o outro é uma apropriação e um poder.¹³⁷

¹³² MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020, p. 76.

¹³³ MBEMBE, 2020, p. 148.

¹³⁴ CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021, p. 219; LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 11; SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: filosofia e antropologia do preconceito* [recurso eletrônico]. 2. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015, p. 90.

¹³⁵ LEVINAS, 2020, p. 7.

¹³⁶ LEVINAS, 2020, p. 8.

¹³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 205.

É nesse ponto que a filosofia levinasiana pode ser conectada à filosofia de Achille Mbembe com o objetivo compreender a violência que reina nos dias atuais. Mbembe entende que o conceito de razão é determinante para o projeto da modernidade, bem como da soberania que se impõe nesse tempo. Nas palavras do filósofo: “[...] a crítica política contemporânea infelizmente privilegiou as teorias normativas da democracia e tornou o conceito de razão um dos elementos mais importantes tanto do projeto de modernidade quanto do território da soberania”¹³⁸.

É por meio do primado da razão e da ideia de liberdade, frutos da cultura das filosofias ocidentais, que podem ser representadas pelas filosofias husserliana e heideggeriana, através da ideia de *ir às coisas elas mesmas* e de centrar no Ser toda a ideia de sentido e realidade, que a violência ganha espaço, pois já não há uma preocupação com o Outro, tudo está dado ao indivíduo, para seu gozo e realização. Sobre esse ponto, Souza explicita que:

O homem pode dominar, matar ou aniquilar, pois percebeu ser ele quem “encarna” o sentido, através da razão feita autoconsciência, de seus atos; pois a razão está nele, e ela é o critério único de seu (próprio) valor. [...] Fere em seu evoluir porque não fere a si mesmo ou à razão que o sustenta. Mata porque a morte, por não ser sua, é “não existente” enquanto “propriamente” morte. Engloba os “restos” de sua ação em um todo que ele encarna e para quem os restos legitimam, pela univocidade de sentido possível, o sentido de sua própria condição de “restos”¹³⁹.

Mbembe igualmente parte dessa concepção:

[...] a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual. Nesse caso, o romance da soberania baseia-se na crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado. Soberania é, portanto, definida como um duplo processo de “autoinstituição” e “autolimitação” (fixando em si os próprios limites para si mesmo).¹⁴⁰

De acordo com Mbembe, assim como a razão é a verdade do indivíduo, a política é a razão do povo, povo entendido aqui como homens e mulheres livres, em que o exercício dessa liberdade passa a constituir a expressão máxima da soberania.

¹³⁸ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 8-9.

¹³⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica*: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 77.

¹⁴⁰ MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020, p. 10.

Levinas, ao iniciar a obra *Totalidade e Infinito*, também expressa sua opinião, enfatizando que a política é a própria razão, e, portanto, está em oposição à moral e regendo a dimensão da guerra¹⁴¹.

A partir dessas reflexões, o que se percebe na sociedade contemporânea, segundo Foucault¹⁴², é a soberania (característica do indivíduo que se entende como possuidor de todo o poder) estreitamente ligada à política (essa última representante da razão coletiva) e ao biopoder (“[...] aquele domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu o controle”¹⁴³), atuando como mecanismos constitutivos de todos os Estados, os quais revelam sua face mais cruel por meio do “[...] poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”¹⁴⁴, isto é, na “[...] capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é”¹⁴⁵. Tem-se, portanto, a necropolítica em toda a sua potência.

Desse modo, o terror pode estar em qualquer lugar, sob diferentes aspectos e muitas vezes até mesmo disfarçado de bondade. “Matar se torna um assunto de alta precisão”¹⁴⁶. Ninguém está a salvo, a luta pelo poder tornou o terror da atualidade um mal líquido, que está em todos os lugares, corroendo todas as estruturas e se fortalecendo cada vez mais:

[...] como todos os líquidos, tem a surpreendente capacidade de fluir em torno dos obstáculos que aparecem em seu caminho. Como outros líquidos, ele os inunda, encharca, impregna e frequentemente corrói e dissolve – absorvendo a solução em sua própria substância para fortalecer ainda mais o seu corpo. Além da escamoteação, essa capacidade torna a resistência ao mal líquido uma tarefa ainda mais formidável. Tendo impregnado o tecido da vida cotidiana e se entranhado em seu próprio cerne, o mal, quando (se) identificado, faz com que todos os modos de vida alternativos pareçam implausíveis, até irrealis; o veneno letal apresenta-se desonestamente como um antídoto emergencial para as agruras da vida.¹⁴⁷

Nesse sentido, diferente das guerras antigas, que visavam à conquista territorial, as guerras da modernidade visam apenas à submissão de suas vítimas, independentemente da violência, do terror e do mal causado¹⁴⁸.

¹⁴¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 7.

¹⁴² FOUCAULT *apud* MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 19.

¹⁴³ FOUCAULT, 1997 *apud* MBEMBE, 2018, p. 5-6.

¹⁴⁴ MBEMBE, 2018, p. 5.

¹⁴⁵ MBEMBE, 2018, p. 41.

¹⁴⁶ MBEMBE, 2018, p. 47.

¹⁴⁷ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Mal Líquido*: Vivendo num mundo sem alternativas. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 9.

¹⁴⁸ MBEMBE, 2018, p. 49-51.

As guerras modernas, ou da época da globalização, como afirma Bauman, visam muito mais à quebra de barreiras econômicas: “A intenção por trás da decisão de ir à guerra é abrir o território até então fechado para a circulação global de capital, dinheiro e mercadorias”¹⁴⁹, deixando claro o que realmente importa nesse tempo doente: o aumento do império do Mesmo às custas do sofrimento e, até mesmo, da vida do Outro.

E nas guerras travadas na modernidade, o poder sobre a vida e a humanidade do Outro já não é mais exclusividade do Estado, visto que milícias urbanas, exércitos privados, exércitos de senhores regionais, seguranças privadas, todos proclamam o direito de exercer a violência¹⁵⁰. Trata-se de verdadeiras máquinas de guerra que “[...] tornam-se rapidamente mecanismos predadores extremamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os proveem com apoio material e financeiro”¹⁵¹.

O terror contemporâneo tem como alvo as populações civis desarmadas e se dá através de massacres, de sítio urbano, de amputações físicas, de bombas, de armas de destruição não tripuladas, entre outras, mas que sempre tem como objetivo lembrar a população de que o terror está presente, de que a submissão é necessária e que não a acatar pode custar a própria vida e a vida dos seus. Nas palavras de Mbembe:

Viver sob a ocupação contemporânea é experimentar uma condição permanente de “viver na dor”: estruturas fortificadas, postos militares e bloqueios de estradas em todo lugar; construções que trazem à tona memórias dolorosas de humilhação, interrogatórios e espancamentos; toques de recolher que aprisionam centenas de milhares de pessoas em suas casas apertadas todas as noites do anoitecer ao amanhecer; soldados patrulhando as ruas escuras, assustados pelas próprias sombras; crianças cegas por balas de borracha; pais humilhados e espancados na frente de suas famílias; soldados urinando nas cercas, atirando nos tanques de água dos telhados só por diversão, repetindo slogans ofensivos, batendo nas portas frágeis de lata para assustar as crianças, confiscando papéis ou despejando lixo no meio de um bairro residencial; guardas de fronteira chutando uma banca de legumes ou fechando fronteiras sem motivo algum; ossos quebrados; tiroteios e fatalidades – um certo tipo de loucura.¹⁵²

Isso se deve, em grande parte, à lógica que a violência instala na sociedade. Como explicita Levinas, “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os

¹⁴⁹ BAUMAN, Zygmunt. Wars of the Globalization Era. In: *European Journal of Social Theory*, London, v. 4, n. 1, 2001, p. 16, tradução nossa.

¹⁵⁰ MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 53.

¹⁵¹ MBEMBE, 2018, p. 58.

¹⁵² MBEMBE, 2018, p. 68-69.

comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela)”¹⁵³. A guerra é em si a própria totalidade, onde nada pode permanecer fora, todos devem estar à disposição de seus comandos e comandantes, como escravos ou mesmo zumbis de um tempo doente.

É nesse sistema totalizado que a perversa lógica da guerra faz com que cada indivíduo se torne inimigo de todos os outros, fazendo com que o horror da violência e da morte do Outro se transforme em satisfação do sobrevivente¹⁵⁴. “É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único. E cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente”¹⁵⁵.

Entender o Outro como inimigo, eis uma faceta muito perversa da necropolítica. O Outro que não pode ser assimilado, conquistado, escravizado pelo Eu soberano, então torna-se inimigo, merecendo ser aniquilado para que não perturbe mais a tranquila solidão que o Eu construiu para si mesmo. Essa é, segundo Mbembe, uma das características da modernidade:

A percepção da existência do Outro como um atentado contra minha vida, como uma ameaça mortal ou perigo absoluto, cuja eliminação biofísica reforçaria meu potencial de vida e segurança, é este, penso eu, um dos muitos imaginários de soberania, característico tanto da primeira quanto da última modernidade.¹⁵⁶

A perversa lógica da guerra também leva à banalização da situação, fazendo com que os indivíduos se tornem indiferentes a tudo o que ocorre. Chega-se ao absurdo de, por muitas vezes, o assassino estar tão distantes de seus *alvos*, ou de suas vítimas, que nem mesmo vê o sangue que derrama e a miséria humana que provoca¹⁵⁷; sob a alegação de se estar cumprindo o seu dever, de estar fazendo um bem a sociedade, de a estar protegendo, facilmente se destrói a vida de um estranho, uma família, um bairro ou uma vila inteira¹⁵⁸.

¹⁵³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 8. Texto original em francês: “La face de l'être qui se montre dans la guerre, se fixe dans le concept de totalité qui domine la philosophie occidentale. Les individus s'y réduisent à des porteurs de forces qui les commandent à leur insu. Les individus empruntent à cette totalité leur sens (invisible en dehors de cette totalité)” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 6).

¹⁵⁴ CANETTI, 1995 *apud* MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 62.

¹⁵⁵ MBEMBE, 2018, p. 62.

¹⁵⁶ MBEMBE, 2018, p. 19-20.

¹⁵⁷ BAUMAN, Zygmunt. Wars of the Globalization Era. In: *European Journal of Social Theory*, London, v. 4, n. 1, 2001, p. 27.

¹⁵⁸ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral*: A perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 17.

As guerras contemporâneas não têm mais uma causa a ser defendida; matar, provocar terror e dor tornou-se uma profissão como qualquer outra, em que um *alvo* não é diferente do outro, em que todo o sentimento é deixado de lado, panorama no qual as considerações morais não fazem mais sentido, posto que a relevância da causa dificilmente é questionada, apenas cumpre-se o papel ao qual foi designado¹⁵⁹.

A *adiaforização*, termo utilizado por Zygmunt Bauman para descrever a perda da sensibilidade, a forma de agir indiferente e despreocupada das pessoas em relação a catástrofes e atos de crueldade, tornou-se intrínseca à sociedade contemporânea¹⁶⁰.

A violência e a guerra que visam à dominação econômica, à totalização dos indivíduos, que trazem à tona o biopoder e a necropolítica, deixam evidente que nem todos são importantes e merecem continuar vivos, pois não atendem aos critérios e desejos do poder, revelam o fracasso da cultura filosófica ocidental, em que o Outro é percebido e tratado como uma coisa à disposição dos caprichos do Eu. É nesse sentido que refletem Bauman e Donskis:

De quantas outras mortes e tragédias precisamos para recuperar nosso juízo? Qual deve ser para nós o custo de ativarmos essa sensibilidade? Há um dito popular afirmando que a morte de uma pessoa é uma tragédia, mas a de milhões se torna uma estatística. Infelizmente, isso é mais que verdadeiro. A luta entre nossa cegueira moral e nossa capacidade de enxergar outros indivíduos como seres éticos, e não como unidades estatísticas ou força de trabalho, é a luta entre nossos próprios poderes de associação e dissociação, compaixão e indiferença, esta última sendo um sinal de destrutividade moral e patologia social.¹⁶¹

Para Levinas, o encontro com o Outro é sempre a possibilidade de rompimento da totalidade em que o indivíduo vive e o encontro com sua própria humanidade. Porém, o que a violência revela é um *não* à ruptura da totalidade, um *não* ao encontro e à relação com o Outro, um *não* à humanidade e um *sim* à solidão, ao individualismo e ao egoísmo.

2.2.3 A pandemia de COVID-19

641.789.938 infecções no mundo.

6.623.547 pessoas mortas em decorrência do vírus.

¹⁵⁹ BAUMAN, Zygmunt. Wars of the Globalization Era. In: *European Journal of Social Theory*, London, v. 4, n. 1, 2001, p. 27.

¹⁶⁰ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 48-56.

¹⁶¹ BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Mal Líquido: Vivendo num mundo sem alternativas*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, p. 24.

Esses são os dados do dia 05 de dezembro de 2022¹⁶², mil dias após a Organização Mundial da Saúde declarar a pandemia de COVID-19, que teve início sob a forma de um surto de pneumonia na cidade de Wuhan, República Popular da China, no final do ano de 2019¹⁶³.

A partir de dezembro de 2019 o número de infecções na China aumentou e se espalhou pelo mundo, atingindo rapidamente os cinco continentes¹⁶⁴; a primeira morte em decorrência do vírus foi informada ainda nos primeiros dias de janeiro de 2020¹⁶⁵; a utilização de máscaras e a adoção de hábitos de prevenção tornaram-se a nova rotina; o isolamento social e as quarentenas fizeram com que o mundo, em pleno século XXI, no auge do processo aceleratório¹⁶⁶, parasse¹⁶⁷.

O vírus causador das infecções foi identificado. Tratava-se de um coronavírus que passou a ser denominado SARS-CoV-2, responsável por causar a doença COVID-19¹⁶⁸. Em 11 de março de 2020, com o vírus presente em 114 países, 118 mil infecções e 4.291 mortes, a Organização Mundial da Saúde declarou a COVID-19 uma pandemia¹⁶⁹.

Pandemia, palavra que significa em sua origem etimológica *todo (pan)* e *povo (demos)*, ou *todo o povo*, caracteriza, como no caso da COVID-19, a expansão geográfica de uma doença. Contudo, essa classificação, realizada pela Organização Mundial da Saúde, não leva em consideração uma perspectiva mais ampla, a qual pode ser observada nesse processo. A pandemia de COVID-19, além de todo o sofrimento e da luta pela vida que se mostram em sua superfície, faz emergir questões muito mais profundas da sociedade.

A pandemia é a representação da cultura ocidental sufocando a todos e a tudo. Ela traz à tona, entre outras questões, o individualismo, o egoísmo, o descaso com as questões ambientais, a desigualdade social, o medo, o terror, a violência, a idolatria, ou, dito de outra

¹⁶² WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard*. Dados referentes ao número de mortes e infecções pelo vírus na data de 05 dez. 2022. Genebra; WHO, 2021. Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 11 dez. 2022.

¹⁶³ WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *Timeline: WHO's COVID-19 response*. Genebra; WHO, c2022. Disponível em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/interactive-timeline#event-63>. Acesso em: 16 jan. 2022.

¹⁶⁴ Conforme boletim divulgado pela OMS, no final de fevereiro/2020 o vírus já estava presente nos cinco continentes (HÁ casos do novo coronavírus em 47 países dos cinco continentes. *In: Exame*, [s.l.], 28 fev. 2020).

¹⁶⁵ A primeira morte, em decorrência do que depois seria conhecida como COVID-19, foi relatada em 11/01/2020 pela República Popular da China (WHO, c2022).

¹⁶⁶ ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução: Rafael H. Silveira. Revisão técnica: João Lucas Tziminadis. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

¹⁶⁷ Em 23/01/2020, Wuhan, na República Popular da China, metrópole com 11 milhões de habitantes, foi a primeira cidade a decretar quarentena em decorrência do novo vírus (SANTIRSO, Jaime. Wuhan, uma cidade de 11 milhões de pessoas em quarentena contra a propagação do coronavírus. *El País*, Wuhan, 23 jan. 2020), situação que se espalhou por todo o mundo após alguns meses.

¹⁶⁸ HISTÓRICO da pandemia de COVID-19. *In: Organização Pan-Americana da Saúde*. Brasília, [2020?].

¹⁶⁹ ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde declara novo coronavírus uma pandemia. *In: ONU News*, [s.l.], 11 mar. 2020.

forma, o medo do Outro. Destarte, entende-se que não se trata apenas de uma pandemia, mas, sim, de uma *sindemia*.

A doença que fez o mundo parar, em pleno século XXI, é apenas um dos sintomas de uma sociedade doente, um dos sintomas dos males causados pela cultura ocidental. Sintoma que, nas palavras de Souza, pode ser entendido como: “[...] ‘pedaços (tomos) juntos (sin)’, ou, em uma interpretação mais sutil e empiricamente significativa, ‘conjunto de sinais ou dados de realidade que se configuram unidos em um todo indicativo de algo não imediatamente percebido’ [...]”¹⁷⁰. COVID-19 é o sintoma que vem à tona para fazer ver que a estrutura que estava posta, totalizada, intocável, primado da razão, nada mais era do que o próprio medo e o ódio ao Outro.

Sindemia foi o termo utilizado inicialmente por Merrill Singer para demonstrar a “[...] interconexão entre as epidemias de uso de drogas, violência urbana e casos de aids nos Estados Unidos no início da década de 1990”¹⁷¹. Nesse sentido, consiste na interação de doenças entre si e fatores sociais e ambientais, os quais promovem e potencializam os efeitos negativos da doença¹⁷².

Assim, sindemia, ao derivar das palavras sinergia e epidemia, indica a existência de epidemias que interagem entre si e, através dessa interação, se autopropulsionam. As sindemias surgem a partir de um conjunto de fatores, entre os quais se percebe a preponderância das questões social, política, econômica e ambiental, ou seja, fatores que se referem diretamente às condições e às formas de vida das populações. Esses fatores são:

Mudança das condições políticas e econômicas; mudança das condições ecológicas e ambientais; alteração demográfica e mudança de comportamentos sociais; tecnologia em rápido desenvolvimento; expansão dos padrões de globalização; adaptação microbiana contínua; medidas de proteção à saúde pública.¹⁷³

É na esteira do exposto que Horton afirma: “COVID-19 não é uma pandemia. É uma sindemia”¹⁷⁴, pois os agravantes sociais interferem e exacerbam os efeitos da doença. E segue o autor:

¹⁷⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. Pandemia como Sintoma. In: PONTEL, Evandro *et al.* (Org.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020b, p. 11.

¹⁷¹ BISPO JÚNIOR, José Patrício; SANTOS, Djanilson Barbosa dos. COVID-19 como sindemia: modelo teórico e fundamentos para a abordagem abrangente em saúde. In: *Cad Saúde Pública*, v. 37, n. 10, 08 out. 2021, p. 3.

¹⁷² SINGER, Merrill; BULLED, Nicola; OSTRACH, Bayla; MENDENHALL, Emily. Syndemics and the biosocial conception of health. In: *The Lancet*, v. 389, 04 mar. 2017, p. 941-950.

¹⁷³ Segundo SINGER; BULLED; OSTRACH; MENDENHALL, 2017, p. 946, tradução nossa.

¹⁷⁴ HORTON, Richard. Offline: COVID-19 is not a pandemic. In: *The Lancet*, v. 396, 26 set. 2020, p. 874, tradução nossa.

A consequência mais importante de ver o COVID-19 como uma sindemia é sublinhar suas origens sociais. A vulnerabilidade dos cidadãos mais velhos; comunidades étnicas negras, asiáticas e minoritárias; e trabalhadores-chave que geralmente são mal pagos com menos proteções de bem-estar apontam para uma verdade até agora pouco reconhecida – ou seja, não importa quão eficaz seja um tratamento ou uma vacina protetora, a busca de uma solução puramente biomédica para o COVID-19 falhará. A menos que os governos criem políticas e programas para reverter disparidades profundas, nossas sociedades nunca estarão realmente seguras contra o COVID-19.¹⁷⁵

“Não importa quão eficaz seja um tratamento ou uma vacina protetora, a busca de uma solução puramente biomédica para a COVID-19 falhará.”¹⁷⁶ Sim! Porque não se trata de uma questão apenas biológica. A COVID-19 é a representação de diversas epidemias interagindo, como consta na definição de M. Singer.

E essas epidemias são, em princípio, sociais, têm em suas origens a cultura ocidental, a cultura de violência e dominação, a cultura que prima pela liberdade em detrimento da responsabilidade, a cultura egóica. Essas epidemias são sintomas de uma sociedade que, por estar tão centrada em si mesma, não consegue ver o Outro e quando o vê, o vê apenas como um instrumento para si.

Mas a COVID-19 traz consigo, efetivamente, o fim do Século XX¹⁷⁷. Mostra-se como um divisor da história da humanidade, representando uma ruptura significativa, assim como a Primeira Grande Guerra foi para o século XX. Em outras palavras, com ela “Uma era chega ao fim”¹⁷⁸.

E se “uma era chega ao fim”, outra precisa iniciar. Cabe, agora, não a reconstrução do que já havia, mas a construção de algo novo, de relações diferentes, que tenham no Outro seu alicerce, não sua utilidade e dominação, ou seja, relações que percebam o Outro como legítima Alteridade, relações responsáveis que busquem a justiça. A construção de um caminho que possibilite o encontro com o verdadeiramente humano. E é à construção desse caminho que esta pesquisa se dedica a partir do próximo tópico.

¹⁷⁵ HORTON, Richard. Offline: COVID-19 is not a pandemic. In: *The Lancet*, v. 396, 26 set. 2020, p. 874, tradução nossa.

¹⁷⁶ HORTON, 2020, p. 874, tradução nossa.

¹⁷⁷ Diversos historiadores afirmam que a pandemia de COVID-19 representa, efetivamente, o fim do século XX e o início do século XXI (BIRMAN, Joel. *O trauma na pandemia do Coronavírus* [recurso eletrônico] Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020, p. 58; O MUNDO Pós-Pandemia com Lilia Schwarcz: Lições da história. Entrevista realizada por Mari Palma, Thais Herédia e Gabriela Prioli. Direção: Daniela Lima. [S. l.: s. n.], 2020).

¹⁷⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. Pandemia como Sintoma. In: PONTEL, Evandro *et al.* (Org.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020b, p. 12.

3 A CHEGADA DO OUTRO

Para fugir da dominação ontológica, é necessário algo que venha de fora e que não estabeleça possibilidades de totalização: “Uma tal situação é o brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem”¹⁷⁹.

A relação com o Outro é a única possibilidade de uma relação totalmente diferente da vivenciada pelo homem preso na cultura egoísta ocidental¹⁸⁰. É somente através do Outro, afirma E. Levinas, que o homem e o humano podem ser salvos. É por intermédio dessa relação, a relação social, que se dá o encontro com a justiça, a verdade, a humanidade, a Vida.

O Outro é o que *vem de fora*, o que, por meio da sua altura e nudez, interpela o Mesmo, paralisando o seu *poder de poder*, isto é, seu poder de dominação sobre tudo e todos, estabelecendo uma fissura na casca do Mesmo e, desse modo, permitindo a ele a abertura ao novo, ao estrangeiro.

Não matarás é o seu mandamento e o seu *logos*. Essa afirmação evidencia que o Outro revela o Infinito e, portanto, não entra na esfera do Mesmo, mas a extravasa¹⁸¹, ou seja, mantém-se absoluto na relação que estabelece com o Mesmo, interrompendo a prática de dominação da consciência solipsista¹⁸². Logo, *Não matarás* expressa a impotência do Mesmo sobre o Outro, a interrupção do seu *poder de poder* e marca o limite da finitude frente ao Infinito.

E essa resistência que o Outro impõe não se faz por meio da violência, pois tem uma estrutura positiva, ética, visto que se efetiva na linguagem, uma vez que o encontro com o Outro não tem o caráter de apanhá-lo, mas de respondê-lo¹⁸³. Dessa maneira, o Outro, ao paralisar os poderes do Mesmo, interrompe sua soberania para lhe apresentar um mandamento, a responsabilidade, contraposta à liberdade vivenciada pela filosofia e cultura ocidental, pois: “O humano só se oferece a uma relação que não é poder”¹⁸⁴.

É nessa senda que este capítulo apresenta a chegada do Outro como forma de resgatar o humano que há em cada indivíduo, quebrando com a tradição ocidental do retorno a si, do

¹⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 11. Texto original em francês: “Une telle situation est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance dans le visage d'autrui” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 9-10).

¹⁸⁰ LEVINAS, 2020, p. 187.

¹⁸¹ LEVINAS, 2020, p. 190.

¹⁸² LEVINAS, 2020, p. 189.

¹⁸³ LEVINAS, 2020, p. 191.

¹⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*: Ensaio sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 33. – Trata-se de citação do artigo *A Ontologia é Fundamental?*, originalmente publicado no ano de 1951.

egoísmo e tirania, e possibilitar um caminho para a construção de relações humanas sustentáveis.

Para tanto, o presente capítulo divide-se em nove momentos construídos a partir da obra representativa do segundo período literário de Emmanuel Levinas (anos 1952 a 1964), qual seja, *Totalidade e Infinito* (*Totalité et Infini* – 1961), e tem como objetivo apresentar a forma como o Outro chega e se relaciona com o Mesmo, mantendo sempre sua Alteridade.

O caminho construído neste capítulo parte da ideia do ser separado, fechado em si. Em um segundo momento, aprofunda-se a questão do Desejo por Outrem e a ideia de Infinito. Após, faz-se uma abordagem acerca da materialização do Infinito no Rosto do Outro e sua presença ética. Além disso, tematiza-se sobre a Linguagem como mandamento do Outro. A sétima seção apresenta a Chegada do Outro. A ideia da Fecundidade, como futuro/temporalidade, é exposta na oitava seção. E, por fim, o Terceiro, como terceira presença a se impor na relação Eu-Outro, é apresentado na nona seção.

3.1 Ser Separado

Emmanuel Levinas defende em sua obra *Totalidade e Infinito* a ética como metafísica, entendendo que metafísica é “[...] um movimento que parte de um mundo que nos é familiar [...] para um fora-de-si estrangeiro, para um além”¹⁸⁵. Esse movimento, portanto, exige dois seres absolutamente separados, que mesmo em relação permanecem absolutos¹⁸⁶.

Partindo dessa proposição inicial, esta seção tratará do ser separado, aquele plenamente satisfeito e realizado, absoluto, que pode, então, estabelecer uma relação com o Outro sem absorvê-lo, mantendo o intervalo da separação. E, para tanto, para que o ser possa se apresentar como absoluto na relação, segundo E. Levinas, são necessárias relações que delineiam a separação, as quais se produzem dentro do Mesmo e podem ser entendidas como *vida interior*¹⁸⁷ ou economia, são elas: fruição, trabalho, habitação/morada e corpo, como será explicitado adiante.

Fruição é *viver de...*, é gozo, é a independência da felicidade. Trata-se de um entendimento fenomenológico do mundo, mas que se distingue da fenomenologia husserliana

¹⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 19. Texto original em francês: “[...] un mouvement partant d'un monde qui nous est familier [...] vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 9-10).

¹⁸⁶ LEVINAS, 2020, p. 52.

¹⁸⁷ LEVINAS, 2020, p. 100.

e heideggeriana. Essa relação, no entendimento levinasiano, não tem a pretensão de tornar o Outro coisa ou utensílio, mas se constitui no alimento da vida¹⁸⁸, diz respeito ao *viver de...* e não *consciência de...*¹⁸⁹.

Na fruição, o mundo se apresenta ao Mesmo como um alimento, capaz de satisfazer suas necessidades e de nutri-lo. E o alimento não se reduz a comida, tudo é alimento: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc. ...”¹⁹⁰. Logo, o alimento, na fruição, é responsável pelo prazer de viver, pela felicidade. Nas palavras de Levinas:

O alimento, como meio de revigoração, é a transmutação do outro em Mesmo, que está na essência da fruição: uma energia diferente, reconhecida como outra, reconhecida [...] como sustentando o próprio acto que se dirige para ela, torna-se, na fruição, a minha energia, a minha força, eu. Todo o prazer é, neste sentido, alimentação. A fome é necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido precisamente, *viver de...* não é uma simples tomada de consciência do que preenche a vida. Esses conteúdos são vividos: alimentam a vida.¹⁹¹

Nesse aspecto, “Vivemos de atos – e do próprio ato de ser – tal como vivemos de ideias e sentimentos. Aquilo que faço e aquilo que sou é, ao mesmo tempo, aquilo de que vivo”¹⁹², como no caso do trabalho, em que os alimentos são necessários para a satisfação, mas para ter os alimentos é necessário o trabalho, que igualmente é um alimento, e para trabalhar é preciso estar alimentado e, por conseguinte, vivemos do trabalho, mas também se vive do trabalho¹⁹³.

¹⁸⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 100-101.

¹⁸⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 36.

¹⁹⁰ LEVINAS, 2020, p. 100. Texto original em francês: “Nous vivons de ‘bonne soupe’, d’air, de lumière, de spectacles, de travail, d’idées, de sommeil, etc ...” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infinité*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 112).

¹⁹¹ LEVINAS, 2020, p. 101, grifo do autor. Texto original em francês: “La nourriture, comme moyen de revigoration, est la transmutation de l’autre en Même, qui est dans l’essence de la jouissance: une énergie autre, reconnue comme autre, reconnue [...]comme soutenant l’acte même qui se dirige sur elle, devient, dans la jouissance, mon énergie, ma force, moi. Toute jouissance dans ce sens, est alimentation. La faim, est le besoin, la privation par excellence et, dans ce sens précisément, *vivre de ...* n’est pas une simple prise de conscience de ce qui remplit la vie. Ces contenus sont vécus: ils alimentent la vie” (LEVINAS, c1971, p. 113, grifo do autor).

¹⁹² LEVINAS, 2020, p. 103. Texto original em francês: “Nous vivons d’actes – et de l’acte même d’être, tout comme nous vivons d’idées et de sentiments. Ce que je fais et ce que je suis, est à la fois, ce *dont* je vis” (LEVINAS, c1971, p. 115-116, grifo do autor).

¹⁹³ LEVINAS, 2020, p. 102.

Assim, afirma Levinas: “A relação última é fruição, *felicidade*”¹⁹⁴, na qual felicidade exprime um ser realizado, satisfeito, com suas necessidades atendidas¹⁹⁵. As necessidades presumem falta de algo, mas algo que pode ser suprido, isto é, “[...] são um momento negativo necessário à felicidade e ao gozo”¹⁹⁶ e, por isso, geram uma dependência feliz, uma “[...] satisfação como um vazio que se preenche”¹⁹⁷, que se transmuda em soberania, em felicidade egoísta, em independência da felicidade¹⁹⁸. As necessidades surgem no momento da fome e pulsionam a busca pela satisfação, como explica Susin:

A felicidade necessita deste momento interno de ausência e de privação para criar o movimento “feliz” em direção ao alimento. O sentimento mesmo de privação é já sentido na sua ligação à plenitude, e já há uma antecipação do contentamento na fome mesma. O prazer já começa na fome, na falta, e se desenvolve a partir daí, na tensão e na ânsia que formam o arco à satisfação. As necessidades são este agulhão da felicidade, a inadequação mesma é fonte de prazer.¹⁹⁹

Destarte, fruição se traduz como “graça de viver”²⁰⁰, é o que torna o ser pacificado, soberano, como centro de um mundo que lhe proporciona prazer e felicidade. Nesse sentido, viver é *amor à vida*, amando seus conteúdos²⁰¹, sem controlá-los ou dominá-los, mas se nutrindo deles. Portanto, resume Levinas:

Na fruição, sou absolutamente para mim. Egoísta sem referência a outrem, sou sozinho sem solidão, inocentemente egoísta e só. Não contra os outros, não “quanto a mim” – mas inteiramente surdo a outrem, fora de toda a comunicação e de toda a recusa de comunicar, sem ouvidos, como barriga esfomeada.²⁰²

¹⁹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 103, grifo do autor. Texto original em francês: “La relation dernière est jouissance, bonheur” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 116, grifo do autor).

¹⁹⁵ Cabe ressaltar que E. Levinas, em sua filosofia, estabelece uma importante diferença entre necessidade e Desejo, como será apresentado na seção 3.2.

¹⁹⁶ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 38.

¹⁹⁷ LEVINAS, 2020, p. 105. Texto original em francês: “[...] satisfaction comme un vide qui se comble” (LEVINAS, c1971, p. 118).

¹⁹⁸ LEVINAS, 2020, p. 105.

¹⁹⁹ SUSIN, 1984, p. 38.

²⁰⁰ SUSIN, 1984, p. 38.

²⁰¹ LEVINAS, 2020, p. 102; SUSIN, 1984, p. 38-39.

²⁰² LEVINAS, 2020, p. 126. Texto original em francês: “Dans la jouissance, je suis absolument pour moi. Egoïste sans référence à autrui – je suis seul sans solitude, innocemment égoïste et seul. Pas contre les autres, pas ‘quant à moi’ – mais entièrement sourd à autrui, en dehors de toute communication et de tout refus de communiquer – sans oreilles comme ventre affamé” (LEVINAS, c1971, p. 142).

Nessa linha, Levinas trata do trabalho como necessário também ao processo de individuação do ser separado a fim de atenuar a angústia que o amanhã apresenta, pois “[...] o ‘viver de’ não é suficiente para garantir a *ipseidade* do *ser separado*. No ‘viver de’ como viver somente de gozar, há sempre o perigo do ente feliz ser de novo ‘absorvido pelo elemental’ do ser”²⁰³.

É por meio do trabalho que o ser separado domina “[...] a incerteza do futuro e a sua insegurança [...]”²⁰⁴, instaurando a posse e, assim, a independência econômica. Mas, para tanto, “[...] o ser separado deve poder recolher-se e ter representações. O *recolhimento* e a *representação* produzem-se concretamente como *habitação numa morada* ou numa Casa”²⁰⁵. Nesse sentido, o ser separado, a individuação em si, só pode ser concebido através da interioridade. E a interioridade se constrói por meio da casa, como explica Levinas:

A felicidade é um princípio de individuação, mas a individuação em si só se concebe a partir do interior, pela interioridade. Na felicidade da fruição, joga-se a individuação, a autoperpersonificação, a substancialização e a independência de si próprio, esquecimento das profundidades infinitas do passado e do instinto que as resume. A fruição é a própria produção de um ser que *nasce*, que rompe a eternidade tranquila da sua existência seminal ou uterina, para se encerrar numa pessoa, que, vivendo do mundo, vive em sua casa.²⁰⁶

A habitação ou a Casa é, nessa perspectiva, o ambiente em que o indivíduo pode se recolher, “Serve para o abrigar das intempéries, para o esconder dos inimigos e dos importunos [...] ocupa um lugar privilegiado”²⁰⁷, é onde ocorre o começo da atividade humana. É a partir desse recolhimento que a habitação ganha significação de morada²⁰⁸. Levinas apresenta a Casa como o feminino, como o acolhimento que é capaz de possibilitar ao indivíduo a saída do Ser; então, tem-se o feminino como primeira alteridade a interpelar o Mesmo. Para poder sair do

²⁰³ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 242, grifo do autor.

²⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 143. Texto original em francês: “[...] l'incertitude de l'avenir et son insécurité [...]” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 160).

²⁰⁵ LEVINAS, 2020, p. 143, grifo do autor. Texto original em francês: “[...] l'être séparé doit pouvoir se recueillir et avoir des représentations. Le *recueillement* et la *représentation* se produisent concrètement comme *habitation dans une demeure* ou une Maison” (LEVINAS, c1971, p. 161, grifo do autor).

²⁰⁶ LEVINAS, 2020, p. 140, grifo do autor. Texto original em francês: “Le bonheur est un principe d'individuation, mais l'individuation en soi ne se conçoit que de l'intérieur, par l'intériorité. Dans le bonheur de la jouissance, se joue l'individuation, l'autoperpersonification, la substantialisation et l'indépendance du soi, oubli des profondeurs infinies du passé et de l'instinct qui les résume. La jouissance est la production même d'un être qui *naît*, qui rompt l'éternité tranquille de son existence séminale ou utérine pour s'enfermer en une personne, laquelle, vivant du monde, vit chez soi” (LEVINAS, c1971, p. 157, grifo do autor).

²⁰⁷ LEVINAS, 2020, p. 144. Texto original em francês: “Elle sert à l'abriter des intempéries, à le cacher aux ennemis ou aux importuns [...] occupe une place privilégiée” (LEVINAS, c1971, p. 162).

²⁰⁸ LEVINAS, 2020, p. 146.

universo do Mesmo, no qual tudo é gozo e satisfação, para que o Eu possa sair desse mundo frio e racional do masculino, é necessário um *surplus*, e esse *surplus* é o feminino²⁰⁹.

O feminino representa e proporciona ao Mesmo, nesse processo de reencontro e saída, um lugar de repouso e fortalecimento, um lugar onde possa recolher-se²¹⁰, mas também ser acolhido, onde possa reerguer-se para ser alguém, por meio de suporte, doçura, apoio e carinho²¹¹.

E o Outro, cuja presença é discretamente uma ausência e a partir da qual se realiza o acolhimento hospitaleiro por excelência que descreve o campo da intimidade, é a Mulher. A mulher é a condição de recolhimento, da interioridade da Casa e da habitação.²¹²

Logo, o feminino, a mulher, é a primeira forma de alteridade que vem ao encontro do Eu, e não o faz na dimensão de altura do rosto, mas através do *tu* da familiaridade, por meio de uma linguagem sem ensino, silenciosa, um entendimento sem palavras, uma expressão no segredo²¹³.

O feminino é uma presença reservada que se revela e se retira, não se instala e não se anula, mas que permite espaço para que o Mesmo possa ser e possa despertar para a capacidade de acolher sem possuir²¹⁴. Nesse sentido, Susin entende que, em Levinas:

O *eu* é ‘em si’ (en-soi) estando ‘em sua casa’ (chez soi). O mundo se estende do outro lado da porta, e a porta é um abismo de separação. A casa é o paradoxo de um espaço interior [...] O homem vai, pois, ao mundo a partir da casa, e o mundo é o mundo em torno à casa. Este ponto de referência não deixa o *eu* se perder na imensidão anônima do mundo.²¹⁵

Seguindo sua explicitação, Levinas afirma que: “Estar em sua casa, [...] viver de...,

²⁰⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 56, grifo do autor.

²¹⁰ SUSIN, 1984, p. 56.

²¹¹ PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 88.

²¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 147-148. Texto original em francês: “Et l'Autre dont la présence est discrètement une absence et à partir de laquelle s'accomplit l'accueil hospitalier par excellence qui décrit le champ de l'intimité, est la Femme. La femme est la condition du recueillement, de l'intériorité de la Maison et de l'habitation” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 166).

²¹³ LEVINAS, 2020, p. 148.

²¹⁴ RIBEIRO, Luciane Martins. *A Subjetividade e o Outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015, p. 59-61.

²¹⁵ SUSIN, 1984, p. 54, grifo do autor.

concretiza-se na existência corporal”²¹⁶, trazendo a ideia de corpo como “[...] o próprio regime sob o qual se exerce a separação, o ‘como’ dessa separação [...]”²¹⁷, e estabelecendo uma ligação entre morada e corpo, onde eles coincidem:

[...] o corpo é de facto a *maneira* como um ser, nem especial, nem estranho à extensão geométrica ou física, existe separadamente. É o regime da separação. O *algures* da morada produz-se como um acontecimento original em relação ao qual (e não inversamente) deve compreender-se o do desdobramento da extensão físico-geométrica.²¹⁸

É o corpo que possibilita ao ser separado o tatear (através da mão), o trabalho, o apoderar-se do mundo. Portanto, temos que a fruição é o início do processo de individuação do ser, e a morada, o corpo e o trabalho são a afirmação da separação.

E o ser separado, plenamente satisfeito e realizado, como dito no início desta seção, é o único que pode estabelecer uma relação metafísica com o Outro, pois, ausente de carências e necessidades, consegue realizar o movimento de transcendência. Contudo,

[...] é necessário que tal encerramento não impeça a saída para fora da interioridade, para que a exterioridade possa falar-lhe, revelar-se-lhe, num movimento imprevisível que o isolamento do ser separado não poderia suscitar por simples contraste. É preciso, pois, que no ser separado a porta sobre o exterior esteja a um tempo aberta e fechada.²¹⁹

Isto é, ser separado é a possibilidade de fechar-se em seu egoísmo ou de abrir-se ao Outro. É da essência da separação que essas duas possibilidades existam²²⁰. Dessa maneira, caberá ao Eu a escolha entre o isolamento ou a hospitalidade. E essa escolha passa pelo Desejo do Outro, único capaz de fazer com que o Mesmo rejeite a liberdade e opte pela responsabilidade:

²¹⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 158. Texto original em francês: “Etre chez soi [...] vivre de... se concrétise dans l'existence corporelle” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 177).

²¹⁷ LEVINAS, 2020, p. 156. Texto original em francês: “[...] le régime même sous lequel s'exerce la séparation, comme le ‘comment’ de cette séparation [...]” (LEVINAS, c1971, p. 176).

²¹⁸ LEVINAS, 2020, p. 162, grifo do autor. Texto original em francês: “[...] le corps est en fait la façon dont un être, ni spatial, ni étranger à l'étendue géométrique ou physique, existe séparément. Il est le régime de la séparation. Le *quelque part* de la demeure se produit comme un événement originel par rapport auquel (et non pas inversement) doit se comprendre celui du déploiement de l'étendue physico-géométrique” (LEVINAS, c1971, p. 182).

²¹⁹ LEVINAS, 2020, p. 141. Texto original em francês: “[...] il faut que cette fermeture n'interdise pas la sortie hors de l'intériorité, pour que l'extériorité puisse lui parler, se révéler à lui, dans un mouvement imprévisible que ne saurait susciter, par simple contraste, l'isolement de l'être séparé. Il faut donc que dans l'être séparé, la porte sur l'extérieur soit à la fois ouverte et fermée” (LEVINAS, c1971, p. 159).

²²⁰ LEVINAS, 2020, p. 166-167.

Mas para que eu possa libertar-me da própria posse que o acolhimento da Casa instaura, para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. Só assim poderia situar-me absolutamente acima do meu comprometimento no não-eu. Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão. Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto. Só pode contestar a minha posse porque me aborda, não a partir de fora, mas de cima.²²¹

3.2 Desejo do Infinito

Ponto essencial para a compreensão da filosofia de E. Levinas é a distinção entre Necessidade e Desejo. A Necessidade está conectada à economia de Ser, a qual remete sempre a uma falta, a um vazio, os quais sempre podem ser supridos e que, por isso, torna o indivíduo sempre dependente de algo externo a si. Nas palavras do filósofo: “A necessidade atesta o vazio e a falta no necessitado, a sua dependência em relação ao exterior, a insuficiência do ser necessitado, precisamente porque não possui de todo o seu ser e, por conseguinte, não está *separado* em rigor de termos”²²².

Já o Desejo, não revela uma dependência, ao contrário, é resultado de um indivíduo inteiro que deseja o que está além de si, de seus poderes, é direcionado a algo que não pode ser possuído, algo de que quanto mais se tem, mais se precisa. Nesse sentido, “O Desejo é desejo do absolutamente Outro. 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 [...]”²²³.

Desejo é o único que pode fundar uma ordem capaz de formar verdadeiramente uma sociedade²²⁴, pois é capaz de estabelecer uma relação que “[...] não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam.

²²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 164, grifo do autor. Texto original em francês: “Mais pour que je puisse me libérer de la possession même qu’instaure l’accueil de la Maison, pour que je puisse voir les choses en elles-mêmes, c’est-à-dire me les représenter, refuser et la jouissance et la possession, il faut que je sache *donner* ce que je possède. Ainsi seulement, je pourrais me situer absolument au-dessus de mon engagement dans le non-moi. Mais pour cela il faut que je rencontre le visage indiscret d’Autrui qui me mette en question. Autrui – absolument autre – paralyse la possession qu’il conteste par son épiphanie dans le visage. Il ne peut contester ma possession que parce qu’il m’aborde, non pas du dehors, mais de haut” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 185, grifo do autor).

²²² LEVINAS, 2020, p. 93, grifo do autor. Texto original em francês: “Le besoin atteste le vide et le manque dans le besogneux, sa dépendance à l’égard de l’extérieur, l’insuffisance de l’être besogneux, précisément parce qu’il ne possède pas entièrement son être et qui, par conséquent, n’est pas à proprement parler, *séparé*” (LEVINAS, c1971, p. 105, grifo do autor).

²²³ LEVINAS, 2020, p. 20-21. Texto original em francês: “Le Désir est désir de l’absolument Autre. En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par-delà les satisfactions [...]” (LEVINAS, c1971, p. 23).

²²⁴ LEVINAS, 2020, p. 94.

Tal relação é Desejo, vida de seres chegados à posse de si próprios”²²⁵. Portanto, Necessidade e Desejo se diferenciam porque enquanto uma incorpora-se à subjetividade, o outro mantém sua alteridade intacta:

O Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo 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; o desejo 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. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro.²²⁶

Desejo não é nostalgia, não é um querer voltar para algum lugar, não é uma lembrança. O Desejo metafísico se difere das necessidades por não poder ser satisfeito e, conseqüentemente, tende para o que está além, “[...] é a *esperança de não esperar a completude*”²²⁷:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não asseta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer. Fala-se de ânimo leve de desejos satisfeitos ou de necessidades sexuais ou, ainda, de necessidades morais e religiosas. O próprio amor é assim considerado como a satisfação de uma fome sublime. Se tal linguagem é possível, é porque a maioria dos nossos desejos não são puros e o amor também não. Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção –

²²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 94. Texto original em francês: “[...] ne relie pas des termes qui se complètent et qui, par conséquent, se manquent réciproquement, mais des termes qui se suffisent. Cette relation est Désir, vie d'êtres arrivés à la possession de soi” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 106).

²²⁶ LEVINAS, 2020, p. 19-20, grifo do autor. Texto original em francês: “L'Autre métaphysiquement désiré n'est pas 'autre' comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce 'je', cet 'autre'. De ces réalités, je peux “me repaître” et, dans une très large mesure, me satisfaire, comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même, leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre*. L'analyse habituelle du désir ne saurait avoir raison de sa singulière prétention. A la base du désir communément interprété, se trouverait le besoin; le désir marquerait un être indigent et incomplet ou déchu de sa grandeur passée. Il coïnciderait avec la conscience de ce qui a été perdu. Il serait essentiellement nostalgie, mal du retour. Mais ainsi il ne soupçonnerait même pas ce qui est le véritablement autre” (LEVINAS, c1971, p. 21-22, grifo do autor).

²²⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 127, grifo do autor.

deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o acumula, antes lhe abre o apetite.²²⁸

Isso porque o Desejo metafísico é a ideia do Infinito, isto é, o *Infinito em nós*. Esse Desejo que não se completa é a ideia do Infinito no finito, é o mais no menos, é o que garante a separação do Mesmo e do Outro na relação. Desejo é o “[...] pensamento que em todos os momentos, *pensa mais do que pensa*”²²⁹.

Destarte, Levinas entende ser possível inaugurar “[...] uma sociedade acima da totalidade”²³⁰, por meio de relações que não se apropriem, nem dominem, nem esqueçam do Outro, mas que abram um caminho para fora do ser²³¹, relação essa a qual denomina *religião*²³².

Nessa senda, o Desejo revela o fim do pensamento solitário (econômico) e o início de uma nova experiência²³³. Essa experiência é a chegada do novo, do transcendente, do estrangeiro, do Infinito, que se dá na presença do Outro, como afirma Susin:

A criatura necessita, pois, para não ser vítima do argumento ontológico – absorvendo ou sendo absorvida num mau infinito – de uma revelação que venha *de fora*, que não seja simplesmente ideia.

A revelação vem do outro: um *eu* separado que se põe em relação com uma alteridade também absolutamente separada absolvendo-se de qualquer totalização – uma relação entre absolutos [...].²³⁴

E nas palavras de Levinas:

“A verdadeira vida está ausente.” Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se nesse alibi. Está voltada para o “outro lado”, para o “doutro modo”, para o “outro”. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece,

²²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 20. Texto original em francês: “Le désir métaphysique n'aspire pas au retour, car il est désir d'un pays où nous ne naquîmes point. D'un pays étranger à toute nature, qui n'a pas été notre patrie et où nous ne nous transporterons jamais. Le désir métaphysique ne repose sur aucune parenté préalable. Désir qu'on ne saurait satisfaire. Car on parle à la légère de désirs satisfaits ou de besoins sexuels ou, encore, de besoins moraux et religieux. L'amour, lui-même, est ainsi considéré comme la satisfaction d'une faim sublime. Si ce langage est possible, c'est que la plupart de nos désirs ne sont pas purs et l'amour non plus. Les désirs que l'on peut satisfaire, ne ressemblent au désir métaphysique que dans les déceptions de la satisfaction ou dans l'exaspération de la nonsatisfaction et du désir, qui constitue la volupté même. Le désir métaphysique a une autre intention – il désire l'au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 22).

²²⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 212, grifo do autor.

²³⁰ LEVINAS, 2020, p. 95. Texto original em francês: “[...] au-dessus de la totalité une société” (LEVINAS, c1971, p. 107).

²³¹ LEVINAS, 2020, p. 95.

²³² LEVINAS, 2020, p. 95.

²³³ LEVINAS, 2020, p. 37.

²³⁴ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 224, grifo do autor.

de facto, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar – sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda –, de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além.²³⁵

O Desejo é a superação das necessidades que tornam o indivíduo dependente do exterior, isto é, a possibilidade de uma vida acima da totalidade. Nesse sentido, o Desejo consiste em uma outra alternativa ao indivíduo, quando o Infinito deixa-se desejar e também deseja resposta²³⁶. Desejo é, portanto, liberdade, pois dá-se ao indivíduo que não mais se encontra preso às necessidades, mas é o início da ideia de responsabilidade pelo Outro.

A liberdade, por sua vez, está ligada à ideia da criação *ex nihilo* (do latim *do nada*), ou seja, à ideia da criação do indivíduo a partir do nada, evidenciando que Desejo não é saudade de uma terra ou de um momento vivido, mas sim Desejo do que está além de si-mesmo.

Mas a ordem do Desejo – da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade – afirma-se através da ideia da criação *ex nihilo*. Desvanece-se então o plano do ser necessitado, ávido dos seus complementos, e instaura-se a possibilidade de uma existência sabática em que a existência suspende as necessidades da existência. Com efeito, um ente só é ente na medida em que é livre, ou seja, fora do sistema que supõe dependência.²³⁷

A responsabilidade surge na exigência de resposta que o Infinito, ou o Outro, apresenta. “Essa perspectiva permite compreender que o desejo pelo outro se dê, ao mesmo tempo, como uma interrupção sem violência da preocupação do ‘eu’ pelo seu bem, para sacrificar-se pelo bem do outro”²³⁸, visto que o “Infinito abre a ordem do Bem”²³⁹ e o *Desejo é bondade*²⁴⁰. Nos dias atuais, pode-se dizer que o Desejo se apresenta “[...] como uma reserva de coragem contra

²³⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 19. Texto original em francês: “‘La vraie vie est absente.’ Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l’‘ailleurs’, et l’‘autrement’, et l’‘autre’. Sous la forme la plus générale qu’elle a revêtu dans l’histoire de la pensée, elle apparaît, en effet, comme un mouvement partant d’un monde qui nous est familier – quelles que soient les terres encore inconnues qui le bordent ou qu’il cache – d’un ‘chez soi’ que nous habitons, vers un hors-de-soi étranger, vers un là-bas.” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 21).

²³⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 125.

²³⁷ LEVINAS, 2020, p. 95, grifo do autor. Texto original em francês: “Mais l’ordre du Désir – de la relation entre étrangers qui ne se manquent pas les uns aux autres, – du désir dans sa positivité – s’affirme à travers l’idée de la création ex-nihilo. Alors s’évanouit le plan de l’être besogneux, avide de ses compléments et s’inaugure la possibilité d’une existence sabbatique où l’existence suspend les nécessités de l’existence. En effet, un étant n’est étant que dans la mesure où il est libre, c’est-à-dire en dehors du système qui suppose dépendance” (LEVINAS, c1971, p. 107).

²³⁸ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 234.

²³⁹ LEVINAS, 2020, p. 95. Texto original em francês: “L’infini s’ouvre l’ordre du Bien” (LEVINAS, c1971, p. 107).

²⁴⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 213.

a desesperança anestésica dos ‘últimos tempos’ da história – a qual bem se exemplifica na sujeição diária à mediocridade do dia-a-dia”²⁴¹. Segundo Levinas:

Louca aspiração ao invisível quando uma experiência pungente do humano ensina, no século XX, que os pensamentos dos homens são conduzidos pelas necessidades, as quais explicam sociedade e história; que a fome e o medo podem vencer toda a resistência humana e toda a liberdade. Não se trata de duvidar da miséria humana – do domínio que as coisas e os maus exercem sobre o homem – da animalidade. Mas ser homem é saber que é assim. A liberdade consiste em saber que a liberdade está em perigo. Mas saber ou ter consciência é ter tempo para evitar e prevenir o momento da inumanidade. É o adiamento perpétuo da hora da traição – ínfima diferença entre o homem e o não-homem – que supõe o desinteresse da bondade, o desejo do absolutamente Outro ou a nobreza, a dimensão da metafísica.²⁴²

E. Levinas conclui, então, que a inumanidade presente no século XX é fruto do interesse do indivíduo apenas por suprir suas necessidades, havendo um desinteresse pelo *desejo do absolutamente Outro*, Outro enquanto Infinito, e, Desejo como sua ideia no ser²⁴³. É sobre essa explicitação, o Infinito e a sua ideia, que a próxima seção tratará.

3.3 O Infinito e sua Ideia

A forma como uma sociedade concebe o conceito de infinito diz muito a respeito dela, pois essa concepção afeta e sustenta sua cultura, sua história e sua temporalidade²⁴⁴. Fato é que as sociedades ocidentais vivem hoje sob a égide do pensamento totalizante, tendo como referência para infinito o pensamento de G. W. F. Hegel, segundo o qual o infinito se equipara ao todo, e por isso, abarca tudo, nada restando além dele.

²⁴¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 129.

²⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 21. Texto original em francês: “Folle prétention à l’invisible alors qu’une expérience aiguë de l’humain enseigne, au vingtième siècle, que les pensées des hommes sont portées par les besoins, lesquels expliquent société et histoire; que la faim et la peur peuvent avoir raison de toute résistance humaine et de toute liberté. De cette misère humaine – de cet empire que les choses et les méchants exercent sur l’homme – de cette animalité – il ne s’agit pas de douter. Mais être homme, c’est savoir qu’il en est ainsi. La liberté consiste à savoir que la liberté est en péril. Mais savoir ou avoir conscience, c’est avoir du temps pour éviter et prévenir l’instant de l’inhumanité. C’est cet ajournement perpétuel de l’heure de la trahison – infime différence entre l’homme et le nonhomme – qui suppose le désintéressement de la bonté, le désir de l’absolument Autre ou la noblesse, la dimension de la métaphysique” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 23-24).

²⁴³ Sobre esse tema ver BORTOLANZA, Marina. A Teoria da Necessidade em Emmanuel Levinas. In: ROSA, Brandon Jahel da, ALVES, Eduardo, CHIODELLI, Taís Regina (Org.). *XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS: filosofia contemporânea I*. v. 2 [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. p. 209-221.

²⁴⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 67.

Ao apresentar sua tese sobre o Infinito, E. Levinas propõe uma nova forma de entendimento e, por consequência, uma nova forma de viver. O filósofo entende que o Infinito chega ao Mesmo através do Outro, na sua impossibilidade de ser abarcado, rompendo a totalidade que lhe envolve e apresentando-lhe uma nova possibilidade de experiência, como será explicitado nesta seção.

Levinas apresenta suas primeiras lições sobre o Infinito no artigo publicado no ano de 1957, intitulado *La Philosophie et l'Idée de l'Infini*²⁴⁵, e esse conceito influenciará todas as suas obras filosóficas posteriores. A estrutura do pensamento levinasiano sobre o Infinito parte dos estudos de René Descartes, em especial na sua Meditação Terceira, a qual trata da existência de Deus, em que o filósofo dos séculos XVI e XVII afirma que Deus, substância infinita, existe, pois só assim é possível compreender como poderia uma substância finita e imperfeita (um eu pensante) pensar uma ideia infinita e perfeita, senão pelo fato dessa ideia do infinito ter sido colocada nele por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita²⁴⁶.

Contudo, Levinas assevera que: “[...] a análise cartesiana da ideia do infinito que, da maneira mais característica, esboça uma estrutura de que apenas queremos conservar, aliás, o *desenho formal*”²⁴⁷. Esse desenho formal que o filósofo deseja conservar trata-se da separação radical entre o Mesmo e o Outro, separação essa que já se apresentava em Platão e que Descartes mantém, contrário aos filósofos modernos. Nesse sentido, Levinas entende que “[...] o infinito é o absolutamente outro”²⁴⁸, separado e que não se deixa abarcar pelo Mesmo, que vem de fora, o Estrangeiro, e que traz o novo, como explica Souza:

*Porque o Infinito é mais do que uma idéia, não é de-terminado, de-finido no mundo dos conceitos e termos, das idéias e das categorias; a “ruptura” da totalidade é condicionada pelo surgimento de um outro “conteúdo” de realidade, que não se refugia na proteção da subjetividade pensante necessariamente solipsista.*²⁴⁹

²⁴⁵ Artigo publicado originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, nº 3, e agregado a reimpressão da obra *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967.

²⁴⁶ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016, p. 67-68; SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do Infinito: A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005, p. 106 *et seq.*

²⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 209, grifo do autor.

²⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 36. Texto original em francês: “[...] l'infini est l'absolument autre” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 41).

²⁴⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 90, grifo do autor.

E a separação radical entre o Mesmo e o Outro só pode se dar, por conseguinte, pela mediação da *ideia do Infinito*, que chega ao Mesmo *de fora*, através do Outro, e que permite estabelecer uma relação entre dois absolutos, sem que haja dominação ou posse de uma das partes, como explica Levinas:

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 facto 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, numa relação chamada “ideia do infinito”.²⁵⁰

Isto é, o “Infinito é característica própria de um ser transcendente [...]”²⁵¹ e não pode ser contido no finito (no Mesmo), restando apenas, no Mesmo, sua ideia, a *ideia do Infinito*. Isso porque “[...] a ideia do infinito tem de excepcional o facto do seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia [...]”²⁵², ou seja, o Infinito é o único conteúdo que não cabe na sua ideia, seu conteúdo ultrapassa seu envoltório, garantindo, assim, a separação entre o Mesmo e o Outro. Nas palavras do filósofo de Kaunas:

Em Descartes, o eu que pensa mantém uma relação com o Infinito. Essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito –, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a ideia do Infinito em nós.²⁵³

Nesse sentido, conclui Levinas: “A ideia de infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi *posta* em nós. Não é reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo”²⁵⁴.

²⁵⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 36. Texto original em francês: “Cette relation du Même avec l'Autre, sans que la transcendence de la relation coupe les liens qu'implique une relation, mais sans que ces liens unissent en un Tout le Même et l'Autre, est fixée, en effet, dans la situation décrite par Descartes où le ‘je pense’ entretient avec l'Infini qu'il ne peut aucunement contenir et dont il est séparé, une relation appelée ‘idée de l'infini’” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 40).

²⁵¹ LEVINAS, 2020, p. 36. Texto original em francês: “L'infini est le propre d'un être transcendant en tant que transcendant [...]” (LEVINAS, c1971, p. 41).

²⁵² LEVINAS, 2020, p. 36, grifo do autor. Texto original em francês: “[...] l'idée de l'infini a ceci d'exceptionnel que son *ideatum* dépasse son idée [...]” (LEVINAS, c1971, p. 40, grifo do autor).

²⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 209.

²⁵⁴ LÉVINAS, 1997, p. 209, grifo do autor.

Tem-se, então, que a ideia do infinito “[...] visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente, o Infinito”²⁵⁵, posto que é a última ideia, que faz com que o Eu *pense mais do que pensa*, pense além do possível, além da Totalidade, é uma ideia de superação, que vai para além de si mesma, possibilitando ao Mesmo a saída de si e a abertura para uma nova experiência²⁵⁶.

Trata-se de uma relação que se estabelece sem tocar, sem apropriações. A metafísica, no sentido levinasiano, permite uma relação em essência, já que a “sua *maneira* não é acto, mas relação social”²⁵⁷, uma experiência por excelência²⁵⁸. Logo, pode-se observar a principal distinção entre a ideia de totalidade e a ideia do infinito: “[...] a primeira é puramente teórica, a outra é moral”²⁵⁹.

Tendo a ideia do Infinito, é possível ao Mesmo medir-se e comparar-se ao Infinito e, portanto, perceber sua finitude, ou imperfeição, nos termos de Descartes. Nessa direção, a “ideia do perfeito não é ideia, mas desejo. É o acolhimento de Outrem, o começo da consciência moral, que põe em questão a minha liberdade”²⁶⁰. E o acolhimento da *ideia do Infinito* pelo Mesmo se dá através do Discurso: “Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em 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”²⁶¹.

Contudo, e por fim, cabe salientar que Descartes, ainda na *Meditação Terceira*, possibilita o entendimento de que o Infinito pode ser reduzido ao Eu pensante, ou seja, totalizado²⁶². Nesse ponto, o pensamento de Descartes e Levinas se afastam, tendo em vista

²⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 209.

²⁵⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 85.

²⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 99, grifo do autor. Texto original em francês: “Sa *manière* n'est pas acte, mais relation sociale” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 111, grifo do autor).

²⁵⁸ LEVINAS, 2020, p. 99.

²⁵⁹ LEVINAS, 2020, p. 73. Texto original em francês: “[...] la première est purement théorique, l'autre est morale” (LEVINAS, c1971, p. 82).

²⁶⁰ LEVINAS, 2020, p. 73. Sobre Desejo, ver seção 3.2; sobre Consciência moral, ver seção 4.1. Texto original em francês: “idée du parfait n'est pas idée, mais désir. C'est l'accueil d'Autrui, le commencement de la conscience morale, qui met en question ma liberté” (LEVINAS, c1971, p. 82).

²⁶¹ LEVINAS, 2020, p. 38, grifo do autor. Sobre Linguagem, ver seção 3.6. Texto original em francês: “Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc *recevoir* d'Autrui au-delà de la capacité du Moi; ce qui signifie exactement: avoir l'idée de l'infini” (LEVINAS, c1971, p. 43).

²⁶² DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016, p. 69.

novamente a possibilidade de apreensão do Outro pelo Mesmo, sob a forma de uma ideia, uma contemplação ou um saber²⁶³.

A fim de se distanciar desse pensamento totalizante, Levinas associa a ideia do Infinito ao *Rosto do Outro*. Nas palavras do filósofo: “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de facto, rosto”²⁶⁴. É sobre esse tema que a próxima seção tratará.

3.4 O Rosto

A situação em que a totalidade se quebra, diz E. Levinas, “[...] é o brilho da exterioridade ou da transcendência no *rosto de Outrem*”²⁶⁵, isso porque o Rosto é a concreção do *Infinito*, como será abordado neste tópico²⁶⁶.

Ao tratar sobre o Rosto na obra *Totalidade e Infinito*, E. Levinas inicia questionando: “O rosto não será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível?”²⁶⁷, e segue realizando uma crítica a fenomenologia tradicional, de Kant a Heidegger, entendendo-a como restrita, que não possibilita que algo seja de fato experienciado. Afirma ele: “A alteridade total, graças à qual um ser não se refere à fruição e se apresenta a partir de si, não brilha na *forma* das coisas pela qual elas se abrem a nós porque, sob a forma, as coisas escondem-se. A superfície pode transformar-se em interior [...]”²⁶⁸.

²⁶³ Conforme SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do Infinito: A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005, p. 106 *et seq.*; RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 255.

²⁶⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 38, grifo do autor. Texto original em francês: “La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 43, grifo do autor).

²⁶⁵ LEVINAS, 2020, p. 11, grifo nosso. Texto original em francês: “[...] est l'éclat de l'extériorité ou de la transcendence dans le visage d'autrui” (LEVINAS, c1971, p. 10).

²⁶⁶ Embora a tradução de “*visage*” ao português corresponda a “rosto”, há um grupo de comentadores de Levinas que preferiu a tradução adaptada como “olhar”, dado que “olhar”, diferentemente de “rosto”, não é “desenhável/objetivável” em nenhuma hipótese. Entre esses comentadores, podemos destacar Luiz Carlos Susin e Ricardo Timm de Souza.

²⁶⁷ LEVINAS, 2020, p. 181. Texto original em francês: “Le visage n'est-il pas donné à la vision? En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible?” (LEVINAS, c1971, p. 203).

²⁶⁸ LEVINAS, 2020, p. 186, grifo do autor. Texto original em francês: “L'altérité totale, grâce à laquelle un être ne se rapporte pas à la jouissance et se présente à partir de soi, ne luit pas dans la *forme* des choses par laquelle elles s'ouvrent à nous, car, sous la forme, les choses se cachent. La surface peut se transformer en intérieur [...]” (LEVINAS, c1971, p. 209, grifo do autor).

O filósofo segue sua reflexão trazendo o exemplo da arte na arquitetura, que apresenta como *rosto* suas fachadas, muitas vezes grandiosas, como que exibindo seus objetos, contudo, sempre fechadas em si mesmas, nunca revelando seu interior, sua essência, seus segredos:

A noção de fachada tirada dos edifícios sugere-nos que a arquitetura é talvez a primeira das belas-artes. Mas nela constitui-se o belo cuja essência é indiferença, frio esplendor e silêncio. Pela fachada, a coisa que guarda o seu segredo – expõe-se fechada na sua essência monumental e no seu mito onde brilha como um esplendor, mas não se entrega. Subjuga pela sua graça como uma magia, mas não se revela.²⁶⁹

Distintamente das fachadas da arquitetura, o Rosto, que revela o Infinito, abre-se ao Mesmo, perfurando sua *casca* e oferecendo-lhe uma experiência diferente, uma experiência não egoísta:

Se o transcendente decide entre a sensibilidade, se é abertura por excelência, se a sua visão é a visão da própria abertura do ser – ela decide sobre a visão das formas e não pode exprimir-se nem em termos de contemplação, nem em termos de prática. Ela é rosto; a sua revelação é palavra. A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta.²⁷⁰

Diversamente das coisas, que são dadas ao Mesmo, sobre as quais se pode ter poder, dominação e posse, o Rosto é um *não* ao poder do Mesmo. Nesse sentido, o Rosto é a presença incômoda, perturbadora, que difere da fachada da arquitetura, a qual é neutra. O Rosto não é uma máscara, não pode ser representado pelo pensamento, pelo conceito ou mesmo pela arte, visto que está além de tudo isso²⁷¹. O Rosto não se limita aos sentidos da visão e do tato, pois ele é não-material e não-apreensível, é um enigma meta-sensível que se nega a totalização²⁷².

²⁶⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 187. Texto original em francês: “La notion de façade empruntée aux bâtiments, nous suggère que l'architecture est peut-être le premier des beaux-arts. Mais en elle se constitue le beau dont l'essence est indifférence, froide splendeur et silence. Par la façade, la chose qui garde son secret – s'expose enfermée dans son essence monumentale et dans son mythe où elle luit comme une splendeur, mais ne se livre pas. Elle subjugué par sa grâce comme une magie, mais ne se révèle pas” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 210).

²⁷⁰ LEVINAS, 2020, p. 187. Texto original em francês: “Si le transcendant tranche sur la sensibilité, s'il est ouverture par excellence, si sa vision est la vision de l'ouverture elle-même de l'être – elle tranche sur la vision des formes et ne peut se dire ni en termes de contemplation, ni en termes de pratique. Elle est visage; sa révélation est parole. La relation avec autrui introduit seule une dimension de la transcendance et nous conduit vers un rapport totalement différent de l'expérience au sens sensible du terme, relative et égoïste” (LEVINAS, c1971, p. 210-211).

²⁷¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 60.

²⁷² SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 109.

A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é *dada*, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado [...].²⁷³

O Rosto é nudez, embora “[...] se apresente condicionado pelas linhas da corporeidade [...]”²⁷⁴, ele não é uma caricatura, não é magia, é a manifestação do Infinito sem intermediários; embora revestido, ele está nu e sem proteções e, por isso, revela a grandiosidade e a Altura do Outro.

O Rosto inverte a lógica fenomenológica ao ser luz própria. Diferentemente do conceito clássico, em que tudo ganha sentido a partir de uma consciência doadora, o Rosto não é fenômeno, mas enigma, ele traz consigo sua própria luz, é ele que *olha* para o Mesmo, não o inverso²⁷⁵. É o surgimento da *metafenomenologia*²⁷⁶ e o nascimento da ética.

A inquietude solipsista da consciência que se vê, em todas as suas aventuras, cativa de Si, chega aqui ao fim: a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista. Não que a conquista desafie os meus poderes demasiado fracos, mas eu *já não posso poder*: a estrutura da minha liberdade [...] inverte-se totalmente. Aqui se estabelece uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com o absolutamente Outro – com a resistência daquilo que não tem resistência – com a resistência ética. É ela que abre a própria dimensão do infinito – daquilo que pára o imperialismo irresistível do Mesmo e do Eu. Chamamos *rosto* à manifestação daquilo que se pode apresentar tão directamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente.²⁷⁷

Rosto é a “[...] presença de um ser que não entra na esfera do Mesmo, presença que a extravasa [...]”²⁷⁸, isto é, o Infinito, que se coloca na posição *em frente do* Mesmo, pondo-o em questão. É sobre esse ponto que Souza explica:

²⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 188, grifo do autor. Texto original em francês: “L’abord des êtres, dans la mesure où il se réfère à la vision, domine ces êtres, exerce sur eux un pouvoir. La chose est *donnée*, s’offre à moi. Je me tiens dans le Même en y accédant./Le visage est présent dans son refus d’être contenu. Dans ce sens il ne saurait être compris, c’est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché [...]” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 211, grifo do autor).

²⁷⁴ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 204.

²⁷⁵ SUSIN, 1984, p. 206.

²⁷⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 77.

²⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 210-211, grifo do autor.

²⁷⁸ LEVINAS, 2020, p. 190. Texto original em francês: “[...] présence d’un être n’entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde [...]” (LEVINAS, c1971, p. 213).

Caso se queira localizar na obra levinasiana um determinado ponto onde um primeiro contato *oposicional* entre Totalidade e Infinito se anuncia, então este ponto é o “colocar-se *em face de*” do Outro no Olhar. [...] A *postura* mesma do Outro frente ao Mesmo, sua dignidade sumamente sutil e essencialmente intocável, que se dá em forma de *interpelação questionadora* a que se deve *responder* (e não esclarecer ou violentar – neste caso sinônimos), propõe a necessidade inadiável do surgir de um *encontro ético* entre realidades visceralmente diversas.²⁷⁹

A relação que se estabelece entre o Mesmo e o Rosto é a possibilidade da produção da *ideia do Infinito*. Esse encontro, entre realidades tão distintas, onde a relação não é violência, mas sim linguagem²⁸⁰, é o encontro ético, a experiência por excelência²⁸¹.

Desse modo, Levinas responde sua pergunta inicial, estabelecendo que o Rosto não é dado à visão porque está além de suas possibilidades, e que a epifania como Rosto marca uma relação diferente das experiências sensíveis porque introduz ao Mesmo a experiência da relação ética, a qual será explicitada na próxima seção.

3.5 A Presença Ética

É, portanto, só a ideia do Infinito, a qual se revela por meio da relação com o Rosto do Outro, que mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo²⁸². E essa resistência que o Outro impõe não é violenta e também não é sinônimo de poder, é antes fragilidade, é presença que paralisa o *poder de poder* do Mesmo, é ética:

O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes. Na sua epifania, na expressão, o sensível ainda captável transmuda-se em resistência total à apreensão. Esta mutação só é possível pela abertura de uma dimensão nova. Com efeito, a resistência à apreensão não se verifica como uma resistência inultrapassável como a dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço. A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que entretanto o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento.²⁸³

²⁷⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 112, grifo do autor.

²⁸⁰ Sobre a linguagem, ver seção 3.6.

²⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 190-191; SOUZA, 1999, p. 112.

²⁸² LEVINAS, 2020, p. 190.

²⁸³ LEVINAS, 2020, p. 192. Texto original em francês: “Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme qui cependant le délimite. Ce qui veut dire concrètement: le visage me parle et par là m'invite à une relation sans

O Rosto apresenta uma nova dimensão ao Mesmo. Através da sua aparência frágil e sensível ele revela o Infinito. Assim, ele não pode ser apreendido, contudo, pode ser assassinado. O encontro com o Outro é sempre a possibilidade de rompimento da totalidade em que o Eu habita, da sua solidão de ser, para encontrar a própria humanidade²⁸⁴. No entanto, o Eu pode optar por aniquilar a alteridade do Outro e permanecer na sua solidão, ao cometer o assassinato.

O assassinato constitui o auge da ideia de dominação do Eu sobre o Outro, da sua violência. Porém, diferente dos fenômenos, das *coisas-aí*, o Rosto é Infinito ético, é não neutralizável, por isso não permite ser apanhado, nem mesmo perante o absurdo do assassinato²⁸⁵. Nesse sentido, Levinas afirma que:

Matar não é dominar mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão. O assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência, porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar.²⁸⁶

Ao exprimir-se no sensível, o rosto revela-se temporal, finito e, portanto, mortal. É nesse aspecto que age o assassino. “O assassinato é, pois, um perverso existencial descortinando a condição do homem ligado ao tempo e à fragilidade da exposição corporal, onde se pode a qualquer momento apressar e cumprir o último desígnio da morte”²⁸⁷.

Todavia, ao rasgar o sensível, o rosto exprime o Infinito e expressa-se por meio das palavras: *não matarás*, isto é: “A sua manifestação não é simplesmente o aparecimento de uma

commune mesure avec un pouvoir qui s'exerce, fût-il jouissance ou connaissance” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 215-216).

²⁸⁴ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 40-41.

²⁸⁵ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 134; LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 192.

²⁸⁶ LEVINAS, 2020, p. 192-193. Texto original em francês: “Tuer n'est pas dominer mais anéantir, renoncer absolument à la compréhension. Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir. Encore pouvoir, car le visage s'exprime dans le sensible; mais déjà impuissance, parce que le visage déchire le sensible. L'altérité qui s'exprime dans le visage fournit l'unique ‘matière’ possible à la négation totale. Je ne peux vouloir tuer qu'un étant absolument indépendant, celui qui dépasse infiniment mes pouvoirs et qui par là ne s'y oppose pas, mais paralyse le pouvoir même de pouvoir. Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer” (LEVINAS, c1971, p. 216).

²⁸⁷ SUSIN, 1984, p. 134.

forma na luz, sensível ou inteligível, mas já esse *não* lançado aos poderes. O seu *logos* é: ‘Não matará’²⁸⁸.

A primeira palavra do Outro não é uma palavra de guerra, é ética: ‘Eu não sou (como) tu’. O sentido desta palavra é: ‘Não me matará’. Esta é a *tradução* da palavra original do Infinito em uma linguagem compreensível e imediata ao Mesmo provocado.²⁸⁹

Assim, o Outro inaugura a relação através da linguagem, única possibilidade para uma relação ética, expressando por meio de seu Rosto nu toda a fragilidade e grandiosidade que sua presença representa. Levinas declara que o Outro é o único ser que o Eu pode querer matar, já que o único que não pode dominar, porque só o reconhecendo como absolutamente Outro, cabe o assassinato; se assim não o fosse, haveria a posse e o assassinato não seria necessário. Desse modo, revela-se a crueldade moral do ato, o desejo de dominação apesar de tudo²⁹⁰. Mas o “assassinato é a contradição no auge da violência. Nele a violência vai até o absurdo e inverte-se em impotência. Nele se chocam e se ‘provam’ o poder ontológico e o poder ético”²⁹¹.

Então, Levinas afirma, sobre o Outro, que: “[...] ele não é quase nada. Mas pode opor-me uma luta, isto é, opor à força que o ataca, não uma força de resistência, mas a própria *imprevisibilidade* da sua reação”²⁹², e essa imprevisibilidade deve-se ao fato do Outro ser portador do Infinito, que não se corrompe, não se anula e não cede aos domínios do Eu. Essa imprevisibilidade é “[...] a possibilidade de uma experiência metafenomenológica, na qual o Olhar [Rosto] coloca em jogo todo o peso de sua concretude”²⁹³.

Não matará expressa a impotência do Eu sobre o Outro, a interrupção do seu *poder de poder*, marca o limite da finitude frente ao Infinito. Isso porque a resistência que o Rosto impõe é “[...] resistência ética”²⁹⁴, como explica o filósofo:

Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjectivo. Ficaríamos no idealismo

²⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 210, grifo do autor.

²⁸⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 115, grifo do autor.

²⁹⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 135.

²⁹¹ SUSIN, 1984, p. 133.

²⁹² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 193, grifo do autor. Texto original em francês: “[...] il n'est quasi rien. Mais il peut m'opposer une lutte, c'est-à-dire opposer à la force qui le frappe non pas une force de résistance, mais l'imprévisibilité même de sa réaction” (LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 217, grifo do autor).

²⁹³ SOUZA, 1999, p. 117.

²⁹⁴ LÉVINAS, 2020, p. 193. Texto original em francês: “[...] résistance éthique” (LÉVINAS, c1971, p. 217).

de uma *consciência* da luta e não em relação com Outrem, relação que pode transformar-se em luta, mas já ultrapassa a consciência da luta. 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. A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro.²⁹⁵

O Infinito e a presença ética postos no Rosto são o grito de *não matarás!* Não há força que possa aniquilar essa grandiosidade que se impõe humildemente no rosto nu e sem defesas. A resistência ao assassinato é ética. Ela paralisa o poder de poder do Eu, pois contra ela, nada pode, nem mesmo o assassinato²⁹⁶.

Ainda assim, o assassinato acontece. Ele é “[...] a negação da alteridade enquanto tal”²⁹⁷. Ele é a negação e o medo do diferente, ele é a recusa da saída do castelo de solidão que o Eu construiu para si. Ele é a tentativa última e mais brutal de dominação do Outro. É “[...] o secreto desejo da ‘objetivação’ do outro para totalizá-lo”²⁹⁸. Para Levinas, essa é a origem de toda e qualquer violência, qual seja, o desejo de dominação do Outro. Diante desse contexto, o que significa, então, o ato de assassinar alguém?

[...] Provavelmente, a radicalização desse instinto de morte em solo ou *em conjunto*, pela negação a priori da possibilidade de qualquer encontro, ou seja, *de qualquer origem*, e a permanência no indiferenciado da poeira cósmica. Assassinar não significa tirar a vida de um corpo – significa, antes, tentar tirar de todo um mundo de sentido a sua sustentação, como se essa, imanentemente, ali fosse alcançável; em outros termos, como se a Alteridade de outrem fosse alcançável e aniquilável pelo aniquilar de seu infinitamente precário substrato ontológico. Em que consiste o absurdo do assassinato? Consiste em que o assassino quer de sua vítima a única coisa que dela não pode conquistar: sua condição de Alteridade viva. Pois o assassino pode ter, ao fim e ao cabo, despojos a seus pés – um corpo inanimado ou mesmo destroçado, ou mesmo corpo nenhum, indiferenciado ou volatilizado que foi por uma incineração ou explosão atômica; pode ter uma prova (de resto inútil, pois nunca esteve realmente em questão) de sua potência ontológica; pode ter sua solidão só para si, o que significa, em último sentido, *o direito de morrer sozinho*; pode afogar-se em sua violência e proclamar o sem-sentido. Só não pode inverter a roda do tempo e seqüestrar a

²⁹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 193-194, grifo do autor. Texto original em francês: “Si la résistance au meurtre n’était pas éthique mais réelle, nous en aurions une *perception* avec tout ce qui dans la perception, retourne en subjectif. Nous resterions dans l’idéalisme d’une *conscience* de la lutte et non pas en relation avec Autrui, relation qui peut se muer en lutte, mais déjà débordé la conscience de la lutte. L’épiphanie du visage est éthique. La lutte dont ce visage peut menacer *présuppose* la transcendence de l’expression. Le visage menace de lutte comme d’une éventualité, sans que cette menace épuise l’épiphanie de l’infini, sans qu’elle en formule le premier mot. La guerre suppose la paix, la présence préalable et non-allergique d’Autrui; elle ne marque pas le premier événement de la rencontre” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 217-218, grifo do autor).

²⁹⁶ LEVINAS, 2020, p. 193.

²⁹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade*: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 41.

²⁹⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 135.

Alteridade ali onde ela habita, o instante único que foi a possibilidade do encontro que nunca se deu. O assassino quer a vida do Outro, mas só conquista a Morte, um corpo morto; a vida do outro – sua alteridade – refugiou-se no pesadelo de toda ontologia: no Nada, *Nada de Ser*.²⁹⁹

Assassinar é tentar o impossível, porque o Eu quer o Outro morto e também vivo, ele quer matá-lo vivo:

Seguindo a descrição do nosso autor [Levinas], há no ódio do assassino o secreto desejo da “objetivação” do outro para totalizá-lo. Mas objetivação “do outro”, não simplesmente de um cadáver, o que inclui tentativa de torná-lo um objeto aos seus próprios olhos, de tal forma que o outro possa testemunhar a sua derrota e a destruição da sua transcendência, a sua objetivação e totalização no reino vitorioso do assassino. Por isso o “prazer” do assassino é matar o outro diante do outro mesmo: quer o outro como *objeto* e como *sujeito que veja a humilhação da própria reificação*, quer a contradição do outro morto e vivo. Seria então necessário *matá-lo vivo*.³⁰⁰

Nesses termos se apresenta a contradição do assassinato. O Eu não pode assassinar o Outro e deixá-lo vivo, e não pode objetificá-lo, nem na vida e nem na morte. O Outro é Alteridade, é Infinito ético; não permite ser dominado e subjugado, não pode ser apreendido nem mesmo na morte. Desse modo, ao se confirmar o assassinato, ao ser desferido o golpe final, quando o assassino acredita que terá finalmente a dominação do Outro, o Outro se retira, restando apenas o assassino solitário:

O outro revela, assim, na sua retirada, a infinitude do seu poder ético subtraindo-se ao poder ontológico do assassino, mostrando assim a fraqueza e a impotência deste, paralisando-o na insatisfação: é impossível que o outro veja a sua objetivação. Há então uma inversão: o poder do assassino é daí em diante impotente para ir mais longe e tomar o outro que se retirou para além da morte, resguardado no mistério da transcendentalidade mesma que o assassino queria esmagar.³⁰¹

O assassinato, portanto, revela-se um fracasso original: o assassino, que queria a vida do Outro, só conquistou a sua Morte, um corpo inanimado, destroçado, ou mesmo corpo nenhum, negando a possibilidade de qualquer encontro e mantendo-se preso no seu castelo de solidão. Mas a Alteridade permanecerá ali onde ela habita, no instante único que é a possibilidade do encontro que proporciona a humanidade do humano³⁰². Destarte, a presença

²⁹⁹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 40-41, grifo do autor.

³⁰⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 135, grifo do autor.

³⁰¹ SUSIN, 1984, p. 136.

³⁰² SOUZA, 2000, p. 40-43.

ética do Rosto significa a ruptura do Eu que vive somente para si para encontrar sua própria humanidade:

Dessa forma, o encontro ético com alguém não significa “sair de sua própria interioridade” para dedicar-se a outrem: significa expressar a crença, inclusive, na *própria* humanidade, na sua humanidade própria e mais profunda. A expressão de outrem enquanto exigência ética de resposta é a *única forma* de romper a totalização ontológica, ou seja, a solidão dolorosa de ser, da qual o século XX se dá conta com particular incisividade e que não é mais do que a expressão desenvolvida e culminância de todo um complexo *movimento* civilizatório que nega a realidade do Diferente, a não ser para subsumi-lo em seu próprio roldão energético.³⁰³

Nessa direção, Levinas afirma que:

O infinito apresenta-se como um rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria. A compreensão dessa miséria e dessa fome instaura a própria proximidade do Outro. Mas é assim que a epifania do infinito é expressão e discurso.³⁰⁴

Ao ser expressão, o Rosto apresenta-se e apela ao Eu através da sua miséria e Altura, apelo que interpela o Eu sem que esse possa fugir; ao ser discurso, o Rosto manifesta-se além de sua forma, sai da categoria de fenômeno para ser enigma, irreduzível ao conceito que o Eu pode estabelecer a ele. Assim, por meio dessa linguagem ética, o Rosto suscita a responsabilidade e a bondade no Eu³⁰⁵, como será explicitado a seguir.

3.6 Linguagem, Bondade e Justiça

“A manifestação do rosto é toda ela linguagem”³⁰⁶. O Outro fala³⁰⁷ e sua expressão e discurso é denominada por E. Levinas como linguagem, uma linguagem liberta do sistema de signos e da representação, uma linguagem originária, como explica o filósofo: “O sentido é o

³⁰³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 40, grifo do autor.

³⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 194. Texto original em francês: “L’infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère. La compréhension de cette misère et de cette faim instaure la proximité même de l’Autre. Mais c’est ainsi que l’épiphanie de l’infini est expression et discours” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 218).

³⁰⁵ LEVINAS, 2020, p. 194-195.

³⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 211.

³⁰⁷ LEVINAS, 2020, p. 54.

rostro de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente a frente original da linguagem”³⁰⁸.

A linguagem que se estabelece permite uma relação ética entre o Mesmo e o Outro, não possibilitando a posse ou a dominação pelas partes, mantendo a distância, isto é, a exterioridade entre eles. Ela “[...] anuncia a inviolabilidade ética de Outrem [...]”³⁰⁹, pois, diferente da visão, por exemplo, que ao visar algo assimila ou se assenhora do visado, a linguagem tem como estrutura a impugnação, o questionamento, a contestação, não propiciando a apropriação.

Não matarás, desse modo, é a primeira palavra expressa pelo Outro e, também, seu mandamento, evidenciando a proibição da conquista. Assim, o surgimento da linguagem ética está intrinsecamente ligado ao fim da violência³¹⁰. Nesse sentido, explica Farias:

A essência da linguagem não são seus conteúdos, onde aparentemente ela começa e termina, é a relação com o outro, ou seja, acolhimento, hospitalidade. Significa, portanto, que a linguagem, muito antes de manifestar as condições históricas da hospitalidade, manifesta a hospitalidade pré-original, incondicional: todo recurso à palavra manifesta o *sim inaugural do outro*.³¹¹

Sendo o encontro frente a frente entre desiguais, isto é, entre a alteridade e a subjetividade, a relação que a linguagem estabelece se caracteriza como “[...] assimétrica, interpelativa, invocativa, onde um *Vós* mais que um *Tu* apela e demanda resposta”³¹², momento no qual a palavra de ambos não possuem a mesma significação, elas têm pesos e finalidades diferentes. Susin retrata essa relação:

[...] o dis-curso é palavra entre desiguais, como no discurso com os deuses, em Platão, onde a diferença absoluta dá a medida e a importância do per-curso e da aventura atravessada pela palavra. Mas para Lévinas esta desigualdade está entre homens: tanto a palavra que vem do outro a mim como a palavra que vai de mim ao outro não são intercambiáveis, não portam a mesma significação. A palavra do outro é, para mim, revelação e mandamento, e o outro como *palavra-mandamento* é a imagem mesma

³⁰⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 202. Texto original em francês: “Le sens c’est le visage d’autrui et tout recours au mot se place déjà à l’intérieur du face à face originel du langage” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 227).

³⁰⁹ LEVINAS, 2020, p. 189. Texto original em francês: “[...] annonce l’inviolabilité éthique d’Autrui [...]” (LEVINAS, c1971, p. 213).

³¹⁰ RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 163.

³¹¹ FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade*: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 43, grifo do autor.

³¹² PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas*: A reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 109, grifo do autor.

de Deus anunciando-se a mim. A minha palavra será invocação e resposta, ou seja, responsabilidade.³¹³

Assim, a linguagem é a abordagem frente a frente através da qual o Outro solicita o Mesmo, questionando-lhe e apresentando-lhe uma nova perspectiva, aquela em que a posse do mundo é contestada e em que a liberdade se transforma em responsabilidade pelo Outro.

O facto de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialéctica solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é, de facto, uma variedade da consciência, cuja emanação parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro³¹⁴.

A palavra de Outrem não é opinião, não é violenta, não limita o Mesmo; ao solicitar o Eu, é uma palavra pacífica, trazendo ensinamento³¹⁵.

A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino. [...] A sua alteridade [do Outro] manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina. O ensino não é uma espécie de um género chamado dominação, uma hegemonia que se joga no seio de uma totalidade, mas a presença do infinito que faz saltar o círculo fechado da totalidade.³¹⁶

E seu primeiro ensinamento é a transcendência e a exterioridade: “O ensino significa todo o infinito da exterioridade, que não se produz primeiro para ensinar depois – o ensino é a sua própria produção”³¹⁷.

³¹³ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 269, grifo do autor.

³¹⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 189. Texto original em francês: “Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation. La dialectique solipsiste de la conscience toujours soupçonneuse de sa captivité dans le Même, s'interrompt. La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 213).

³¹⁵ LEVINAS, 2020, p. 165.

³¹⁶ LEVINAS, 2020, p. 165. Texto original em francês: “La hauteur d'où vient le langage, nous la désignons par le mot enseignement [...] Son altérité se manifeste dans une maîtrise qui ne conquiert pas, mais enseigne. L'enseignement n'est pas une espèce d'un genre appelé domination, une hégémonie se jouant au sein d'une totalité, mais la présence de l'infini faisant sauter le cercle clos de la totalité” (LEVINAS, c1971, p. 185-186).

³¹⁷ LEVINAS, 2020, p. 165. Texto original em francês: “L'enseignement signifie tout l'infini de l'extériorité. Et tout l'infini de l'extériorité ne se produit pas d'abord, pour enseigner ensuite – l'enseignement est sa production même” (LEVINAS, c1971, p. 186).

A linguagem é ensinamento e é ética porque traz o novo, porque é a revelação do Outro ao Mesmo, porque é o estranho, porque é *kath' autó*³¹⁸, porque quem fala é diferente do Mesmo, e assim consegue instruir, ensinar³¹⁹.

O outro [...] vindo desde além e apresentando-se Olhar nu, transcendência imediata, tem palavra de mestre: é autor da sua própria palavra, capaz por isso de um ensinamento e de um sinal além de obras, de fatos, de idéias. [...] [O Outro] ensina a alteridade e a exterioridade. O outro é o mestre por excelência, o único que *ensina a transcendência*.³²⁰

“A linguagem define-se talvez como o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história”³²¹, pois possibilita algo novo, permite a chegada da bondade e da justiça à sociedade.

E esse caminho se dá por meio da interpelação realizada pelo Outro, que, pondo o Mesmo em questão, desperta nele a responsabilidade, responsabilidade essa que se dá pelo Outro, preocupação pelo Outro, surgimento, portanto, da bondade e justiça. Esse é o movimento de “[...] *transcendência* do ente ao Outro”³²², como explica Ribeiro Júnior:

A subjetividade como linguagem, ensinada a responder ao outro na responsabilidade – o eu “*criado*” e completamente realizado em seu *bem-estar* independente do outro – abandona paulatinamente a pre-ocupação com sua *felicidade* e torna-se *bom* para o outro ao sacrificar-se por ele. A interpelação da lei do Rosto faz com que o “eu” seja capaz de preocupar-se com ele e por ele na obra da justiça. Trata-se da *bondade* do “eu” como *responsabilidade* e *justiça*, traduzidos como preocupação somente pela felicidade do outro sem nenhuma espera de recompensa, como uma “*felicidade austera*”.³²³

Nesse sentido, Levinas afirma que: “A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre”³²⁴. Destarte, tem-se a linguagem que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, em uma relação frente a frente, como a possibilidade para que se instaure a relação humana por

³¹⁸ Levinas utiliza o termo *kath' autó* para descrever aquele que é por si próprio, que não carece de desvelamento, que se auto-revela (conforme LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 64).

³¹⁹ LEVINAS, 2020, p. 63.

³²⁰ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 209-210, grifo do autor.

³²¹ LEVINAS, 2020, p. 189. Texto original em francês: “Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 212).

³²² RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar*: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 252, grifo do autor.

³²³ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 252, grifo do autor.

³²⁴ LEVINAS, 2020, p. 61. Texto original em francês: “La justice consiste à reconnaître en autrui mon maître” (LEVINAS, c1971, p. 68).

excelência³²⁵. A próxima seção tratará da chegada do Outro, a forma como o Outro irrompe o mundo do Mesmo, para que, dessa maneira, a linguagem possa se estabelecer e atingir seu objetivo.

3.7 A Chegada do Outro

“A ideia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos”³²⁶, nesse sentido, o Outro não é alguém ou algo que se realiza “[...] na ignorância dos homens e das coisas”³²⁷, alguém ou algo a que se deva devoção. O Outro “[...] *abre-se* a partir do rosto humano”³²⁸, é o Transcendente que se revela na relação social, perturbando a solidão do Mesmo e solicitando-o através da “[...] sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão”³²⁹.

O Outro é exterior, um ser separado, Infinito ético, que chega ao Mesmo a partir do Rosto humano, que traz consigo sua própria linguagem e seu próprio tempo, que não carece de sentido ou significado, que não se integra ao Mesmo, nem à Totalidade. Ele é “[...] a fronteira radical da Totalidade”³³⁰.

Ele vem de fora e traz o novo. Ele “[...] *fala nas últimas fronteiras* da percepção do sujeito, nos últimos limites de seu mundo; na desordem ilógica das margens da sensibilidade ocorre uma ‘fratura’ na estrutura mesma dessa sensibilidade [...]”³³¹.

Nas palavras de Levinas: “Penso, contudo, que a [...] epifania do rosto humano constitua uma perfuração na casca do ser ‘que persevera no próprio ser’ e preocupado consigo mesmo”³³². Essa perfuração na casca do Mesmo é a abertura para o novo, uma chance para que o Mesmo

³²⁵ Conforme RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 163.

³²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 67. Texto original em francês: “L'idée de l'infini, la relation métaphysique est l'aube d'une humanité sans mythes” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 75).

³²⁷ LEVINAS, 2020, p. 67. Texto original em francês: “[...] dans l'ignorance des hommes et des choses” (LEVINAS, c1971, p. 76).

³²⁸ LEVINAS, 2020, p. 67, grifo nosso. Texto original em francês: “[...] s'ouvre à partir du visage humain” (LEVINAS, c1971, p. 76).

³²⁹ LEVINAS, 2020, p. 67. Texto original em francês: “[...] sa misère dans le visage de l'Etranger, de la veuve ou de l'orphelin” (LEVINAS, c1971, p. 76).

³³⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 115,

³³¹ SOUZA, 1999, p. 111-112, grifo do autor.

³³² LEVINAS, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 29.

possa encontrar sua humanidade. Essa é a imprevisibilidade³³³ que o Outro oferece ao Mesmo no encontro, com a sua chegada.

“O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo”³³⁴. E por ser tão diferente do Eu, Levinas o denomina *Estrangeiro*, ou seja, aquele que vem de fora, trazendo a novidade, que perturba o indivíduo que vive só para si, um ser livre, sobre o qual o Eu não tem poderes³³⁵.

O Outro que chega ao Mesmo, chega nu, pois não tem necessidade de ornamentos, ele é e isso basta; não precisa ser desvelado, ele abre-se no encontro refletindo sua miséria e altura:

A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema.³³⁶

Mas, a “nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e tem vergonha da sua nudez”³³⁷, isto é, o Outro é o pobre, que tem fome e traz consigo os reflexos da miséria de uma vida livre, por isso exige e coloca em questão a posse do mundo pelo Mesmo.

Nesse sentido, “[...] o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são modelos concretos de alteridade”³³⁸, isso porque expressam a essência da tese de Levinas, uma vez que têm a capacidade de, pela sua miséria, solicitar ao Mesmo³³⁹. Contudo, não são exemplos que se esgotam em si, apenas sinalizam quem é o Outro:

[...] são solitários, sem obras, sem história, sem recursos e sem economia, sem energia “humana” e sem bondade no ser. E, no entanto, não são abstração: existem de fato no mundo mas estranhos ao mundo, sem servir para algo no mundo, marginalizados e inconvenientes. Estão no presente como quem não goza e não domina, sem possuir o tempo. Atualmente não atuam mas sofrem em solidão, expostos a todas as alienações.³⁴⁰

³³³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 193.

³³⁴ LEVINAS, 2020, p. 25. Texto original em francês: “L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 28).

³³⁵ LEVINAS, 2020, p. 25.

³³⁶ LEVINAS, 2020, p. 64, grifo do autor. Texto original em francês: “La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile – et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi – et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système” (LEVINAS, c1971, p. 72, grifo do autor).

³³⁷ LEVINAS, 2020, p. 65. Texto original em francês: “La nudité de son visage se prolonge dans la nudité du corps qui a froid et qui a honte de sa nudité” (LEVINAS, c1971, p. 73).

³³⁸ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 201.

³³⁹ LEVINAS, 2020, p. 67.

³⁴⁰ SUSIN, 1984, p. 201.

Desse modo, outras condições poderiam ser apresentadas como alteridade, tais como o doente, o ignorante, o perseguido, o prisioneiro, o violentado, enfim, aquele que está sempre à margem³⁴¹. A chegada do Outro implica em uma solicitação ao Mesmo. Esta solicitação é o fim da liberdade e o início da responsabilidade, como explica Levinas: “Acolher Outrem é pôr a minha liberdade em questão”³⁴².

Para que o Mesmo possa sair de seu *castelo* de solidão, uma relação original é necessária. Tal relação é o acolhimento de Outrem, o qual suscita nos seres uma responsabilidade plena e a ela os chama, uma relação que torna possível seres “[...] chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, *entes* que podem falar, em vez de emprestarem os seus lábios a uma palavra anónima [sic] da história”³⁴³.

A Chegada do Outro é, assim, a quebra da totalidade de *palavras anônimas* e o estabelecimento da linguagem, como forma de resposta ao Outro, haja vista que a linguagem:

[...] é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse em comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o “em minha casa” em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal.³⁴⁴

A chegada do Outro é, portanto, a convocação à justiça em forma de resposta à miséria de outrem³⁴⁵. Seguindo nessa linha, o Outro é a abertura à dimensão do divino³⁴⁶, pois em toda a justiça feita aos homens, Deus está presente; é na justiça que Deus se torna acessível ou, dito de outra forma, é nas relações sociais, nas relações entre homens e mulheres, que se produz a abertura que leva a Deus³⁴⁷:

³⁴¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 201-202.

³⁴² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 75. Texto original em francês: “Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 84).

³⁴³ LEVINAS, 2020, p. 9-10, grifo do autor. Texto original em francês: “appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire” (LEVINAS, c1971, p. 8, grifo do autor).

³⁴⁴ LEVINAS, 2020, p. 66. Texto original em francês: “[...] il est le passage même de l'individuel au général, parce qu'il offre des choses miennes à autrui. Parler c'est rendre le monde commun, créer des lieux communs. Le langage ne se réfère pas à la généralité des concepts, mais jette les bases d'une possession en commun. Il abolit la propriété inaliénable de la jouissance. Le monde dans le discours, n'est plus ce qu'il est dans la séparation – le chez moi où tout m'est donné – il est ce que je donne – le communicable, le pensé, l'universel” (LEVINAS, c1971, p. 74).

³⁴⁵ LEVINAS, 2020, p. 211.

³⁴⁶ LEVINAS, 2020, p. 67.

³⁴⁷ LEVINAS, 2020, p. 68. A essa *relação sem relação*, que se dá entre seres absolutamente separados e que assim se mantém, entre um ser *cá em baixo* e um ser transcendente, E. Levinas denomina *religião*.

Não pode haver nenhum “conhecimento” de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela.³⁴⁸

A chegada do Outro é, portanto, a obrigação à justiça e a possibilidade de humanidade que chega ao Mesmo; é Deus que se revela.

3.7.1 A Morte como Alteridade

A Morte, na obra *Totalidade e Infinito*, também é apresentada como uma dimensão de alteridade por E. Levinas. Diferente da alteridade que se abre no Rosto do Outro, para a qual o ser se dá, a Morte é uma alteridade a qual o ser é levado a expor-se³⁴⁹. “A morte ameaça-me do além”³⁵⁰, afirma o filósofo.

Enquanto dimensão que vem do além, ela chega de uma forma incompreensível, trazendo o futuro³⁵¹, sem dia ou momento certo, sem avisar como acontecerá, sem informar que destino lhe reservará, a morte chega ao Mesmo e carrega-lhe no colo, como a uma criança, já sem poderes para reagir. A morte é inapreensível, é invisível e é mistério.

O carácter imprevisível da morte vem do fato de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio. Apanha-me sem me deixar a hipótese que a luta dá, porque, na luta recíproca, apodero-me daquilo que me agarra. Na morte, estou exposto à violência absoluta, ao assassinio na noite. [...] A minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer o meu poder. Não embato num obstáculo que nesse choque pelo menos eu toco e que, ao superá-lo ou ao suportá-lo, íntegro na minha vida e cuja alteridade suspendo. A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a – ela aproxima-se sem poder ser assumida, de maneira que o tempo que me separa da minha morte, ao mesmo tempo diminui e não deixa de diminuir, comporta como que um último intervalo que a minha consciência não pode transpor e em que de algum modo se dará um salto da morte até mim. A última parte do caminho far-se-á sem mim, o tempo da morte corre para montante, o eu no seu

³⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 68. Texto original em francês: “Il ne peut y avoir, séparée de la relation avec les hommes, aucune ‘connaissance’ de Dieu. Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu. Il ne joue point le rôle de médiateur. Autrui n’est pas l’incarnation de Dieu, mais précisément par son visage, où il est désincarné, la manifestation de la hauteur où Dieu se révèle” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 77).

³⁴⁹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 178.

³⁵⁰ LEVINAS, 2020, p. 231. Texto original em francês: “La mort me menace d’au-delà” (LEVINAS, c1971, p. 260).

³⁵¹ Com a morte, é o futuro que chega ao Mesmo, não o contrário.

projecto para o futuro vê-se perturbado por um movimento de iminência, pura ameaça, e que vem de uma absoluta alteridade.³⁵²

Nesse sentido, da mesma forma que o Rosto do Outro, a Morte chega ao Mesmo perturbando-lhe e retirando-lhe do seu mundo cômodo e tranquilo, e tudo o que lhe oferece em troca é sua imprevisibilidade. A morte é o limite da totalidade³⁵³. Com sua chegada não há mais como o Eu manter-se em sua solidão absoluta, pois é invadido pela Alteridade e sem oportunidade para qualquer luta: “A morte ameaça e aniquila finalmente minha totalidade finita. A morte é a fronteira *exógena* de meu eu totalitário”³⁵⁴. E como resposta à morte que se impõe ao indivíduo, Levinas pensa na fecundidade, a única capaz de transcender o tempo, como será explicitado na próxima seção.

3.8 Fecundidade e Transcendência

Em sua filosofia, E. Levinas entende na fecundidade, na paternidade e na filiação a única forma de afrontar a morte, visto que fecundidade é transcendência. Por meio da fecundidade, o Eu se torna Outro e Eu ao mesmo tempo. É só por meio dela que se torna possível a *bondade da bondade*. E é por meio dela que, também, o filósofo explica a descontinuidade do tempo, ou seja, sua morte e ressurreição. A análise de Levinas sobre a fecundidade vai muito além dos fatores físicos ou biológicos. Ela não é vista apenas como reprodução humana, assim como a sexualidade não é vista apenas como fonte de prazer.

A relação homem-mulher apresentada por Levinas não tem caráter econômico, de possessão ou satisfação, como uma necessidade. A Alteridade que se impõe na relação permite um real encontro e a saída da solidão. Trata-se do encontro entre dois seres completos que, ao

³⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 230-232. Texto original em francês: “Le caractère imprévisible de la mort vient de ce qu'elle ne se tient dans aucun horizon. Elle ne s'offre à aucune prise. Elle me prend sans me laisser la chance que laisse la lutte, car, dans la lutte réciproque, je me saisis de ce qui me prend. Dans la mort, je suis exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit. [...] Ma mort vient d'un instant sur lequel, sous aucune forme, je ne peux exercer mon pouvoir. Je ne me heurte pas à un obstacle que dans ce heurt du moins je touche et qu'en surmontant ou en supportant, j'intègre dans ma vie et dont je suspends l'altérité. La mort est une menace qui s'approche de moi comme un mystère; son secret la détermine – elle s'approche sans pouvoir être assumée, de sorte que le temps qui me sépare de ma mort, à la fois s'amenuise et n'en finit pas de s'amenuiser, comporte comme un dernier intervalle que ma conscience ne peut franchir et où un saut, en quelque façon se produira de la mort à moi. Le dernier bout de chemin se fera sans moi, le temps de la mort coule en amont, le moi dans son projet vers l'avenir se trouve bouleversé par un mouvement d'imminence, pure menace et qui me vient d'une absolue altérité” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 259-261).

³⁵³ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 106.

³⁵⁴ SOUZA, 1999, p. 107, grifo do autor.

se encontrarem, se somam, se suplementam, contraposto ao encontro egoísta que se mantém na imanência, representado pela união de duas metades que formam um ser único, isto é, a representatividade do regresso a si. É através do amor que é transcendência que se pode ir mais longe que a linguagem e, por meio da fecundidade, ir além da morte³⁵⁵. Para Levinas, a sexualidade e o erótico, analisados como fecundidade, estão muito além de uma relação de poder:

O que permanece incompreendido é que o erótico – analisado como fecundidade – recorta a realidade em relações irreduzíveis às relações de género e de espécie, de parte e de todo, de acção e de paixão, de verdade e de erro; que pela sexualidade o sujeito entra em relação com o que é absolutamente outro – com uma alteridade de um tipo imprevisível em lógica formal – com o que permanece outro na relação, sem jamais se converter em “meu” – e que, no entanto, essa relação nada tem de extático, dado que o patético da volúpia é feito de dualidade.³⁵⁶

Fecundidade, então, responde de uma maneira mais profunda a passagem do ser ao nada, a morte, como explica Susin: “[...] somente um ‘outro’ pessoal pode ser a medicina para *eu* que morre. Lévinas pensa no ‘filho’ que levará adiante a chama da própria vida [...]”³⁵⁷. Nesse sentido, a fecundidade não se trata de uma metamorfose, é a relação do Eu com o futuro, um futuro sobre o qual ele não tem poder, um futuro novo, apesar da descontinuidade³⁵⁸:

A relação com o filho, ou seja, a relação com o Outro, não poder, mas fecundidade, põe em relação com o futuro absoluto ou o tempo infinito. [...] A fecundidade continua a história, sem produzir a velhice; o tempo infinito não traz uma vida eterna a um sujeito que envelhece. Ele é *melhor* através da descontinuidade das gerações, marcado pelo ritmo das energias inesgotáveis do filho.³⁵⁹

³⁵⁵ Conforme LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 253; SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 184-186.

³⁵⁶ LEVINAS, 2020, p. 275. Texto original em francês: “Ce qui reste inaperçu, c'est que l'érotique – analysé comme fécondité – découpe la réalité en relations irréductibles aux rapports de genre et d'espèce, de partie et de tout, d'action et de passion, de vérité et d'erreur; que par la sexualité le sujet entre en rapport avec ce qui est absolument autre – avec une altérité d'un type imprévisible en logique formelle – avec ce qui demeure autre dans la relation sans jamais se convertir en ‘mien’ – et que cependant cette relation n'a rien d'extatique, puisque le pathétique de la volupté est fait de dualité” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 309).

³⁵⁷ SUSIN, 1984, p. 183, grifo do autor.

³⁵⁸ LEVINAS, 2020, p. 266-267.

³⁵⁹ LEVINAS, 2020, p. 267, grifo do autor. Texto original em francês: “La relation avec l'enfant – c'est-à-dire la relation avec l'Autre, non pas pouvoir, mais fécondité, met en rapport avec l'avenir absolu ou le temps infini. [...] La fécondité continue l'histoire, sans produire de vieillesse; le temps infini n'apporte pas une vie éternelle à un sujet vieillissant. Il est *meilleur* à travers la discontinuité des générations, scandé par les jeunesse inépuisables de l'enfant” (LEVINAS, c1971, p. 300-301, grifo do autor).

A fecundidade, portanto, é entendida como transubstanciação, isto é, a alteração da própria substância³⁶⁰, como explica Susin:

Pela corporeidade – o Se – o filho é o pai, mas pela criação da interioridade ex nihilo, o filho é outro, separado do pai. Assim cada subjetividade, pela fecundidade está ao mesmo tempo *separada* “em si” e – sempre paradoxalmente – *separada* “de si no outro”, tanto o pai como o filho. [...] O pai não se renova, não se repete, não se reincarna e nem se modaliza no filho: *é outro no filho*.³⁶¹

Segundo Levinas: “A paternidade é uma relação com um estranho que, sendo embora outrem [...] é eu; uma relação do eu com si, que no entanto não é eu. [...] A fecundidade do eu é a sua própria transcendência”³⁶². Mas o filho não é apenas a transcendência do pai, é transcendência da relação homem-mulher e da própria bondade.

Opondo-se à relação a dois, solitária, que a volúpia introduz, sociedade fechada dos amantes³⁶³, a fecundidade assegura a continuidade da bondade: “A transcendência – o para outrem – a bondade correlativa do rosto, estabelece uma relação mais profunda: a bondade da bondade”³⁶⁴. O filho é o Outro, e é o Eu, por meio da transcendência que a fecundidade proporciona, ele é a bondade da bondade, pois provém da bondade e é, igualmente, capaz de gerá-la, é “[...] o superlativo, a exposição e a infinição da bondade primeira, da alteridade e da fecundidade”³⁶⁵.

O filho é, ainda, a realização do Desejo, como explica Levinas: “Aqui o Desejo [...] Desejo que não é falta, Desejo que é a independência do ser separado e a sua transcendência, realiza-se, não ao satisfazer-se e ao confessar-se assim necessidade, mas ao transcender-se, ao gerar o Desejo”³⁶⁶.

É através do filho que se torna possível, também, a fraternidade, a qual é entendida como a bondade, ou a responsabilidade, a serviço dos irmãos, a partir do conceito de filho único:

³⁶⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 268.

³⁶¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 188, grifo do autor.

³⁶² LEVINAS, 2020, p. 275-276, grifo do autor. Texto original em francês: “La paternité est une relation avec un étranger qui tout en étant autrui [...] *est moi*; une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi. [...] La fécondité du moi, c'est sa transcendance même” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 310, grifo do autor).

³⁶³ LEVINAS, 2020, p. 264.

³⁶⁴ LEVINAS, 2020, p. 268. Texto original em francês: “La transcendance – le pour autrui – la bonté corrélative du visage, fonde une relation plus profonde: la bonté de la bonté” (LEVINAS, c1971, p. 302).

³⁶⁵ SUSIN, 1984, p. 188.

³⁶⁶ LEVINAS, 2020, p. 268. Texto original em francês: “Ici le Désir [...] Désir qui n'est pas un manque, Désir qui est l'indépendance de l'être séparé et sa transcendance, s'accomplit; non pas en se satisfaisant et en s'avouant ainsi besoin, mais en se transcendant, en engendrant le Désir” (LEVINAS, c1971, p. 302).

“Cada filho do pai é filho único, filho eleito”³⁶⁷. Isto é, mesmo que os filhos sejam muitos, por meio do amor paterno, cada um é eleito como único, garantindo a sua ipseidade e responsabilidade. Contudo, entre irmãos, ele é “[...] único e não-único”³⁶⁸, é filho e é irmão: “Eu sou eu e eleito, mas onde posso eu ser eleito, a não ser entre outros eleitos, entre os iguais?”³⁶⁹. Assim, “[...] a fraternidade é a própria relação com o rosto, em que se realiza ao mesmo tempo a minha eleição e a igualdade, ou seja, o domínio exercido sobre mim pelo Outro”³⁷⁰. Sobre esse ponto, Susin explica que:

[...] a fecundidade da paternidade gera bondade e, por isso, *multiplicidade*, pois a bondade é possível onde não há solidão, onde há multiplicidade sem retorno e sem absorção. A não-coincidência e a separação pai-filho dá condições à multiplicidade de filhos, todos únicos porque eleitos. O filho eleito é então posto entre os outros, e cumpre a sua resposta à eleição e à unicidade [sic] no âmbito de nova relação e nova modalidade da bondade, a *fraternidade*.³⁷¹

Por fim, temos a fecundidade relacionada ao tempo. Nas palavras de Levinas:

O tempo é descontínuo. Um instante não sai do outro sem interrupção, por um êxtase. O instante na sua continuação encontra uma morte e ressuscita. Morte e ressurreição constituem o tempo. Mas uma tal estrutura formal supõe a relação de Mim a Outrem e, na sua base, a fecundidade através do descontínuo que constitui o tempo.³⁷²

A fecundidade, o filho enquanto futuro do pai, e o pai passado do filho, proporcionam a quebra da eterna presentificação da vida, a ressurreição perante a morte e, então, a relação com o tempo infinito³⁷³. O tempo infinito é a contraposição ao tempo finito do Eu, como explica Susin:

³⁶⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 277. Texto original em francês: “Chaque fils du père, est fils unique, fils élu” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 311).

³⁶⁸ LEVINAS, 2020, p. 277. Texto original em francês: “[...] unique et non-unique” (LEVINAS, c1971, p. 312).

³⁶⁹ LEVINAS, 2020, p. 277. Texto original em francês: “Je suis moi et élu, mais où puis-je être élu, sinon parmi d’autres élus, parmi les égaux” (LEVINAS, c1971, p. 312).

³⁷⁰ LEVINAS, 2020, p. 277. Texto original em francês: “[...] la fraternité est la relation même avec le visage où s’accomplit à la fois mon élection et l’égalité, c’est-à-dire la maîtrise exercée sur moi par l’Autre” (LEVINAS, c1971, p. 312).

³⁷¹ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 189, grifo do autor.

³⁷² LEVINAS, 2020, p. 282. Texto original em francês: “Le temps est discontinu. Un instant ne sort pas de l’autre sans interruption, par une extase. L’instant dans sa continuation – trouve une mort et ressuscite. Mort et résurrection constituent le temps. Mais une telle structure formelle suppose la relation de Moi à Autrui et, à sa base, la fécondité à travers le discontinu qui constitue le temps” (LEVINAS, c1971, p. 317).

³⁷³ Conforme LEVINAS, 2020, p. 267; SUSIN, 1984, p. 190.

É aberto ao infinito, ultrapassa, num drama em muitos atos, o tempo do *eu* finito. É o *outro* que constitui o tempo: a mulher em relação ao homem, o filho em relação ao pai e vice-versa, no elo entre as gerações. Sem a alteridade, tentando êxtases temporais, o *eu* retorna sempre à sua solidão, à eternidade do *Há* ou ao enclausuramento do instante. O tempo é possível graças à irrupção do outro: o passado é o pai, o futuro é o filho.³⁷⁴

“Um ser capaz de outro destino que o seu é um ser fecundo”³⁷⁵. Logo, a *fecundidade*, que se transforma em *temporalidade*, é ainda e sempre o movimento ético ao Outro, é a resposta ao Rosto, resposta que é responsabilidade, que é a possibilidade da saída do *em-si-mesmo* para a relação social, à justiça, à bondade, à fraternidade e, por fim, à humanidade.

Contudo, ponto crucial para que a relação Mesmo e Outro se estabeleça e possa gerar a justiça, é o fato da resposta não se voltar apenas ao Outro, mas a todos os outros, como será desenvolvido na próxima seção.

3.9 A Presença do Terceiro

A chegada do Outro tira o Eu de sua solidão e liberdade infinita, interpelando-o pela linguagem do Rosto, e solicitando sua responsabilidade. Mas a abertura ao Outro, da mesma forma, é uma abertura do Mesmo ao mundo externo e esse mundo possui uma terceira presença que também irá solicitá-lo. A essa terceira presença, Levinas denomina o *Terceiro*³⁷⁶.

Através do Rosto, o Outro interpela o Eu e solicita-lhe uma resposta. Não obstante, essa relação não permanece somente entre o Eu e o Outro: “Tudo o que se passa aqui ‘entre nós’ diz respeito a toda a gente [...]”³⁷⁷. A relação não é privada, reservada ou clandestina. A resposta que o Eu oferece ao Outro não é apenas responsabilidade pelo Outro, mas também responsabilidade por todos os outros, por *toda a gente*, assim, a relação que se estabelece é

³⁷⁴ SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico*: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 190-191, grifo do autor. O termo *Há* (*il y a*) é utilizado por Levinas para descrever “o ser na sua ‘pureza’, ser sem entes, ser sem sujeito, como *existência anterior aos existentes*. [...] não é retorno ao nada ou ao não-ser, é retorno à impessoalidade, à indeterminação, lá onde não há o fluxo de interioridade pela qual alguém diz ‘eu’” (SUSIN, 1984, p. 150-151, grifo do autor).

³⁷⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 279. Texto original em francês: “Un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 314).

³⁷⁶ A ideia do Terceiro já se apresenta em *Totalidade e Infinito*, como será explicitado neste tópico, contudo, são nos escritos do terceiro período que Levinas desenvolve-a com mais profundidade.

³⁷⁷ LEVINAS, 2020, p. 208. Texto original em francês: “Tout ce qui se passe ici ‘entre nous’ regarde tout le monde [...]” (LEVINAS, c1971, p. 234).

pública, é clara, transparente e observada por todos. Nesse sentido, afirma Levinas: “O terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça”³⁷⁸.

Ao ser interpelado pelo Outro e ao decidir sair de si, é toda a humanidade que se revela no Rosto do Outro, toda a relação é já relação com toda a humanidade e a responsabilidade é para com todos: “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade”³⁷⁹. Destarte, ao Eu não cabe apenas servir ou responder ao Outro, ele junta-se ao Outro para servir a humanidade:

O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão do rosto. O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. Ordem que só pode dizer-me respeito na medida em que eu próprio sou mestre, ordem, por conseguinte, que me ordena que mande. O *tu* põe-se diante de um *nós*. Ser *nós* não é “andar aos encontros” ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum. A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença no terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não 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 objectivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética.³⁸⁰

Não se trata de responder a uma multiplicidade de outros. A relação se dá entre o Eu e o Outro, contudo, a resposta à convocação feita pelo Outro será julgada por toda a humanidade. É nesse sentido que Levinas afirma no prefácio de *Totalidade e Infinito*: “Não é o juízo último

³⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 208. Texto original em francês: “Le tiers me regarde dans les yeux d'autrui – le langage est justice” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 234).

³⁷⁹ LEVINAS, 2020, p. 208. Texto original em francês: “L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité” (LEVINAS, c1971, p. 234).

³⁸⁰ LEVINAS, 2020, p. 208, grifo do autor. Texto original em francês: “Le visage dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger; mais cette pauvreté et cet exil qui en appellent à mes pouvoirs, me visent, ne se livrent pas à ces pouvoirs comme des donnés, restent expression de visage. Le pauvre, l'étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au *tiers*, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se *joint* à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. Commandement qui ne peut me concerner qu'en tant que je suis maître moi-même, commandement, par conséquent, qui me commande de commander. Le *tu* se pose devant un *nous*. Etre *nous*, ce n'est pas se ‘bousculer’ ou se côtoyer autour d'une tâche commune. La présence du visage – l'infini de l'Autre – est dénuement, présence du tiers (c'est-à-dire de toute l'humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C'est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l'appel venant de l'Autre pour m'appeler à la responsabilité, non seulement la parole par laquelle je me dépouille de la possession qui m'enserre, en énonçant un monde objectif et commun; mais aussi la prédication, l'exhortation, la parole prophétique” (LEVINAS, c1971, p. 234-235, grifo do autor).

que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos”³⁸¹. Responder ao Outro é, assim, responder a toda a humanidade.

Neste capítulo, buscou-se apresentar como se dá a chegada do Outro ao mundo do Mesmo, pois, segundo E. Levinas, somente ele, o Outro, é capaz de quebrar a totalidade em que o Mesmo, fruto da cultura filosófica ocidental, vive; somente ele é capaz de interromper as necessidades desenfreadas por dominação e por poder do Mesmo; somente ele é capaz de desfazer o egoísmo e resgatar o humano que há em cada indivíduo; somente ele propicia ao Mesmo a saída de seu casulo e o encontro com a bondade, a justiça, a fraternidade, a Vida.

É a partir da chegada do Outro que se pode, então, vislumbrar um caminho para a construção de relações verdadeiramente humanas e sustentáveis. E é sobre essa construção que tratará o próximo capítulo.

³⁸¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 9. Texto original em francês: “Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 8).

4 A ALTERIDADE COMO ESTATUTO ÉTICO EM TEMPOS PANDÊMICOS

Como se apresentou no segundo capítulo, a sociedade hoje atravessa um período muito sombrio. Permeada pela cultura filosófica ocidental, vive tempos de medo, solidão, individualismo, egoísmo, violência, tiranias e guerras. É o tempo em que o indivíduo reina. E reina só. Na tentativa de preencher seu vazio existencial, busca na posse e dominação uma alternativa, reduzindo o Desejo à necessidade, torna possível e factível todos os tipos de atrocidades e violências. A pergunta que se instala é: como responder a essa situação que já faz parte do *normal* na sociedade?

Normal, palavra tão citada durante a pandemia a qual, como destacam alguns historiadores, deu início ao século XXI: “quando será possível retornar ao *normal*?”, “o novo *normal* que se instala”,... mas a pergunta que persiste é: é *normal* uma sociedade na qual se vive somente para si, em que o Outro foi esquecido ou tornou-se objeto de consumo e, por isso, parte do Mesmo? É possível denominar “sociedade” a esse tipo de relação? Não seria apenas um aglomerado de ilhas desertas e devastadas lutando pela dominação da outra? É *normal* denominar a esse indivíduo, capaz de tantas atrocidades, de humano?

Considerando a definição para *normal* como “[...] aquilo que está em conformidade com um hábito, com um costume [...]”³⁸², pode-se dizer que sim, é *normal*. Tendo em vista a ontologia como referência, pode-se dizer que sim, é *normal*. Contudo, afirma Levinas: “Toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara”³⁸³.

Os sintomas desta barbárie estão por todos os lugares, basta que se olhe querendo ver. O castelo de poder, egoísmo e exploração está ruindo! Não há mais como falar em reforma ou conserto. Novos alicerces são necessários. É preciso desconstruir e construir algo que não seja *normal*, é preciso ir além, inverter os termos, construir algo novo, pois quando os ventos da mudança sopram, é preciso assumir a responsabilidade e construir moinhos de vento³⁸⁴.

Mas como, diante da atual crise da sociedade contemporânea, será possível estabelecer relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo? Emmanuel Levinas apresenta um caminho: caminho que se abre através do Rosto do Outro, levando o Mesmo para além de si, para um outro lugar... para a relação ética!

³⁸² ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 837.

³⁸³ LEVINAS, Emmanuel. *De L'Evasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a, p. 98, tradução nossa.

³⁸⁴ Pensamento atribuído a Érico Veríssimo.

Ao paralisar o poder de poder, ao paralisar a consciência que se apossa de tudo e todos, a Alteridade se posta frente ao Mesmo e permite-lhe ir além da racionalização, ir além do inteligível, ir além do seu mundo totalizado, permite uma nova percepção do mundo, do Outro, da natureza: tudo é ensinamento! *Não matarás* é o primeiro deles!

Quando o indivíduo percebe que tudo está separado e que não pode se apossar do Outro, ele percebe que o mundo não gira em torno de si, ele percebe que o Outro não faz parte de si e que assim, o Outro não é seu brinquedo. Ao Outro deve-se responsabilidade, não libertinagem capaz de o violentar e até aniquilá-lo.

É a Alteridade que fixa seu estatuto na relação ética que estabelece.

É o fim do egoísmo, do narcisismo, da solidão, da dominação, da violência e da guerra.

É a responsabilidade ao Outro que se impõem em todos os atos.

É a chegada da justiça ou a ética como filosofia primeira.

Assim se chega ao último capítulo desta pesquisa, o qual se propõe a explicitar três pontos: dois deles ressaltados por E. Levinas na obra *Totalidade e Infinito*, quais sejam, a consciência moral, fruto da chegada do Outro e da perturbação que ele causa, e a ética como filosofia primeira que, embora pouco anunciada de forma direta em *Totalidade e Infinito*, permeia todo o texto, e, por fim, oferecer, tendo por base todo o conhecimento gerado nesta pesquisa, um contraponto aos males apresentados no segundo capítulo e a apresentação de um caminho para a construção de relações humanas sustentáveis.

4.1 Consciência Moral

A construção que E. Levinas realiza no artigo *A Filosofia e a Ideia do Infinito* (1957)³⁸⁵, assim como em *Totalidade e Infinito* (1961), se estrutura na Totalidade contraposta ao Infinito. A ideia de totalidade expressa pelo filósofo parte da concepção que Georg W. F. Hegel dá para o *bom infinito*, qual seja, aquele “[...] que se autossustenta em seu processo trófico *coincidindo perfeitamente consigo mesmo* em sua forma ideal acabada e materialmente estabelecida”³⁸⁶.

É nesse sentido que Levinas sustenta que: “Hegel volta a Descartes ao defender a positividade do infinito, mas excluindo toda a multiplicidade, pondo o infinito como a exclusão de todo o ‘outro’ que poderia manter uma relação com o infinito e que, desse modo, limitaria o

³⁸⁵ Artigo publicado originalmente em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Collin, 1957, n° 3, e agregado a reimpressão da obra *En Découvrant l’Existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967.

³⁸⁶ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 120, grifo do autor.

infinito”³⁸⁷. Para o filósofo de Kaunas, o infinito hegeliano, ou a totalidade, pode ser interpretada como a soberania de um Estado que recebe um particular, sendo que este particular, a partir de então, “Torna-se infinito ao negar a sua própria finitude”³⁸⁸.

A essa totalidade que domina a filosofia ocidental, ao iniciar a obra *Totalidade e Infinito*, Levinas se refere como que a um estado de guerra, em que a moral foi suspensa, situação na qual a violência visa à interrupção da continuidade das pessoas, em que nada é exterior, pois todos perderam sua individualidade e buscam na totalidade um sentido³⁸⁹.

Segundo Levinas, a filosofia, tal como a ciência que dela deriva, tem como busca principal a verdade³⁹⁰. Essa busca direciona toda a filosofia ocidental a acreditar que ela é, de fato, o amor à sabedoria. Contudo, esse processo culmina na Totalidade e no estado de guerra vivenciado pela sociedade contemporânea, como será explicitado a seguir.

O amor a sabedoria e a busca pela verdade, nesse contexto, exigem um investigador livre à “[...] adesão a uma proposição”³⁹¹, um indivíduo autônomo. Entretanto, essa autonomia, essa busca do indivíduo pela liberdade, pelo pensamento livre, pela verdade, vista de outro ângulo, surge como a própria prisão construída pelo indivíduo para si, onde o Eu torna-se o Mesmo, isto é, sempre o *mesmo*, sempre igual, sempre condicionado ao mesmo modelo e visão de mundo, como explica Levinas:

O que é essa liberdade, senão uma recusa para o ser pensante de se alienar na adesão, senão o facto de continuar o Mesmo apesar das terras desconhecidas a que o pensamento parece levar? Vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como *outro*. Ela marcharia para uma *autonomia*, para um estádio onde nada de irredutível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre. A filosofia equivaleria assim à conquista do ser pelo homem através da história.³⁹²

A história passa a ser conquistada pelo indivíduo, isto é, trata-se da redução do Outro ao Mesmo. É o Mesmo que conta a história, na qual tudo assume o lugar que ele, enquanto

³⁸⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 190. Texto original em francês: “Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l’infini, mais en excluant toute multiplicité, en posant l’infini comme l’exclusion de tout ‘autre’ qui pourrait entretenir une relation avec l’infini et qui, par là, limiterait l’infini” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 214).

³⁸⁸ LEVINAS, 2020, p. 191. Texto original em francês: “Il devient infini en niant sa propre finitude” (LEVINAS, c1971, p. 214).

³⁸⁹ LEVINAS, 2020, p. 8-9.

³⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 201.

³⁹¹ LEVINAS, 1997, p. 202.

³⁹² LÉVINAS, 1997, p. 202.

Senhor, determina. O que restar fora dessa *estória*, não existe, *tudo foi englobado* pelo pensamento livre e dominante do Mesmo. Esse processo dá origem a um indivíduo separado e impenetrável, um indivíduo autônomo³⁹³.

Enquanto separado e impenetrável, tem-se um indivíduo capaz de todo o tipo de violência, pois ele entende que tudo está a sua disposição, até mesmo a história e o outro homem, permitindo-se dominar e interromper a existência de tudo.

Segundo Levinas: “A autonomia – a filosofia que tende a assegurar a liberdade ou a identidade dos seres – pressupõe que a própria liberdade está segura do seu direito, justifica-se sem recorrer a mais nada, compraz-se, como Narciso, consigo mesma”³⁹⁴.

Trata-se, portanto, de um indivíduo narcisista, apaixonado por si mesmo, egocêntrico, sem perceber o que se encontra ao redor e as margens, reduzindo tudo a partes de si mesmo, sem se dar conta que o que o torna rico, ou de fato humano, é o que está fora, o que não pode ser consumido ou subjugado, ou seja, o Outro. É, de fato, o retrato da concepção da liberdade antes da justiça.

Mas o Outro incomoda, perturba, e assim, para que a liberdade possa triunfar, é necessário ultrapassá-lo e integrá-lo. A essa ultrapassagem e integração, o indivíduo narcisista denomina “verdade”³⁹⁵. E ela, essa verdade perseguida pela liberdade, “[...] triunfará quando o monólogo da alma tiver chegado à universalidade, tiver englobado a totalidade do ser e até o indivíduo animal que alojava esse pensamento”³⁹⁶. Então, declara Levinas:

E aí começa todo o poder. A rendição das coisas exteriores à liberdade humana através da sua generalidade não significa apenas, inocentemente, a sua compreensão, mas também a sua apropriação, a sua domesticação, a sua posse. Só na posse o eu conclui a identificação do diverso. Possuir é manter a realidade desse outro que se possui, mas suspendendo precisamente a sua independência. Numa civilização refletida pela filosofia do Mesmo, a liberdade cumpre-se como riqueza. A razão que reduz o outro é uma apropriação em um poder.³⁹⁷

A busca pela verdade na filosofia ocidental, a partir da liberdade pressuposta, culmina, então, com o poder sobre o Outro. Trata-se da liberdade acima de tudo, inclusive do seu próprio criador. É nesse sentido que Levinas entende a filosofia heideggeriana, bem como toda a filosofia ocidental: “Quando Heidegger vê o homem possuído pela liberdade em vez de ser o

³⁹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 203.

³⁹⁴ LÉVINAS, 1997, p. 203.

³⁹⁵ LÉVINAS, 1997, p. 203.

³⁹⁶ LÉVINAS, 1997, p. 204.

³⁹⁷ LÉVINAS, 1997, p. 205.

homem a possuí-la, põe acima do homem um Neutro que esclarece a liberdade sem a pôr em questão – e assim, não destrói, mas resume toda uma corrente da filosofia ocidental”³⁹⁸.

E. Levinas propõe, então, a fim de apresentar um outro caminho, um caminho ético, uma inversão de termos: “[...] aquela que não lê o direito no poder e que não reduz *todo o outro* ao Mesmo”³⁹⁹. É somente Outrem, Infinito ético, que pode paralisar o *poder de poder* do Mesmo: “A inquietude solipsista da consciência que se vê, em todas as suas aventuras, cativas de Si, chega aqui ao fim: a verdadeira exterioridade está nesse olhar que me proíbe qualquer conquista”⁴⁰⁰. Acerca da busca da verdade, o filósofo afirma:

A teoria onde surge a verdade é a atitude de um ser que desconfia de si próprio. O saber só se torna saber de um facto se, ao mesmo tempo, for crítico, se se puser em questão, se remontar além da sua origem (movimento contra a natureza, que consiste em procurar muito antes da sua origem e que atesta ou descreve uma liberdade criada).⁴⁰¹

O Outro é o único capaz de transportar o Mesmo para um outro lugar, para a verdade, para a ética, para a bondade e à justiça, como bem sintetiza Susin:

O outro – concretamente o indigente, o hóspede, o estrangeiro – não é simplesmente um ser necessitado, mas é *outro*, ou seja, transcendência, altura, excelência, mandamento e ensinamento, meu senhor. Porém, como dom do bem, paradoxalmente, ele é enviado a mim como necessitado de minha bondade, como pobre e órfão e entregue a mim. Neste paradoxo a subjetividade nasce como bondade da seguinte forma: recebe do outro, da sua altura e excelência, o próprio ser, mas já resgatado pela bondade, ou seja, recebe o ser para dar ao outro na sua humildade e súplica, *recebe dando*. O outro, tira, assim, a subjetividade das aporias da solidão e do mal, e a faz nascer no reino do bem. Desde então, começa – eticamente – outra história e outro destino.⁴⁰²

E como o Outro consegue abrir esse caminho para a relação ética no Mesmo? Por meio da consciência moral. Por meio desse *receber dando*, isto é, pela transformação que se concretiza somente na relação social, pela pergunta do Outro que gera, no Mesmo, perturbação

³⁹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 206.

³⁹⁹ LÉVINAS, 1997, p. 208, grifo do autor.

⁴⁰⁰ LÉVINAS, 1997, p. 210.

⁴⁰¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 72. Texto original em francês: “La théorie où surgit la vérité, est l’attitude d’un être qui se méfie de soi. Le savoir ne devient savoir d’un fait que si, en même temps, il est critique, s’il se met en question, remonte au-delà de son origine (mouvement contre nature, qui consiste à quérir plus haut que son origine et qui atteste ou décrit une liberté créée)” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l’extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 81).

⁴⁰² SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984, p. 257, grifo do autor.

e proporciona resposta, qual seja, a responsabilidade pelo Outro, e, por consequência, um *ser verdadeiramente humano*.

A chegada do Outro não põe fim a liberdade, mas traz consigo uma nova forma de vê-la e vivê-la. O Outro traz consigo a responsabilidade. É quando o Mesmo tem diante de si o Outro, aquele sobre o qual ele não tem mais poder, a quem pode se comparar e perceber-se imperfeito, finito, pequeno, frágil e injusto, como explica Levinas:

O rosto de Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência da minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o facto, mas perante 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. O infinito não me detém como uma força que põe a minha em cheque, ela questiona o direito ingénuo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo, de “força que anda”.⁴⁰³

Essa confrontação com o Outro, e somente ela, pode gerar transformação. Ela é a *perfuração na casca* em que o Mesmo se esconde. Quando o Mesmo se percebe frágil diante da Altura do Outro, entende que não tem poder de dominação sobre nada. Quando se percebe imperfeito, consegue olhar para suas atitudes e entender-se injusto e assumir que não pode violentar o mundo que o cerca. Quando ele se percebe pequeno, compreende que o Outro é seu Mestre. E que tudo que o rodeia são Outros que lhe trazem ensinamento. A confrontação com o Outro não se dá de forma teórica, ela se dá por meio da vergonha dos atos praticados enquanto julgava-se livre, como explica Levinas:

Esta maneira de se confrontar com a perfeição do infinito não é, pois, uma consideração teórica. Realiza-se como vergonha em que a liberdade se descobre como mortífera no seu próprio exercício. Cumpre-se na vergonha em que a liberdade, ao mesmo tempo que se *descobre* na consciência da vergonha, se *esconde* na própria vergonha. A vergonha não tem a estrutura da consciência e da clareza, mas orienta-se ao invés. O seu sujeito é-me exterior. O discurso e o Desejo em que outrem se apresenta como interlocutor, como aquele sobre quem *não posso* poder, que não posso matar, condicionam a vergonha em que, enquanto eu, não sou espontaneidade inocente, mas usurpador e assassino.⁴⁰⁴

⁴⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 214.

⁴⁰⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 73, grifo do autor. Texto original em francês: “Cette façon de se mesurer à la perfection de l’infini, n’est donc pas une considération théorique. Elle s’accomplit comme honte où la liberté se découvre meurtrière dans son exercice même. Elle s’accomplit dans la honte où la liberté, en même temps qu’elle se *découvre* dans la conscience de la honte, se *cache* dans la honte même. La honte n’a pas la structure de la conscience et de la clarté, mais est orientée à l’envers. Son sujet m’est extérieur. Le discours et le Désir où autrui se présente comme interlocuteur, comme celui sur qui *je ne peux* pas pouvoir, que je ne peux pas tuer, conditionnent

Desse modo, as confrontações do Mesmo passam a ser constantes, na forma de consciência moral, na forma de interioridade. E elas passam, portanto, a limitar a liberdade do Mesmo. Não se trata de não ser mais livre, mas de ter a liberdade limitada pela responsabilidade que se impõe pelo Outro. O homem deixa de ser dominado pela liberdade, como concebia Heidegger, para dominá-la através da responsabilidade pelo Outro. É nesse sentido que Levinas afirma: “[...] o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem”⁴⁰⁵. E segue:

A vida da liberdade que se descobre injusta, a vida da liberdade na heteronomia, consiste para a liberdade num movimento de questionamento infinito. E assim se cava a profundidade da interioridade. O aumento da exigência que tem em relação a mim mesmo agrava o juízo que incide sobre mim, isto é, a minha responsabilidade. E o agravamento da minha responsabilidade aumenta essas exigências. Neste movimento, a minha liberdade não tem a última palavra, nunca encontro a minha solidão ou, se quisermos, a consciência moral é essencialmente insatisfeita ou, se quisermos ainda, sempre Desejo.⁴⁰⁶

“Consciência moral é [...] sempre Desejo”, pois não se trata de uma necessidade do indivíduo, da qual ele pode se fartar, ou vivê-la de forma complacente como no amor⁴⁰⁷; consciência moral é a busca incessante, infinita, pela bondade, pela justiça, pela humanidade e pela Vida⁴⁰⁸, é o “acolhimento de Outrem”⁴⁰⁹. Nas palavras do filósofo: “A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta. A procura do inteligível, mas também a manifestação da essência *crítica* do saber, a subida de um ser aquém da sua condição, começa ao mesmo tempo”⁴¹⁰. Isto é, consciência moral é a vergonha diante da violência cometida e o início da responsabilidade pelo Outro, a ética. Nesse sentido, a consciência moral se contrapõe a autonomia para representar a heteronomia.

cette honte où, en tant que moi, je ne suis pas innocent spontanéité, mais usurpateur et meurtrier” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 82-83, grifo do autor).

⁴⁰⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41. Texto original em francês: “[...] ce que je me permets d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'Autrui” (LEVINAS, c1971, p. 46).

⁴⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 215.

⁴⁰⁷ LÉVINAS, 1997, p. 216.

⁴⁰⁸ Conforme LEVINAS, 2020, p. 19.

⁴⁰⁹ LEVINAS, 2020, p. 73. Texto original em francês: “accueil d'Autrui” (LEVINAS, c1971, p. 82).

⁴¹⁰ LEVINAS, 2020, p. 74, grifo do autor. Texto original em francês: “La morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente. La recherche de l'intelligible, mais aussi la manifestation de l'essence *critique* du savoir, la remontée d'un être en deçà de sa condition – commence du même coup” (LEVINAS, c1971, p. 83, grifo do autor).

Contudo, o encontro com o Outro não pode ser descrito como o encontro de dois amigos, posto que se trata da exposição da liberdade do Mesmo ao juízo do Outro, porque não são dois iguais, já que o Outro se apresenta na dimensão da Altura, o Outro é metafísico:

[...] a situação em que não se está sozinho não se reduz ao feliz encontro de almas fraternas que se saúdam e conversam. Esta situação é consciência moral – exposição da minha liberdade ao juízo do Outro. Desnivelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal.⁴¹¹

O Outro é Mestre, introduzindo no Mesmo o que não estava nele, a ideia do infinito, ou a ética:

[...] a linguagem só pode falar-se se o interlocutor for o começo do seu discurso, se por conseguinte ele permanecer para além do sistema, se não permanecer *no mesmo plano* que eu. O interlocutor não é um Tu, é um Vós. Revela-se no seu senhorio. A exterioridade coincide, portanto, com um domínio. A minha liberdade é assim posta em causa por um Mestre que a pode bloquear. A partir daí, a verdade, exercício soberano da liberdade, torna-se possível.⁴¹²

A verdade que a filosofia busca, o saber crítico, só pode ser encontrado frente a Outrem, não está em si mesmo, mas na vergonha que a liberdade dominadora sente quando é posta em questão pelo Outro: “Pensamos que a existência *para si* não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão de si, em presença de Outrem”⁴¹³. Portanto, a abordagem sobre a consciência moral permite entender que “[...] o rosto de Outrem seria o próprio começo da filosofia”⁴¹⁴, aquele que vem antes de qualquer certeza. Aí tem-se a *ética como filosofia primeira*, a qual será explicitada na próxima seção.

⁴¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 216.

⁴¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 92, grifo do autor. Texto original em francês: “Le langage ne peut se parler, en effet, que si l'interlocuteur est le commencement de son discours, s'il reste, par conséquent, au-delà du système, s'il n'est pas *sur le même plan* que moi. L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous. Il se révèle dans sa seigneurie. L'extériorité coincide donc avec une maîtrise. Ma liberté est ainsi mise en cause par un Maître qui peut l'investir. Dès lors, la vérité, exercice souverain de la liberté, devient possible” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 104, grifo do autor).

⁴¹³ LEVINAS, 2020, p. 78, grifo do autor. Texto original em francês: “Nous pensons que l'existence *pour soi*, n'est pas le dernier sens du savoir, mais la remise en question de soi, le retour vers l'avant soi, en présence d'Autrui” (LEVINAS, c1971, p. 87-88, grifo do autor).

⁴¹⁴ LÉVINAS, 1997, p. 216.

4.2 Ética como Filosofia Primeira

A ética é a própria vocação do humano, segundo Emmanuel Levinas, ela está para além da fenomenologia e da ontologia de Husserl e Heidegger, é uma metaética, a qual se coloca como antecessora de tudo, até mesmo do pensamento e, por conseguinte, permeia todos os atos verdadeiramente humanos. Nesse sentido, diz o filósofo: “A ética, já *por si mesma*, é uma ‘ótica’”⁴¹⁵, ou seja, a ontologia como filosofia primeira não serve mais, já que não permitiu superar a violência do Mesmo contra o Outro. Faz-se necessário, portanto, que a forma de *ser* e *ver* o mundo e as relações seja a da ética como filosofia primeira, pois somente desse modo será possível estabelecer uma via real, verdadeira, de experiência entre o Mesmo e o Outro⁴¹⁶.

Isso porque “[...] a história da Ontologia é, segundo Levinas, a história do desdobramento livre e absoluto do Ser; Ser é liberdade, ‘ser infinitamente livre’, poder livre, auto-afirmação, neutralização da própria Alteridade do Outro como tal”⁴¹⁷, isto é, a crença na Ontologia como filosofia primeira pela cultura filosófica ocidental permitiu à sociedade contemporânea a neutralização do Outro para, assim, poder apreendê-lo e violentá-lo, permitiu o medo e o ódio ao diferente, que é o Outro, o fechamento cada vez maior do indivíduo em si mesmo, e isso tudo se reflete na guerra e na pandemia dos dias atuais.

Levinas cita como início do pensamento ontológico os filósofos gregos, e é a Sócrates que ele refere a lição crucial dessa escola: “[...] nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora”⁴¹⁸, e segue explicitando como ocorre a dominação do Outro pelo Mesmo:

No que se refere às coisas, verifica-se uma rendição na sua conceptualização. Quanto ao homem, tal capitulação pode obter-se pelo terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro. No que concerne as coisas, a tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o Outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim. O ideal da verdade socrática assenta, portanto, na suficiência essencial do Mesmo, na sua identificação de ipseidade, no seu egoísmo. A filosofia é uma egologia.⁴¹⁹

⁴¹⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p.15, grifo do autor. Texto original em francês: “L'éthique, déjà *par elle-même*, est une ‘optique’” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essais sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 15, grifo do autor).

⁴¹⁶ LEVINAS, 2020, p. 16.

⁴¹⁷ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 22.

⁴¹⁸ LEVINAS, 2020, p. 30. Texto original em francês: “Ne rien recevoir d'Autrui sinon ce qui est en moi, comme si, de toute éternité, je possédais ce qui me vient du dehors” (LEVINAS, c1971, p. 34).

⁴¹⁹ LEVINAS, 2020, p. 31. Texto original em francês: “Pour les choses, une reddition s'accomplit dans leur conceptualisation. Pour l'homme elle peut s'obtenir par la terreur qui amène un homme libre sous la domination

Mas a crítica de Levinas à Ontologia não leva em consideração apenas a questão da liberdade do Ser, mas a forma como essa liberdade se dá, já que se trata de uma liberdade anterior à responsabilidade, uma liberdade sem consequência e sem consciência: “A liberdade surge a partir de uma obediência ao ser: não é o homem que detém a liberdade, mas a liberdade que detém o homem”⁴²⁰. Essa é a mais notória diferença entre a Ontologia e a Ética: “Ontologia *qua prima filosofia* significa assim o primado da liberdade”⁴²¹.

Portanto, afirma Levinas que: “A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”⁴²², onde tudo e todos devem se submeter aos caprichos do indivíduo, o qual acredita ser o Senhor, apossando-se de tudo e todos. Nesse sentido, a violência tem início, pois “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna Mesmo, tornando-se meu”⁴²³, isto é, ao ser apreendido, capturado pelo Mesmo, o Outro deixa de ser Outro para ser uma parte do Mesmo. A alteridade foi subsumida, o Mesmo ignorou a oportunidade de se repensar, sucumbiu à diferença e passou a reinar só.

Ao neutralizar o Outro, a sociedade ocidental torna-se injusta. Sem o Outro que perturba e possibilita no Mesmo o surgimento da consciência moral, todo e qualquer ato praticado leva em consideração apenas as necessidades e vontades do Mesmo. Não há, portanto, responsabilidade, mas somente liberdade sem limite. Nas palavras de Levinas: “Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça [...] é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro”⁴²⁴.

d'un autre. Pour les choses, l'œuvre de l'ontologie consiste à saisir l'individu (qui seul existe) non pas dans son individualité, mais dans sa généralité (la seule dont il y a science). La relation avec l'Autre ne s'y accomplit qu'à travers un troisième terme que je trouve en moi. L'idéal de la vérité socratique repose donc sur la suffisance essentielle du Même, sur son identification d'ipséité, sur son égoïsme. La philosophie est une égologie” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l'extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 34-35).

⁴²⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 32. Texto original em francês: “La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être: ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme” (LEVINAS, c1971, p. 36).

⁴²¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, Ética e História*: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 23.

⁴²² LEVINAS, 2020, p. 33. Texto original em francês: “L'ontologie comme philosophie première, est une philosophie de la puissance” (LEVINAS, c1971, p. 37).

⁴²³ LEVINAS, 2020, p. 33. Texto original em francês: “La possession est la forme par excellence sous laquelle l'Autre devient le Même en devenant mien” (LEVINAS, c1971, p. 37).

⁴²⁴ LEVINAS, 2020, p. 34. Texto original em francês: “Philosophie du pouvoir, l'ontologie, comme philosophie première qui ne met pas en question le Même, est une philosophie de l'injustice. [...] c'est la liberté (fût-elle celle de la théorie) avant la justice. C'est un mouvement dans le Même avant l'obligation à l'égard de l'Autre” (LEVINAS, c1971, p. 38).

A fim de *inverter os termos*, E. Levinas acredita na Ética ocupando o lugar da ontologia, quer dizer, na *Ética como filosofia primeira*. Nessa perspectiva, a Ética ocupa um lugar primeiro e central em qualquer relação. A liberdade, aqui, perde espaço para que a responsabilidade seja a precursora: responsabilidade pelo Outro. Nessa acepção, assevera Levinas:

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 irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas posses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber.⁴²⁵

A Ética se dá no acolhimento ao Outro, no respeito à alteridade, na reponsabilidade pelo Outro, na não submissão e apropriação do Outro, na não neutralização do Outro. Levinas, a fim de reforçar seus argumentos, utiliza-se da literatura, e é nessa perspectiva que uma frase de Dostoievski se torna central em sua filosofia, qual seja: “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros”⁴²⁶.

A responsabilidade pelo Outro é, desse modo, o coração da filosofia de E. Levinas. Não se trata de substituir liberdade por responsabilidade, mas de colocar a responsabilidade em primeiro lugar. A liberdade precisa de justificação, e essa justificação é o Outro, a ética:

Abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, o meu domínio sobre as coisas, a liberdade da ‘força que se afirma’, a impetuosidade de corrente e à qual tudo é permitido, mesmo o assassinio. O ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento. [...] a relação pessoal está no rigor da justiça que me julga, e não no amor que me desculpa. Esse julgamento não me vem, de facto, de um Neutro. Perante o Neutro, sou espontaneamente livre. Na exigência infinita em relação a si, produz-se a dualidade do frente a frente. [...] A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira.⁴²⁷

⁴²⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 30. Texto original em francês: “Une mise en question du Même – qui ne peut se faire dans la spontanéité égoïste du Même – se fait par l’Autre. On appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d’Autrui, éthique. L’étrangeté d’Autrui – son irréductibilité à Moi – à mes pensées et à mes possessions, s’accomplit précisément comme une mise en question de ma spontanéité, comme éthique. La métaphysique, la transcendance, l’accueil de l’Autre par le Même, d’Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l’Autre, c’est-à-dire comme l’éthique qui accomplit l’essence critique du savoir” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 33).

⁴²⁶ DOSTOIEVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril S.A., 1971, p. 212; LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 186.

⁴²⁷ LEVINAS, 2020, p. 301-302. Texto original em francês: “Aborder Autrui, c’est mettre en question ma liberté, ma spontanéité de vivant, mon emprise sur les choses, cette liberté de la ‘force qui va’, cette impétuosité de courant et à laquelle tout est permis, même le meurtre. Le ‘Tu ne commettras pas de meurtre’ qui dessine le visage où

Mas ética, segundo Levinas, não consiste em um amontoado de normas e regras de conduta, trata-se de ir mais a fundo e entender seu verdadeiro sentido. Nas palavras do filósofo: “Minha tarefa não consiste em construir uma ética. Só estou tentando encontrar seu sentido. Eu não acredito que toda a filosofia deva ser programática. [...] Talvez se possa construir uma ética baseada no que acabo de apresentar, mas esse não é o meu tema”⁴²⁸.

A *Ética como filosofia primeira* significa que “[...] todo pensar sobre o que significa ser humano deve *começar* por uma ética ‘sem fundamentos’”⁴²⁹, isto é, não parte de um sistema racional onde todo ato encontra um *porque*, considerando o Outro como um meio ou um fim para atingir algo maior; o Outro é o seu início.

De acordo com Putnam, é possível distinguir entre dois tipos de filósofos morais, os legisladores e os perfeccionistas. Levinas encontra-se entre os últimos. Isso porque sua pesquisa não visa materializar uma “[...] Constituição para um Estado Ideal”⁴³⁰, mas acredita e retrata que “[...] há algo *anterior* aos princípios ou a uma Constituição, algo sem o qual os melhores princípios e a melhor Constituição seriam inúteis”⁴³¹.

A ética como filosofia primeira traz como ponto central, portanto, a Alteridade ou, dito de outra forma, a Alteridade como estatuto ético.

4.3 A Alteridade como Estatuto Ético

Levinas, sem ignorar ou negar a validade de outras abordagens filosóficas, como a de Kant por exemplo, assenta a sua filosofia na ideia de responsabilidade pelo Outro, na “[...] obrigação fundamental para com o outro”⁴³²:

O humano no ser começa quando o homem renuncia a essa liberdade violenta, própria daquele que identifica a lei do ser com um absoluto, quando o “eu” se interrompe no seu projecto de ser, desvia os seus passos e a sua atenção da finalidade que se tinha

Autrui se produit, soumis ma liberté au jugement. [...] le rapport personnel est dans la rigueur de la justice qui me juge et non pas dans l'amour qui m'excuse. Ce jugement ne me vient pas en effet d'un Neutre. Devant le Neutre je suis spontanément libre. Dans l'exigence infinie à l'égard de soi se produit la dualité du face à face. [...] La morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 339-340).

⁴²⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Étique et Infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b, p. 95-96, tradução nossa.

⁴²⁹ PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 46, grifo do autor, tradução nossa.

⁴³⁰ PUTNAM, 2004, p. 47, tradução nossa.

⁴³¹ PUTNAM, 2004, p. 48, tradução nossa.

⁴³² PUTNAM, 2004, p. 49, tradução nossa.

proposto, porque ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão. O humano freme, assim, a partir do instante em que consente em receber a investidura que torna justa a sua liberdade. A filosofia de Lévinas ensina que isso supõe dirigir à liberdade uma exigência infinita, um mandamento de bondade que transcende o duro exercício de ser.⁴³³

Assim, é possível afirmar que a responsabilidade pelo Outro se constitui o *cogito* levinasiano, como explicita Farias: “[...] *sou na medida em que respondo imediatamente ao infinito do outro, ou respondo imediatamente ao infinito do outro, logo sou*”⁴³⁴.

A responsabilidade pelo Outro, que Levinas sustenta, diz respeito a colocar-se à disposição da necessidade e do sofrimento do Outro, contudo, sem sentir-se obrigado a realizar tal ato; ser humano, para Levinas, é saber que se está obrigado a responder ao Outro sem sentir que alguém ou algo, mesmo metafísico, o obrigue a isso⁴³⁵: “Se necessitas perguntar ‘*Por que devo me pôr à disposição dele ou dela?*’, então não é humano”⁴³⁶. Trata-se da responsabilidade do eleito:

Uma tal responsabilidade – que é responsabilidade por tudo e por todos – investe o eleito, sem esperar o seu consentimento, sem que ele tenha tempo de discutir os prós e os contras. Ela assemelha-se mesmo a uma carga obsidiante e inquietante que proíbe o descanso e a serenidade. O eleito pertence à ordem da responsabilidade, uma vez que não se encontra em posição de decidir o que quer que seja a esse respeito.⁴³⁷

Nesse sentido, a essência da responsabilidade pelo Outro apresentada por Levinas pode ser expressa através da frase bíblica: “Eis-me aqui”⁴³⁸, indicando, como explica Chalier, que “[...] o Deus de Israel não subtrai os homens aos seus deveres, Ele inquieta-os assim que julgam ter terminado a sua tarefa, Ele obriga-os infinitamente”⁴³⁹. Ao eleito é exigida a responsabilidade por tudo e todos, como “[...] se cada um – para ser humano – tivesse realmente de responder por aquele que abandonou ao mal, por fraqueza ou por livre decisão, afirmando que isso não lhe dizia respeito”⁴⁴⁰. Destarte o “[...] eleito não escolhe ser bom, é solicitado pelo Bem”⁴⁴¹.

⁴³³ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 67.

⁴³⁴ FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 40-41, grifo do autor.

⁴³⁵ PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 51-52.

⁴³⁶ PUTNAM, 2004, p. 52, tradução nossa.

⁴³⁷ CHALIER, 1996, p. 82.

⁴³⁸ *Bíblia Sagrada*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Corrigida e Atualizada. 2014. E-book, Isaías 6:8; LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 186.

⁴³⁹ CHALIER, 1996, p. 86.

⁴⁴⁰ CHALIER, 1996, p. 86.

⁴⁴¹ CHALIER, 1996, p. 89.

E, diferentemente de Buber⁴⁴², essa relação com o Outro, em Levinas⁴⁴³, não é uma relação Eu-Tu, mas uma relação Eu-Vós, quer dizer, não se trata de uma relação recíproca, mas assimétrica, uma relação verdadeiramente ética, o fazer sem esperar nada em troca, o fazer sem questionar o porquê. Sobre esse ponto, Chalier esclarece:

A assimetria ética funda-se na ideia de que a minha inquietude pelo outro não depende, de modo algum, da sua eventual preocupação por mim. Se ela tivesse de ser tributária (da eventual preocupação do outro por mim), arriscar-se-ia a nunca me habitar, a nunca tomar corpo nos meus actos e nos meus gestos, porque cada um permaneceria na expectativa, à espera do movimento do outro a seu respeito. De facto, segundo Lévinas, o outro diz-me respeito mesmo se me ignora, se me olha com indiferença, ou passa, atarefado, sem me ver. A ética impõe-me deixar o terreno, violento e inelutavelmente enganoso, da luta pelo reconhecimento, da rivalidade e da vingança. A nudez inscrita no rosto de outrem, ainda que daquele que não hesita em me sacrificar por causa dos seus interesses, *consigna-me* imediatamente responsável, *obsidia-me* e até me põe em questão se ele se recusa, obstinadamente, a reconhecer-me.⁴⁴⁴

Ao refletir acerca da filosofia levinasiana, Derrida afirma: “É preciso *começar por responder*”⁴⁴⁵, isto é, a responsabilidade pelo Outro *inverte os termos* da relação ocidental característica: trata-se de acolher antes de ser acolhido, de fazer antes de pensar, de confiar antes de ter garantias, de dar antes de receber, de responder antes de ser ordenado. É nessa linha que se pronuncia, também, Farias:

A dádiva da hospitalidade é um gesto de confiança, que não tem o direito de ser ingênuo, mas que não tem escolha face ao desconhecido, é preciso estender a mão, não como quem recusa sua liberdade – de *saber antes e fazer depois* –, mas exatamente como quem a faz nascer, no exato instante em que *decide* estender a mão. Daqui resulta uma noção de liberdade dificilmente compreendida por um ocidental típico, como um idioma intraduzível, carente de recepção, estrangeiro. Tal noção de liberdade solicita uma ética que extrapola o intelectualismo da velha Europa, uma ética que não seja somente acolhedora do totalmente outro, mas que, no compasso dessa hospitalidade, desabitue seu impulso intelectualista, esse vício de precaução que certamente tenderá a minimizar o efeito traumatizante da alteridade.⁴⁴⁶

Nesse sentido, cabe esclarecer, ainda, que a ética proposta por Levinas em nada se assemelha à compaixão ou à empatia pelo Outro da forma como esses termos são interpretados atualmente, conforme explica Sebbah:

⁴⁴² BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

⁴⁴³ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 57.

⁴⁴⁴ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 123-124, grifo do autor.

⁴⁴⁵ DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2015. p. 42, grifo do autor.

⁴⁴⁶ FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade*: ensaios para uma filosofia do acolhimento. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 31, grifo do autor.

[...] aqui estamos no extremo oposto da ética levinasiana, que não é, de modo algum, *compreensão* do outro (mesmo quando a compreensão é afeto e percepção antes de ser conceito), de modo algum um ‘colocar-se no seu lugar’, de modo algum uma ‘simetrização’ entre o Eu e Outrem – pelo contrário: o ‘si’ da ética de Levinas surge ao ser questionado assimetricamente pelo Outro enquanto ele é o próprio incompreensível.⁴⁴⁷

Na compaixão, na empatia ou mesmo na ética do cuidado não há nenhuma exigência de sacrifício pelo Outro (morrer pelo Outro⁴⁴⁸), de responsabilização pelo Outro, elas não têm como objetivo a perturbação e o questionamento do Mesmo, por isso, não se comparam a ética defendida por Levinas.

Na ética levinasiana é o Outro quem perturba o Mesmo e permite-lhe sair de sua casa; não cabe *colocar-se no lugar do outro*, mas apenas em ser tocado de forma tão profunda e verdadeira pelo Outro a ponto de sentir, por exemplo, o mesmo sofrimento que o Outro. Contudo, ainda assim, trata-se de um sofrer solitário, sem o compartilhamento da dor, um sofrer que questiona e constitui o Mesmo, diante do Outro, como responsável e culpado pelo sofrimento do Outro⁴⁴⁹.

Responsável e culpado pelo sofrimento do Outro porquê “[...] não poderei salvar outrem da mortalidade, já que fracassei necessariamente, em última análise, em responder a seu apelo (qualquer pedido que no interior do seu coração seja ‘pedido de ajuda’)”⁴⁵⁰. E por que só o Outro é capaz de provocar questionamento e consciência moral no Mesmo? Sebbah esclarece:

[...] a interpelação ética somente surge da única vida que pode legitimamente reivindicar proteção e preservação, a vida viva do outro, a vida viva do outro que inverte minha vida viva, meu *conatus*, abrindo-me, assim, para além do Mundo e do ser; interpelação radical como vulnerabilidade e mortalidade que nos obriga a agir agora e para o amanhã.⁴⁵¹

Essa é a essência de toda e qualquer relação humana sustentável: a responsabilidade pelo Outro que me obriga a agir agora e para o amanhã. É nesse sentido que a Alteridade pode fixar-se como um estatuto ético, isto é, a compreensão de ser responsável pelo Outro, até mesmo

⁴⁴⁷ SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 85, grifo do autor.

⁴⁴⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 21.

⁴⁴⁹ SEBBAH, 2021, p. 77.

⁴⁵⁰ SEBBAH, 2021, p. 79.

⁴⁵¹ SEBBAH, 2021, p. 66, grifo do autor.

pela responsabilidade do Outro, e que essa responsabilidade obriga o Eu a agir agora e para o amanhã. Nas palavras de Levinas:

[...] desde que o outro me olha, sou por ele responsável, sem mesmo ter que assumir responsabilidades a seu respeito; a sua responsabilidade *incumbe-me*. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos. Digo [...] que a responsabilidade é inicialmente um por outrem. Isto quer dizer que sou responsável pela sua própria responsabilidade.⁴⁵²

E segue:

Ser humano significa: viver como se não fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”. Não apenas num “ser de modo diferente”; ser diferente é ainda ser. O “de outro modo que ser”, na verdade, não tem verbo que designe o acontecimento da sua inquietude, do seu des-inter-*esse*, da impugnação deste ser – ou do *esse* – do ente. Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me.⁴⁵³

É através do ensinamento do Outro, portanto, que o Mesmo abdica da liberdade injustificada, aquela que a tudo domina, e se torna consciente de sua responsabilidade perante tudo e todos, entendendo que ele é mais responsável do que todos, que a responsabilidade é, desse modo, assimétrica e também não recíproca, que cabe a ele agir em prol do Outro e de toda a humanidade.

“O humano desperta no *Eu* quando o apelo dessa miséria o persegue, contra a sua vontade, quando se sabe reivindicado pessoalmente por ela, e intimado a responder-lhe: ‘Eis-me aqui.’ Assim se anuncia, para Lévinas, o humano no ser [...]”⁴⁵⁴. Vislumbra-se aí, então, a possibilidade de um caminho para a construção de um novo mundo, de uma nova forma de se relacionar, de uma nova sociedade, de um caminho ético que leva à humanidade de fato.

Sem essa noção de responsabilidade perante tudo e todos que surge no Eu após o encontro com o Outro, nada será possível, as relações permanecerão relações de poder, de dominação, de posse, isto é, a violência e a inumanidade resistirão. Ter a percepção de que se é responsável até mesmo pela responsabilidade do Outro traz um *surplus* à relação importantíssimo, pois possibilita ao Mesmo agir sem esperar pelos demais, a agir mesmo que

⁴⁵² LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Tradução: João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 88.

⁴⁵³ LEVINAS, c1982, p. 92.

⁴⁵⁴ CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 108.

sozinho, é a internalização da ideia de que se é um sobrevivente perante o abismo⁴⁵⁵ e cabe a ele, e somente a ele, salvar a humanidade que aguarda para florescer em cada um dos que lhe cercam.

Em que pese o fato de que o sim firmado perante o Outro deve permanecer, posto que somente assim será possível o surgimento do Eu político e o estabelecimento de condições históricas e legais para o efetivo acolhimento, ou a hospitalidade, do rosto em sua invisibilidade, mas também em sua visibilidade concreta, em sua pluralidade social⁴⁵⁶. Como afirma Levinas: “A liberdade do homem é a de um escravo liberto que recorda sua servidão e segue sendo solidário com os demais”⁴⁵⁷.

Enquanto o Mesmo se permitir ser livre sem a consciência de que “[...] o que me permito exigir de mim próprio não se compara ao que tenho o direito de exigir de Outrem”⁴⁵⁸ – a experiência moral concreta⁴⁵⁹ –, o mundo permanecerá ruindo, os sintomas não cessarão de surgir e ressurgir, a guerra vivenciada na contemporaneidade, e toda a sua dureza, permanecerá.

Enfim, é somente a consciência de que se é responsável, de forma irrestrita, pelo Outro, que torna o Mesmo verdadeiramente humano e obrigado a agir agora e para o amanhã, em prol de relações humanas sustentáveis entre as pessoas e destas com o mundo.

Após mais de mil dias do seu início, a pandemia de COVID-19 dá sinais de que seu fim está próximo e que a doença, de forma menos letal, fará parte do *novo normal*. Porém, o mundo ainda contabiliza muitas infecções e mortes em decorrência direta da doença. Contudo, uma vez controlada a pandemia de COVID-19, por meio da distribuição de vacinas em grande escala, outras doenças já se destacam pela alta taxa de contágio, deixando o mundo novamente em alerta⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Conforme SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 21.

⁴⁵⁶ FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 44.

⁴⁵⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 183, tradução nossa.

⁴⁵⁸ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 41. Texto original em francês: “[...] ce que je me permets d'exiger de moi-même, ne se compare pas à ce que je suis en droit d'exiger d'Autrui” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 46).

⁴⁵⁹ LEVINAS, 2020, p. 41.

⁴⁶⁰ Por exemplo, pode-se citar a doença popularmente conhecida como “Varíola dos Macacos”, causada pelo vírus *monkeypox*, a qual já está presente em várias regiões do mundo, obrigando a Organização Mundial da Saúde (OMS), em 23/07/2022, a decretar emergência sanitária global.

De acordo com o exposto, no segundo capítulo, a estrutura erguida em terreno arenoso, sobre a ontologia como filosofia primeira, dá sinais de que está ruindo e não se suporta mais. O tempo pandêmico vivenciado hoje é uma sindemia, um sintoma que visa evidenciar que há problemas estruturais antigos que precisam ser resolvidos ou não haverá mais amanhã.

Embora haja uma corrida e uma especialização enorme na área da saúde para conter as doenças, as demais epidemias sociais não estão sendo tratadas, pelo contrário, são acirradas, fazendo com que se tenha a sensação de se estar *secando gelo*, isto é, por maiores que sejam os esforços, nunca são suficientes, visto que sempre, e de forma cada vez mais acelerada, surgem novas doenças e novos incidentes, como catástrofes naturais, aumento da desigualdade social, guerras de cunho econômico, entre outros.

Isso tudo porque a causa original não está sendo tratada, tratam-se apenas os sintomas da grande pandemia dos tempos atuais. Sua origem está camuflada no medo e no ódio ao Outro. Fato é que o mundo, na atualidade, é um mundo sem orientação ética, como afirma Sebbah: “[...] o mundo em pedaços, o real submetido à redução ou à derrocada, em que tudo é semelhante e neutralizado em sua tese de existência, é também um mundo, por assim dizer, sem orientação ética”⁴⁶¹. Um mundo sem orientação ética é um mundo no qual as relações são de usurpação e dominação, onde a liberdade sem consciência impera, um mundo egoísta.

Para que esse mundo possa ter orientação ética, para que a sindemia hoje existente possa ser extinta, para que as relações possam ser estabelecidas de forma responsável, tendo no Outro seu alicerce, para que a justiça floresça e que o encontro com o verdadeiramente humano possa acontecer, Emmanuel Levinas introduz, através de sua filosofia, a Alteridade como um caminho. Nas palavras do filósofo: “O humano só se oferece a uma relação que não é poder”⁴⁶².

É na relação face-a-face, relação com o Rosto, diante do grande mandamento do Outro, *não matarás*, que a violência se desfaz, a justiça ganha espaço e “[...] se instaura a *relação humana por excelência*”⁴⁶³, como explica Ribeiro Júnior:

[...] no face-a-face ou na *situação ética original* o Outro julga a livre espontaneidade do indivíduo solicitando-lhe a responsabilidade [...]. Diante do Rosto, a humanidade do homem não encontra sua explicação na liberdade ou no “retorno sobre si”. Ao contrário, a humanidade é constituída na responsabilidade pelo outro sem *telos* e sem *eudemonia*.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 36.

⁴⁶² LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 33. – Trata-se de citação do artigo *A Ontologia é Fundamental?*, originalmente publicado no ano de 1951.

⁴⁶³ RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 163, grifo do autor.

⁴⁶⁴ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 206, grifo do autor.

Somente o “[...] brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem”⁴⁶⁵ pode quebrar a Totalidade e pôr fim à guerra vivida na contemporaneidade. Isso porque o Outro é o Infinito do qual o Mesmo nunca poderá apoderar-se, pois “[...] o Infinito não é um saber, mas um Desejo”⁴⁶⁶, do qual o Mesmo pode possuir apenas a ideia.

Somente o Outro pode provocar uma ruptura no Mesmo capaz de tornar-lhe comprometido e responsável. E essa ruptura se dá por meio da linguagem, que ao afirmar o *não matará*s exige do Mesmo uma resposta, sendo ela a responsabilidade pelo Outro, estabelecendo-se, portanto, uma relação autêntica⁴⁶⁷.

Somente o Outro consegue *inverter os termos* do mundo fechado em que o Mesmo vive, colocando a liberdade do indivíduo em questão e permitindo que a responsabilidade tenha um lugar primeiro na relação.

Ter a ética como filosofia primeira, estabelecer o Outro como primeiro na relação “[...] é o pressuposto de todas as relações humanas”⁴⁶⁸ diz Levinas, e explica: “Se não existisse, nem sequer diríamos, diante de uma porta aberta: ‘Primeiro o senhor!’ É um ‘Primeiro o senhor!’ original que eu procuro descrever”⁴⁶⁹.

Mas a filosofia de Levinas não se perde no Outro e em uma possível submissão cega do Mesmo pelo Outro, visto que aí, talvez, uma nova totalidade pudesse se instaurar. A presença do Terceiro, isto é, de toda a humanidade, tem papel fundamental na instauração da justiça e, como consequência, no florescimento do humano. É este pesar entre o Outro combinado com todos os outros, que possibilita ao Mesmo não ser vítima de uma nova totalidade e estabelecer uma consciência moral:

Se estou sozinho perante o outro, devo-lhe tudo; mas há o terceiro. Saberei eu o que é o meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é o meu próximo? Por consequência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável. A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 11. Texto original em francês: “[...] éclat de l’extériorité ou de la transcendance dans le visage d’autrui” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 10).

⁴⁶⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 83.

⁴⁶⁷ LEVINAS, c1982, p. 79.

⁴⁶⁸ LEVINAS, c1982, p. 81.

⁴⁶⁹ LEVINAS, c1982, p. 81.

⁴⁷⁰ LEVINAS, c1982, p. 81.

Eis a tríade estabelecida por Levinas para que a Totalidade se quebre e relações éticas, ou humanas, sejam possíveis: o Mesmo, o Outro e o Terceiro. Nesse sentido, é sempre a relação do Mesmo, que se percebe imperfeito e injusto perante Outrem, balizado pelo Terceiro, que possibilita a justiça “[...] além das leis”⁴⁷¹ e “[...] mais forte que o juízo da história”⁴⁷².

Por isso, a Alteridade como estatuto ético se faz tão necessária neste momento da história. É neste momento de guerra, em que a moral está suspensa e “a verdadeira vida está ausente”⁴⁷³, no qual as relações estabelecem-se longe da ética, onde o Eu é o centro de tudo, que a responsabilidade pelo Outro se torna ainda mais insubstituível, conforme pontua Levinas:

A luz se produzirá quando a obscuridade cobrir “todos os povos”; quando silenciarem todos os ensinamentos que o convocam a falsos confrontos, quando todos os prestígios da exterioridade são extintos e se apresentam como se não tivessem existido. No momento em que a tentação política da razão “dos outros” é ultrapassada, minha responsabilidade torna-se insubstituível mais do que qualquer outra. A verdadeira luz pode brilhar. A verdadeira universalidade é então afirmada [...], aquela que consiste em servir o universo.⁴⁷⁴

Mas, há de se salientar que nesse mundo sem orientação ética, “[...] cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais do que os outros”⁴⁷⁵. Em outras palavras: o Eu é responsável por tudo e mais responsável que os outros, como afirma Levinas:

[...] a relação intersubjectiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto *dele*. Precisamente na medida em que entre outrem e eu a relação não é recíproca é que eu sou sujeição a outrem; e sou ‘sujeito’ essencialmente neste sentido. Sou eu que suporto tudo. [...] Não devido a esta ou àquela culpabilidade efectivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a *mais* do que todos os outros.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 245. Texto original em francês: “[...] au-delà des lois” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*: essai sur l’extériorité. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 276).

⁴⁷² LEVINAS, 2020, p. 245. Texto original em francês: “[...] plus forte que le jugement de l’histoire” (LEVINAS, c1971, p. 276).

⁴⁷³ LEVINAS, 2020, p. 19. Texto original em francês: “La vraie vie est absente” (LEVINAS, c1971, p. 21).

⁴⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: Ensayos sobre el judaísmo. Buenos Aires: Lilmod, 2004, p. 324-325, tradução nossa.

⁴⁷⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril S.A., 1971, p. 212.

⁴⁷⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Lisboa: Edições 70, c1982, p. 81.

⁴⁷⁶ LEVINAS, c1982, p. 90-91.

O sofrimento do Outro “[...] me questiona e me constitui responsável e culpado por esse sofrimento”⁴⁷⁷. Desse modo, diante das mortes da pandemia e dos males do mundo, *somos* sobreviventes de um tempo doente e a responsabilidade por tudo e todos é *nossa*.

Portanto, que as mortes, a dor e todo o sofrimento deste tempo sindêmico, não sejam em vão; que a pandemia não seja esquecida ou ocultada; que a história não sacrifique, novamente, alguns para a continuidade do Ser e do egoísmo; que não haja novamente mortos sem sepultura dando “[...] crédito à ideia de uma morte sem futuro [...]”⁴⁷⁸; mas que tudo o que se apresenta possa se constituir em legítima alteridade a abrir fissuras nos *Eus* sobreviventes e que o caminho a ser trilhado a partir daqui seja por “[...] *entes* ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, *entes* que podem falar, em vez de emprestarem os seus lábios a uma palavra anónima [sic] da história”⁴⁷⁹.

Muito há por se fazer, mas “[...] *o tempo ainda não acabou*”⁴⁸⁰, então, *Eis-me aqui*.

“Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos.”⁴⁸¹

⁴⁷⁷ SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Passo Fundo: Conhecer, 2021, p. 77.

⁴⁷⁸ LEVINAS, 1972, p. 67 *apud* CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 55.

⁴⁷⁹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 9-10, grifo do autor. Texto original em francês: “[...] *étant's* à la fois engagés dans l'être et personnels, appelés à répondre à leur procès et, par conséquent, déjà adultes, mais, par là même, des *étant's* qui peuvent parler, au lieu de prêter leurs lèvres à une parole anonyme de l'histoire” (LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, c1971, p. 8, grifo do autor).

⁴⁸⁰ SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentaçao de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020a, p. 285, grifo do autor.

⁴⁸¹ LEVINAS, 2020, p. 9. Texto original em francês: “Ce n'est pas le jugement dernier qui importe, mais le jugement de tous les instants dans le temps où l'on juge les vivants” (LEVINAS, c1971, p. 8).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A uma sociedade doente, marcada pelo medo e pelo ódio, Emmanuel Levinas se propôs a entregar como resposta uma filosofia do amor: “Filosofia: sabedoria do amor a serviço do amor”⁴⁸². Ele, que vivenciou de perto o auge da violência que aquele que se declara *ser humano* pode cometer a outro, conseguiu enxergar, ainda assim, no Outro, a resposta para os males do mundo. Ao declarar que é preferível morrer a matar, Levinas traduz a grandiosidade e relevância de seu pensamento. É impossível lê-lo e permanecer indiferente frente as inquietações suscitadas.

Em sua filosofia, Levinas se distancia de seus pares ao *inverter os termos*, isto é, diferentemente da tradição fenomenológica que vai às coisas, em uma busca cega pelo conhecimento, propõe a figura da Alteridade, aquela que não se deixa descobrir, que não se revela, mas que, ao ser Infinito, pergunta. É essa Altura e inquietação causada pelo Outro que provoca a revolução do amor.

Levinas também se contrapõe a toda uma tradição filosófica ao atribuir-lhe o mal central da sociedade contemporânea, qual seja, a criação de um indivíduo egoísta, solitário e violento. Nesse sentido, a doença que assola o mundo hoje, não é só biológica, é muito mais estrutural. Por isso mesmo, muitas vezes difícil de ser notada e, conseqüentemente, tratada, mas deixando sinais claros de que está ali. Basta apenas um *olhar* mais demorado para entender que tudo está prestes a desabar no abismo da indiferença e da solidão que a sociedade construiu para si mesma.

Os indivíduos, atualmente, vivem como que zumbis presos e dominados pela Totalidade, Totalidade essa que Levinas atribui ao pensamento hegeliano que, a exemplo do bom infinito, abarca tudo em sua infinitude finita, fazendo dos indivíduos seus súditos fiéis, ou melhor, seus escravos, deixando às margens toda possibilidade de novidade, toda multiplicidade.

O medo está mais presente do que se pode perceber. Medo que é medo do Outro, pois em uma Totalidade não há lugar para o que vem de fora. É preciso se fechar, se proteger, e violentar e aniquilar o que for diferente. Assim, tem-se uma sociedade que sucumbiu à depressão, ao preconceito, à violência e a tantas outras enfermidades. Nesse contexto, o Desejo metafísico, ou o Desejo do Outro, acabou por se reduzir à mera necessidade. Os indivíduos,

⁴⁸² LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974, p. 207, tradução nossa.

hoje, vagam a esmo, tendo como ambições satisfazer necessidades que nunca se esgotam. Isto é, uma sociedade de indivíduos insatisfeitos, buscando abarcar tudo e todos a fim de preencher um vazio metafísico que nem sabem que possuem.

Tem-se, na contemporaneidade, portanto, uma sociedade sindêmica. Pandemias estão presentes em toda a parte. Trata-se de doenças biológicas combinadas com questões culturais, sociais e ambientais que assolam a todos. A exemplo da pandemia de COVID-19, outras doenças deixam o mundo em alerta a todo o momento, pois para a doença da sociedade contemporânea não bastam medidas de proteção à saúde, como assevera Horton: “[...] não importa quão eficaz seja um tratamento ou uma vacina protetora, a busca de uma solução puramente biomédica para o COVID-19 falhará”⁴⁸³. É preciso ver além para ir além. É preciso perceber que a doença da sociedade contemporânea está em sua estrutura, como sustenta Levinas: vive-se tempos de guerra, e na guerra a moral está ausente⁴⁸⁴.

Para a cura do indivíduo e da sociedade é necessário um despertar ético! E esse despertar é o Outro! O Outro que chega de fora, trazendo a novidade, o diferente, quebrando as barreiras totalizantes e permitindo a tomada de consciência, posto que é somente quando o indivíduo está frente ao Outro – aquele sobre o qual ele não tem poder, o qual ele não pode dominar ou matar – que ele se reconhece imperfeito e injusto, que entende o que significa relação por excelência, ou seja, a ética. Neste momento em que a Totalidade se quebra, em que a liberdade é questionada, somente aí a responsabilidade pode assumir o lugar imprescindível que lhe cabe.

É, então, quando o indivíduo se percebe responsável por tudo e todos, que a ética, a justiça, a Vida e a Humanidade podem, de fato, florescer. O Eu responsável pelo Outro e pela humanidade: entende-se que esse é o caminho possível para a construção ou a cura da sociedade sindêmica de hoje. É nesse sentido que esta pesquisa buscou centrar-se: na defesa do Outro como caminho para relações humanas sustentáveis.

Encontrou-se, portanto, na filosofia levinasiana, terreno fértil para se pensar relações sustentáveis, visto que, ao defender a Alteridade e a responsabilidade pelo Outro, se chega exatamente ao próprio conceito de sustentabilidade, qual seja, *viver e deixar viver*, estabelecendo que há lugar para o Outro no mundo e que esse lugar é lugar central, pois somente através da ética, pensada como ética primeira, a sociedade poderá ser salva da derrocada em que se encontra.

⁴⁸³ HORTON, Richard. Offline: COVID-19 is not a pandemic. In: *The Lancet*, v. 396, 26 set. 2020, p. 874, tradução nossa.

⁴⁸⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020, p. 7.

A partir da complexa e profunda filosofia levinasiana, nem tudo pode ser resgatado e apresentado nesta pesquisa, mas buscou-se trazer os elementos essenciais para o entendimento e a construção da resposta ao objetivo proposto, quer dizer, como uma possibilidade em face do momento sombrio em que a sociedade contemporânea se encontra. O objetivo desta pesquisa foi provocar reflexões e proporcionar um *ir além*, ser semente. Nessa senda, não se buscou apresentar algo acabado, fechado, totalizado e, portanto, almeja-se que o trabalho não se esgote aqui, até porque muitas foram as inquietações provocadas, para as quais ainda não se encontrou respostas, tais como: como construir uma cultura de acolhimento diante da perversidade vivida nos dias atuais? Como despertar no indivíduo a opção pelo humano diante da busca desenfreada e mortal pelo poder econômico?

Expandir a pesquisa, analisando os efeitos da cultura filosófica ocidental em outras áreas, como a economia, a ecologia, a tecnologia e etc., ultrapassando as margens da filosofia, assim como aprofundar os estudos sobre a formação da consciência moral, vislumbra-se em uma possibilidade de extensão e aprofundamento deste estudo. Nessa direção, pretende-se dar continuidade no doutorado.

Ao se concluir essa pesquisa, percebe-se que realizá-la foi de grande valia, tanto sob o aspecto humano quanto social, haja vista que, embora a filosofia de Emmanuel Levinas já tenha atingido um nível importante de reconhecimento, ainda assim, não foi o suficiente, e a pandemia vivenciada na atualidade é prova disso. É de suma importância que se repense o estado de coisas vigente em pleno século XXI, bem como possíveis saídas diante dos complexos problemas nos quais a sociedade está imersa na contemporaneidade, e a filosofia de Levinas se apresenta como essa possibilidade de abertura ao novo.

Em suma, resta o anseio de que esta pesquisa possa suscitar, em todos que tiverem contato com ela, o Desejo pelo Outro, isto é: o Desejo pela Vida.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução: Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BAUMAN, Zygmunt. Wars of the Globalization Era. *In: European Journal of Social Theory*, London, v. 4, n. 1, p. 11-28, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Mal Líquido: Vivendo num mundo sem alternativas*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. Tradução: João Ferreira de Almeida. Corrigida e Atualizada. 2014. *E-book*.
- BIRMAN, Joel. *O trauma na pandemia do Coronavírus* [recurso eletrônico] Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. *Edição do Kindle*.
- BISPO JÚNIOR, José Patrício; SANTOS, Djanilson Barbosa dos. COVID-19 como síndrome: modelo teórico e fundamentos para a abordagem abrangente em saúde. *In: Cad Saúde Pública*, v. 37, n. 10, 08 out. 2021. p. 1-14. Disponível em: <https://www.scielosp.org/article/csp/2021.v37n10/e00119021/>. Acesso em: 20 jan. 2022.
- BLOC, Lucas; MOREIRA, Virginia. Arthur Tatossian: Um estudo biográfico. *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. XX, n. 2, jul./dez. 2014, p. 181-188. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v20n2/v20n2a05.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2021.
- BORTOLANZA, Marina. A Alteridade em Husserl. *In: FORNECK, Jeferson; SANTOS, Daniel Peres dos; BUSTAMANTE, João Francisco Cortés; FREITAS, Isis Hochmann de (Org.). XXI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS: Filosofia Antiga / Estética / Heidegger / Fenomenologia e Psicanálise*. v. 1. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021. p. 243-259.
- BORTOLANZA, Marina. A Teoria da Necessidade em Emmanuel Levinas. *In: ROSA, Brandon Jahel da, ALVES, Eduardo, CHIODELLI, Taís Regina (Org.). XXII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS: filosofia contemporânea I*. v. 2 [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. p. 209-221.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução: Newton Aquiles Von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Fenomenologia da Depressão: Aspectos constitutivos da vivência depressiva*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, NAU Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021.

CRITCHLEY, Simon. Introducción a Levinas. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004. p. 11-41.

DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Tradução: Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução: Natália Nunes e Oscar Mendes. São Paulo: Abril S.A., 1971.

EHRENBERG, Alain. Depressão, Doença da Autonomia? [Entrevista cedida a] Michel Botbol. Tradução: Regina Herzog. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. VII, n. 1, jan./jun. 2004, p. 143-153. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/agora/a/wHfWfz3Gth3d6vCJZvrMhcw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jan. 2022.

FARIAS, André Brayner de. *Poéticas da hospitalidade: ensaios para uma filosofia do acolhimento*. Porto Alegre: Zouk, 2018.

HÁ casos do novo coronavírus em 47 países dos cinco continentes. In: *Exame*, [s.l.], 28 fev. 2020, 8:35. Disponível em: <https://exame.com/mundo/ha-casos-do-novo-coronavirus-em-47-paises-dos-cinco-continentes/>. Acesso em: 16 jan. 2022.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*: Parte I. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HISTÓRICO da pandemia de COVID-19. In: *Organização Pan-Americana da Saúde*. Brasília, [2020?]. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em: 16 jan. 2022.

HORTON, Richard. Offline: COVID-19 is not a pandemic. In: *The Lancet*, v. 396, 26 set. 2020. p. 874.

HUSSERL, Edmund. *Ideias Para uma Fenomenologia Pura e Para uma Filosofia Fenomenológica*: Introdução geral à fenomenologia pura. Tradução: Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*: De acordo com o texto de Husserliana I. Tradução: Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haya: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*: Diálogos com Philippe Nemo. Tradução: João Gama. Revisão: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, c1982 (ano de impressão: 2000).

LEVINAS, Emmanuel. *De L'Evasion*. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

LEVINAS, Emmanuel. *Étique et Infini*: Dialogues avec Philippe Nemo. [S. l.]: Librairie Arthème Fayard et Radio-France, 1982b.

LEVINAS, Emmanuel. *Hors Sujet*. Cognac: Fata Morgana, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Transcendência e Inteligibilidade*. Tradução: José Freire Colaço. Lisboa, Edições 70, 1991.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre Nós*: Ensaio sobre a alteridade. Coord. da tradução: Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução: Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad*: Ensayos sobre el judaísmo. Traducción: Nilda Prados. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *Violência do Rosto*. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução: José Pinto Ribeiro. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2020.

MACÊDO, Ivanildo Izaias de *et al.* *Ética e Sustentabilidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

MARQUES, Cristian. A depressão sob a perspectiva da psiquiatria fenomenológica em Tatossian. In: CASTRO, Fabio Caprio L. de; MARQUES, Cristian (Org.). *Ensaio sobre a Depressão*: a perda de sentido de si e o mal-estar na sociedade contemporânea [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2019. p. 43-65.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

O MUNDO Pós-Pandemia com Lilia Schwarcz: Lições da história. Entrevista realizada por Mari Palma, Thais Herédia e Gabriela Prioli. Direção: Daniela Lima. [S. l.: s. n.], 2020. 1

vídeo (1:27 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kvWDAMzBhT4>. Acesso em: 16 jan. 2022.

ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde declara novo coronavírus uma pandemia. *ONU News*, [s.l.], 11 mar. 2020. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2020/03/1706881>. Acesso em: 16 jan. 2022.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE (OPAS). *Aumenta número de pessoas com depressão no mundo*. 23 jun. 2017. [Washington D.C.]: OPAS, 2017. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/23-2-2017-aumenta-numero-pessoas-com-depressao-no-mundo>. Acesso em: 07 jan. 2022.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PUTNAM, Hilary. Levinas y el Judaísmo. Traducción: Marcelo Burello. In: LEVINAS, Emmanuel. *Difícil Libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmolod, 2004. p. 43-77.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de Amar: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo 1. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria da Paz: Ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RIBEIRO, Luciane Martins. *A Subjetividade e o Outro: Ética da responsabilidade em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na Modernidade*. Tradução: Rafael H. Silveira. Revisão técnica: João Lucas Tziminadis. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SANTIRSO, Jaime. Wuhan, uma cidade de 11 milhões de pessoas em quarentena contra a propagação do coronavírus. *El País*, Wuhan, 23 jan. 2020, 09:01. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-01-23/wuhan-uma-cidade-de-11-milhoes-de-pessoas-em-quarentena.html>. Acesso em: 16 jan. 2022.

SEBBAH, François-David. *A Ética do Sobrevivente: Levinas, uma filosofia da derrocada*. Tradução: Leonardo Meirelles. Revisão: Marcelo Fabri. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

SINGER, Merrill; BULLED, Nicola; OSTRACH, Bayla; MENDENHALL, Emily. Syndemics and the biosocial conception of health. In: *The Lancet*, v. 389, 04 mar. 2017. p. 941-950.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e Alteridade: Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentidos do Infinito: A categoria de “Infinito” nas origens da racionalidade ocidental, dos pré-socráticos a Hegel*. Caxias do Sul: EDUCS, 2005. Disponível em: http://timmsouza.blogspot.com/2013/03/sentidos-do-infinito-categoria-de_21.html. Acesso em: 10 maio 2022.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ainda Além do Medo: filosofia e antropologia do preconceito [recurso eletrônico]*. 2. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. Porto Alegre: Zouk, 2020a.

SOUZA, Ricardo Timm de. Pandemia como Sintoma. In: PONTEL, Evandro *et al.* (Org.). *Diagnóstico do tempo: implicações éticas, políticas e sociais da pandemia*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020b.

SUSIN, Luiz Carlos. *O Homem Messiânico: Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984.

THOMÉ, Scheila Cristiane. Intersubjetividade e Idealismo Transcendental em Husserl. In: *Revista Filos*, Curitiba, v. 31, n. 53, p. 520-535, maio/ago. 2019.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *Depression and Other Common Mental Disorders: Global health estimates*. Genebra: WHO, 2017. Disponível em: <http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/254610/WHO-MSD-MER-2017.2-eng.pdf;jsessionid=B32AA7F97BE1B6DCE82EE59F97C87AA8?sequence=1>. Acesso em: 07 jan. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard*. Dados referentes ao número de mortes e infecções pelo vírus na data de 05 dez. 2022. Genebra: WHO, 2021. Disponível em: <https://covid19.who.int/>. Acesso em: 11 dez. 2022.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO). *Timeline: WHO's COVID-19 response*. Genebra; WHO, c2022. Disponível em: <https://www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/interactive-timeline#event-63>. Acesso em: 16 jan. 2022.

ZAHAVI, Dan. *A Fenomenologia de Husserl*. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZANON, Andrei. O Princípio da Alteridade de Lévinas como Fundamento Para a Responsabilidade Ética. *Perseitas*, Medellín, v. 8, p. 75-103, 2020. Disponível em: <https://revistas.ucatolicaluisamigo.edu.co/index.php/perseitas/article/view/3489>. Acesso em: 31 ago. 2022.

ZUBEN, Newton Aquiles von. A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger. In: *Trasn/Form/Ação*, Marília, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/S88GZKLhd9TXk4b9w4vQYcr/?lang=pt>. Acesso em: 28 nov. 2021.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br