

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MAGDIEL PACHECO SANTOS

EM BUSCA DO OLHAR DO VULNERÁVEL:
A ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO PARA A PRÁTICA DEFENSORIAL

Porto Alegre
2024

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

MAGDIEL PACHECO SANTOS

EM BUSCA DO OLHAR DO VULNERÁVEL:
A ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO PARA A PRÁXIS DEFENSORIAL

Dissertação apresentada como requisito para a
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande
do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

Porto Alegre
2024

Ficha Catalográfica

S237e Santos, Magdiel Pacheco

Em Busca do Olhar do Vulnerável : A Alteridade como fundamento para a práxis defensorial / Magdiel Pacheco Santos. – 2024.

112 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza.

1. Alteridade. 2. Ontologia. 3. Ética. 4. Intersubjetividade. 5. Defensoria Pública. I. Souza, Ricardo Timm de. II. Título.

MAGDIEL PACHECO SANTOS

EM BUSCA DO OLHAR DO VULNERÁVEL:
A ALTERIDADE COMO FUNDAMENTO PARA A PRÁXIS DEFENSORIAL

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovado em 04 de novembro de 2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – PUCRS

Prof. Dr. Augusto Jobim do Amaral – PUCRS

Prof. Dra. Renata Guadagnin - UniRITTER

*A Rosa, que nas distantes
lembranças da debilidade infantil,
me ensinou, em seu martírio, o
irresistível trauma do Olhar,
deixando, como arquétipo dos
vulneráveis, uma insilenciável
angústia por justiça.*

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Nível Superior – Brasil (CAPES) que, nos períodos de dedicação exclusiva ao curso, facilitou a dedicação à pesquisa por meio da concessão de bolsa taxa CAPES/PROEX [Código de Financiamento 001].

Ao prof. Ricardo Timm de Souza que, em setembro de 2022, muito solícito e atencioso, respondeu pacientemente o e-mail de um desconhecido curioso e abriu as portas para leituras sobre Levinas e os primeiros passos para a orientação acadêmica. Foi motivo de grande alegria e sincera honra ter tido essa rica oportunidade. Agradeço também aos professores Augusto Jobim, Nythamar Oliveira e Fabio Caprio que, em eventos e disciplinas, trouxeram lições e aprendizados únicos.

Aos colegas e amigos(as) da PUCRS e de Porto Alegre que deixam agradáveis lembranças e por – tanto nos meses presenciais quanto no período à distância – terem sido receptivos e atenciosos, Pedro Reis, Airan Aguiar, Vitor Matisse, Luciana Drehmer, Aline Barbosa, Plínio Podolan, Barbara Brea, frei Luis Mendes, Tainá Vargas, e, especialmente, Giselle Steinstrasse e Lauro Pektor.

Aos defensores e defensoras que compartilham da angústia e da inquietude da carreira defensorial e, a cada dia, se policiam quanto às ciladas e arrogâncias do *ethos* jurídico, especialmente, aos amigos e amigas Thiago Santana, Caroline Dias, Diego Serejo e Thaís Novais.

A minha esposa Letícia Moraes, que, teve a paciência de acompanhar todo o processo do mestrado, inclusive compartilhando as infinitas explicações e empolgações sobre textos, leituras e filósofos. Obrigado também pelos momentos de leveza e de descontração que contrastam e trazem uma riqueza própria ao nosso relacionamento. É sempre bom dar um novo passo a seu lado. Certamente a minha vida é mais leve e risonha por sua causa.

A todos e todas que, na caminhada, compartilharam e instigaram, em vários momentos, e de várias formas, a inquietude com as aparentes obviedades e com as certezas.

“eles pensavam neles mesmos: em outros termos, eles eram humanistas” (Camus, em *A peste*).

“Estou num dia em que me pesa, como uma entrada no cárcere, a monotonia de tudo. A monotonia de tudo não é, porém, senão a monotonia de mim” (Bernardo Soares).

“Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer...” (Dostoiévski, *Memórias do subsolo*).

RESUMO

A presente pesquisa busca, por meio de revisão bibliográfica, com o intento de fugir do dogmatismo autopoiético que caracteriza o pensar majoritário em torno da Defensoria Pública, estabelecer a alteridade levinasiana como fundamento de crítica e desconstrução da práxis defensorial. O trabalho se situa em três momentos distintos e sucessivos. Em um primeiro momento, a pesquisa se debruça sobre os predecessores filosóficos mais diretos em Edmund Husserl e Martin Heidegger. Nesse instante inicial, o eixo da reflexão está situado quanto à intersubjetividade na proposta filosófica destes autores. Entretanto, a compreensão do ego transcendental e da analítica existencial tem, em paralelo ao intento contextualizador, a assunção de uma leitura crítica na perspectiva de Levinas. Nesse aspecto, a obra *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger* assume papel central nessa exegese filosófica que redonda na situação desses autores como fatores preponderantes na construção da racionalidade moderna. Em seguida, o trabalho se debruça especificamente sobre o pensamento do filósofo franco-lituano. Como recorte metodológico, a apresentação do sujeito reflexivo ao sujeito ético gravitará em torno das obras centrais *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, com a utilização pontual de outras obras para facilitar a introdução ao pensamento do filósofo. Nesse capítulo, a proposta levinasiana será primeiramente abordada quanto à construção da ipseidade, numa síntese da antropologia de Levinas, até a irrupção do Outro, passando pelas categorias paradigmáticas: necessidade, Desejo (*Désir*), proximidade, revelação, Infinito, Enigma, Dizer e Dito, e do Olhar (*Visage*). Em seguida, adentrando no denominado *último Levinas*, a análise se movimenta para a questão da presença do Terceiro e o dilema da justiça. Após os passos filosóficos indicados, a convergência interdisciplinar é alcançada no terceiro capítulo. Após ter alcançado o drama ético já na presença do Terceiro, todo o debate travado sobre Levinas e a racionalidade moderna é trazido para o contexto da possibilidade da ética-política dentro da institucionalidade estatal. Como desdobramento da própria evolução filosófica trilhada, o filtro da filosofia levinasiana sobre a práxis defensorial se situará em duas perspectivas: em um nível fenomenológico, como filtro filosófico para denunciar os limites e vícios da dinâmica do Eu-membro e do Outro-vulnerável como relação cognoscitiva alérgica à alteridade; e, já em um patamar político-institucional, como parâmetro que estabeleça o pensamento levinasiano enquanto ética institucional como fundamento crítico ao *ethos* defensorial. Dessa maneira, a pesquisa busca, sob esse arcabouço teórico apresentado, desnaturalizar a racionalidade predominante do *ethos* institucional, trazendo um filtro que permita um diagnóstico da inteligibilidade e do humanismo sobre os quais a Defensoria Pública tem sido construída.

Palavras-chave: alteridade; ontologia; ética; intersubjetividade; Defensoria Pública.

ABSTRACT

This research aims, through a bibliographical review, to escape the autopoietic dogmatism that characterizes the majority approach to the Public Defender System, to establish Levinasian alterity as a basis for criticism and deconstruction of the defender's praxis. The work is divided into three distinct and successive moments. Firstly, the research engages with the most direct philosophical predecessors, namely Edmund Husserl and Martin Heidegger. At this initial stage, the focus of the reflection is on intersubjectivity in the philosophical proposal of these authors. However, the understanding of the transcendental ego and existential analysis has, in parallel to the contextualizing intent, the assumption of a critical reading from Levinas' perspective. In this respect, the work 'Discovering Existence with Husserl and Heidegger' assumes a central role in this philosophical exegesis, positioning these authors as significant contributors to the construction of modern rationality. Subsequently, the research delves specifically into the thought of the Franco-Lithuanian philosopher. As a methodological approach, the presentation of the reflective subject to the ethical subject will gravitate around the central works 'Totalité et infini: essai sur l'extériorité' and 'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence', with the occasional use of other works to facilitate the introduction to the philosopher's thought. In this chapter, Levinas's proposal will first be addressed in terms of the construction of ipseity, in a synthesis of Levinas's anthropology, up to the irruption of the Other, passing through the paradigmatic categories: necessity, Desire (Désir), proximity, revelation, Infinity, Enigma, Saying and Said, and the Face (Visage). Then, entering the so-called Last Levinas, the analysis moves on to the question of the presence of the Third and the dilemma of justice. After the philosophical steps indicated, interdisciplinary dialogue is reached in the third chapter. After reaching the ethical drama already in the presence of the Third Party, the entire debate on Levinas and modern rationality is brought into the context of the possibility of ethical-politics within state institutions. As a consequence of the philosophical evolution undertaken, the filter of Levinasian philosophy on defense praxis will be situated in two perspectives: on a phenomenological level, as a philosophical filter to denounce the limits and vices of the dynamic between the 'I-member' and the 'Vulnerable Other' as a cognitive relationship that is allergic to otherness; and, at a political-institutional level, as a parameter that establishes Levinasian thought as institutional ethics as a critical foundation for the ethos of defense. In this manner, the research seeks, within the theoretical framework presented, to deconstruct the prevailing rationality of institutional ethos, providing a filter that facilitates a diagnosis of the intelligibility and humanism upon which Public Defense System has been constructed.

Keywords: alterity; ontology; ethics; intersubjectivity; Public Defense;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. A INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL E HEIDEGGER – DA (IN)SUFICIÊNCIA DA RADICALIDADE DO EGO TRANSCENDENTAL E DA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	13
1.1 Da contribuição husserliana: da fenomenologia fundante aos limites da intersubjetividade	14
1.2 Heidegger: da analítica existencial do Dasein ao império do Mesmo.....	26
2. DA IRRUPÇÃO DO OUTRO AO CLAMOR PELA JUSTIÇA DO TERCEIRO: DA IPSEIDADE À RACIONALIDADE ÉTICA EM LEVINAS	39
2.1 Do sujeito reflexivo ao sujeito ético: a (des)construção da inteligibilidade restaurada na proposta levinasiana.....	41
2.2 Da racionalidade ética à presença do Terceiro: o dilema da justiça	61
3. A PRÁXIS DEFENSORIAL ENTRE O EU-MEMBRO E O OUTRO-VULNERÁVEL: CONVITE A UMA CRISE INSTITUCIONAL	72
3.1 Da (im)possibilidade da ética-política à justiça na institucionalidade estatal.....	74
3.2 A Defensoria pensada outramente: da racionalidade ética.....	86
CONCLUSÃO.....	103
REFERENCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

Na vida que prossegue sem questionamentos e crises, há a perpetuação do automatismo e da obviedade. São vivenciadas experiências – ora solitárias, ora sociais – sob o véu de uma continuidade aparentemente inquestionável. Nessa dinâmica, saberes são criados e desenvolvidos, mas, comumente, não rompem o fluxo da manutenção da aparente ausência de ambivalências. Nessa conjuntura, é que o pensamento filosófico exsurge como inimigo mortal da obviedade, inquirindo a dimensão do sentido. Contudo, de pronto – seguindo a lição de Bertrand Russel de que o importante não são tanto as respostas, mas sim as perguntas (RUSSEL, 2001, p. 24) – “e se o sentido não é uma questão puramente racional, mas antes relacional, e só se dá quando eu não o apreendo sozinho, mas encontro o outro e com o outro fazemos nossa relação uma relação com sentido?” (SOUZA, 2018, p. 84). Nesse âmbito da atitude filosófica, é que a presente pesquisa está situada.

A predileção pela verticalidade filosófica, assim, é fruto de uma escolha, quanto ao filtro epistemológico da pesquisa, com o intento de fugir do dogmatismo autopoietico que caracteriza o prumo ontológico característico da escrita e o pensar existente em torno da Defensoria Pública. Assim, a busca do *Olhar* do vulnerável para estabelecer a alteridade como fundamento para a realidade deste órgão estatal é uma caminhada que, para chegar no desdobramento interdisciplinar indicado, exigiu passos gradativos. Nesse aspecto, qualquer açodamento acadêmico incorreria na comum postura de caricaturar¹ a radicalidade da filosofia de Emmanuel Levinas. Redobrando o cuidado em torno dessa cautela científica, a pesquisa se situa em três momentos distintos e sucessivos.

Em um primeiro momento, o trabalho se debruça sobre os predecessores filosóficos mais diretos em Edmund Husserl e Martin Heidegger. Nesse instante inicial, o eixo da reflexão está situado quanto à intersubjetividade na proposta filosófica destes autores. Entretanto, a compreensão do ego transcendental e da analítica existencial tem, em paralelo ao intento contextualizador, a assunção de uma leitura crítica na perspectiva de Levinas. Nesse aspecto, a obra *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* assume papel central nessa exegese filosófica que redunda na situação desses autores como fatores preponderantes na construção da racionalidade moderna, bem como a compreensão da insuficiência da radicalidade husserliana e heideggeriana.

¹François-David Sebbah traça um cenário do risco de uma interpretação superficial e caricaturado do filósofo – vide SEBBAH, 2009, pp. 31-36. Simon Crithley, por sua vez, cunha a expressão ‘the Levinas Effect’ para uma compreensão e aplicação desregrada dos textos levinasianos (CRITCHLEY, 2004, p. 146).

Em seguida, após apresentação desse apoio filosófico que inspirou a dissonância levinasiana, em um segundo momento, o trabalho se debruça especificamente sobre o pensamento do filósofo franco-lituano. Assim, para chegar ao diagnóstico preciso do logocentrismo e da totalidade, é preciso uma exposição acessível da proposta de Emmanuel Levinas. Como recorte metodológico, para respeitar os limites e objetivos do presente trabalho, diante da dimensão da produção filosófica do autor, a apresentação do sujeito reflexivo ao sujeito ético gravitará em torno das obras centrais *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1990), com a utilização pontual de outras obras para facilitar a introdução ao pensamento do filósofo.

Nesse capítulo, a proposta levinasiana será primeiramente abordada quanto à construção da ipseidade, numa síntese da antropologia de Levinas, até a irrupção do Outro, passando pelas categorias paradigmáticas: necessidade, Desejo (*Désir*), proximidade, revelação, Infinito, Enigma, Dizer e Dito, e do Olhar (*Visage*). Em seguida, a análise se movimenta para a questão da presença do Terceiro e o dilema da justiça. Nesse segundo momento, adentrando no denominado *último Levinas*, a reflexão do filósofo de Kaunas alcança a aguda radicalidade da substituição e, já situado na racionalidade ética, estabelece a exigência da limitação da responsabilidade ilimitada e da comparação entre os incomparáveis gerada pela presença do Terceiro e seu clamor por justiça.

Após os passos filosóficos indicados, a convergência interdisciplinar é alcançada no terceiro capítulo. Antes, como transição necessária até chegar ao âmbito da Defensoria Pública, após ter alcançado o drama ético já na presença do Terceiro, todo o debate travado sobre a filosofia de Levinas e a racionalidade moderna é trazido para o contexto da possibilidade da ética-política dentro da institucionalidade estatal. Situadas as tensões e dilemas dessa proximidade do filósofo às questões político-estatais, chega-se, finalmente, aos desdobramentos para a hipótese de a Defensoria Pública ser pensada outramente dentro da racionalidade ética.

Assim, como desdobramento da própria evolução filosófica trilhada, o filtro da filosofia levinasiana sobre a práxis defensorial se situará em duas perspectivas: a) em um nível fenomenológico, como filtro filosófico para denunciar os limites e vícios da dinâmica do Eu-membro e do Outro-vulnerável como relação cognoscitiva alérgica à alteridade; b) e, já em um patamar político-institucional, como parâmetro que estabeleça o pensamento levinasiano enquanto ética institucional como fundamento crítico ao *ethos* defensorial. Dessa maneira, o esforço realizado é de, sob esse arcabouço teórico apresentado, desnaturalizar a racionalidade

predominante do *ethos* institucional, trazendo um filtro que permita um diagnóstico da inteligibilidade e do humanismo² sobre os quais a Defensoria Pública tem sido construída.

Ao fim, com apreensão do percurso realizado, busca-se delinear os limites e as expectativas dessa aproximação interdisciplinar à proposta de Emmanuel Levinas como um convite a uma atitude filosófica que busque romper, através da crise e do trauma da irrupção do Outro, a perpetuação do automatismo e da obviedade do fazer defensorial.

²“*El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano*” (LEVINAS, 2003, p. 201).

1. A INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL E HEIDEGGER – DA (IN)SUFICIÊNCIA DA RADICALIDADE DO EGO TRANSCENDENTAL E DA ANALÍTICA EXISTENCIAL

Uma imersão no pensamento de Emmanuel Levinas sem uma devida atenção aos predecessores filosóficos mais diretos é um indicativo sintomático para a não incomum imprudência ou superficialidade perante a radicalidade da alteridade levinasiana. É possível asseverar que, sem esse cuidado metodológico de apresentar o cenário da gênese da crítica, uma aproximação às obras do filósofo franco-lituano será, invariavelmente, marcada por uma leitura apressada e limitada.

Como bem alertou o próprio Levinas, “a verdadeira filosofia não sai da cabeça de um só pensador” (LEVINAS, 1998a, p. 12). A postura filosófica base desse filósofo não se erigiu sem construir uma arquitetura com pilares husserlianos e heideggerianos – pilares esses que, como serão vistos, não são inamovíveis, mas assentados para serem criticados e superados. Nesse esforço de contextualização e de cotejo, é forçoso, pelo universo teórico que cada um desses representa, um recorte metodológico em que as próprias sínteses dos pensamentos de Husserl e de Heidegger sejam encaminhadas de maneira que sejam compreendidas, tanto na fenomenologia fundante quanto na analítica existencial, enquanto marcha rumo à intersubjetividade – mas, sempre, com a linha argumentativa para se chegar à reação levinasiana.

Como será observado, pelos limites e objetivos, o presente trabalho não assume a imparcialidade na apresentação do pensamento husserliano e heideggeriano que interessa à compreensão de Levinas. Portanto, fazendo coro ao alerta de Marcelo Pelizzoli³, “firmamos nossa posição não-neutra, hermenêutica e em vista dos fins de fundamentação ético-sociais e da concepção de Filosofia que nos inspira”. Nessa perspectiva, para que não se faça um salto conceitual tratando diretamente sobre a intersubjetividade em Husserl e em Heidegger, será feita uma breve abordagem de conceitos centrais e convergentes para a crítica levinasiana.

Dessa forma, em que pese a postura radical e disruptiva do autor de *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger – Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*,

³“Não se trata, contudo, de saber qual é a melhor filosofia a ser escolhida; em filosofia, para fins acadêmicos, não há filósofo melhor ou pior, talvez sim mais conseqüente ou menos conseqüente. Não obstante, firmamos nossa posição não-neutra, hermenêutica e em vista dos fins de fundamentação ético-sociais e da concepção de Filosofia que nos inspira. A neutralidade é impossível em se discutindo as bases em que se assentam o próprio filosofar – e temas como o do sentido da subjetividade, do sentido do ser, chegando até a questão do sentido do sentido do ser ou o sentido do (inter) humano” (PELIZZOLI, 2002b, pp.14-15).

obra central nesse capítulo inicial, o estabelecimento de passos metodológicos e conceitos fundantes estabelecidos por Husserl – e transmutados por pensadores posteriores, como o discípulo direto, Heidegger – é um passo necessário na caminhada rumo à superação e a crítica do saber em Levinas. Antes das interrogações e do desacerto racional que a presença do Outro gera na tradição ocidental, a própria gramática fenomenológica se manifesta nos estamentos e na contextualização feita por Levinas. Nesse caminho filosófico, Levinas “vale-se de Husserl para ir além de Heidegger” (PELIZZOLI, 2001, p. 261).

Portanto, há um entrelaçamento na escrita de Levinas que – por, obviamente, não se estabelecer em um vácuo intelectual e histórico – se apoiou centradamente nesses autores para dar um salto rumo ao Infinito, ao Enigma, para além do horizonte e da intencionalidade, chegando à metafenomenologia e à *Sinngebung* ética.

1.1 Da Contribuição Husserliana: da Fenomenologia Fundante Aos Limites Da Intersubjetividade

Diante da extensão do pensamento husserliano, uma maneira didática para contextualizar, de maneira gradativa, a filosofia de Edmund Husserl, naquilo que interessa ao presente diálogo, é partir do cenário de crise que a filosofia fenomenológica exsurgiu: *el fracaso aparente del racionalismo* (HUSSERL, 1992, p. 127). A fenomenologia – boa parte enquanto una ‘*historia de herejías husserlianas*’ (WALDENFELS, 1992, p. 11) – se revelou como uma empreitada pela construção epistemológica de um fundamento formal para as ciências e para o pensar científico. Tal esforço é fruto do incômodo frontal de Husserl com o psicologismo, do sociologismo, do historicismo que marcam o cenário intelectual europeu da época; mas com a originalidade de superar a dualidade empirismo e idealismo, de desbancar o antagonismo entre objetivismo e subjetivismo, e, sobretudo, de transcender a dicotomia clássica sujeito e objeto.

Assim, a trilha da compreensão da subjetividade – rumo à intersubjetividade – em Husserl não prescinde do cenário de instabilidade epistemológica e cultural no início do século XX, exigindo, assim, ‘saídas sintomáticas do tipo resgatadoras refundacionais’ (PELIZZOLI, 2002b, p. 92). E justamente a ultrapassagem dessa conjuntura caminhará nessa refundação das ‘noções nos horizontes da vida subjectiva’ – já que ‘a crise da ciência, é, pois, a crise da humanidade em nós’ (LEVINAS, 1998a, pp. 57-58). Como tratado, também, nas seguintes palavras do próprio Husserl:

(...) yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una

significación subalterna. (...) Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de si, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal (HUSSERL, 1992, pp. 110-113).

Dessa maneira, o anseio husserliano, nas palavras de Ricardo Timm de Souza, é compreendido em sua obsessividade pelo fundamento da filosofia:

(...) a motivação principal de Husserl é tão simples em seu enunciado como complexa em sua efetivação: trata-se de encontrar o fundamento de toda filosofia possível, de tal forma que esta ‘apoditicidade’ não possa, em nenhum momento, ser traída pelo seu próprio desenvolvimento. (...) Daí, portanto, a obsessiva preocupação husserliana por uma radical refundamentação da filosofia – o que equivaleria, na prática, à sua re-fundação. Toda a tarefa de sua vida pensante, toda a intensidade de seus escrúpulos, estarão dirigidas para esta construção intelectual renovada que possa dar ao pensamento certeza de se poder finalmente considerar definitivamente ‘fundamentado’, exorcizando, assim, de uma vez os medos do presente e do passado (SOUZA, 2022, p. 25).

É possível, nesse contexto de superação da linha abalada da subjetividade com reafirmação do papel da autorreflexividade da consciência constituinte, como norte inicial, indicar que a fenomenologia se mostra como um passo metodológico⁴ para além da aparente indiscutibilidade da existência. E a seguinte pergunta de Husserl consegue situar a inquietação filosófica que interpela a aparente trivialidade do saber: “...como pode o conhecimento ir para além de si (...)?” (HUSSERL, 2020, p. 59). Desse modo, o ponto de partida do fazer fenomenológico está no ultrapassamento da ingenuidade que há na espontaneidade. A inquietação de Husserl, enquanto busca pelo fundamento para o pensamento científico, está no questionamento de obviedades. Sem esse despertamento crítico, o mundo é colocado não como uma realidade constituída, mas um “um mundo feiticizado no qual o homem se abandona como existente natural e no qual ingenuamente objectiva a significação dos objectos” (LYOTARD, 2008, p. 59).

Desde então, já se observa um claro contraste entre atitudes cognoscitivas díspares: postura natural e postura fenomenológica. Aquela, marcada por uma alienação, uma crença por um encontro com o mundo e satisfeita aceitação como existente (LYOTARD, 2008, pp.16-26). Ou seja, atitude natural marcada por um dogmatismo inato em que “pensamento que já não se reconhece enquanto pensamento” (LEVINAS, 1998a, pp. 46-47). No texto clássico *La filosofía*

⁴“Poderá um simples método ser considerado filosofia? Não o pensamos. Mas não deixaria de ter interesse mostrar como um método remete para uma filosofia” (LEVINAS, 1998a, p. 133).

em la crisis europea (*Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*), Edmund Husserl situa a vida e a postura natural:

(...) la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la consciencia, pero que nos es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece (HUSSERL, 1992, p. 95).

Diante disso, fez-se necessário a adoção de um posicionamento metodológico que afastasse esse diagnóstico da ingenuidade apresentado por Husserl; um filtro gnoseológico, um ‘pôr em parênteses’⁵ em que o mundo passasse a ser visto não apenas como existência, mas como fenômeno de existência (PELIZZOLI, 2002b, p. 39). De forma propedêutica, como um rascunho inicial que possibilita desenhar uma postura fenomenológica e contrastar com a postura natural, Sokolowski pontua que “as coisas não apenas existem; elas também manifestam a si mesmas como o que elas são” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 23). Nesse deslizamento do natural para o fenomênico, nessa ‘escavação fenomenológica’ (BELLO, 2006), passa-se, então, a uma vivência (*Erlebnis*) que não se afasta de atos perceptivos e reflexivos, numa equação cognoscente que, necessariamente, abarca a manifestação das coisas e o Eu, como dativo⁶ destas manifestações. Então, na atitude fenomenológica, da simples experiência natural dá-se espaço para uma percepção em que se busca a essência (eidos) ou o ser dos objetos (*Objekt*), ou seja, conjunto de predicados inalienáveis, cuja hipotética supressão levaria à supressão do próprio objeto (LYOTARD, 2008, pp. 17-18).

Com isso, na busca radical pela superação do dualismo racionalismo e empirismo, psicologismo e objetivismo, Husserl deparou-se com uma clivagem metodológica: quando alcançou os pilares para a eidética formal e do sistema de essências, priorizaria a perspectiva do lado do objeto e desenvolveria a lógica em torno de uma *mathesis universalis*; ou, de forma distinta, buscaria a perscrutação pelo sentido na perspectiva para o sujeito e sua relação com os conceitos? Como escolha do projeto fenomenológico fundante, “ao tomar consciência de que

⁵ “[A fenomenologia] Começou por ser e continua sendo uma meditação acerca do conhecimento, um conhecimento do conhecimento, e o célebre *pôr entre parêntesis* consiste, em primeiro lugar, em dispensar uma cultura, uma história, em refazer todo o saber elevando-se a um não saber radical” (LYOTARD, 2008, p. 8).

⁶ “Se o mundo é o mais amplo todo e o contexto mais abrangente, o eu é o centro em volta do qual esse todo mais amplo, com todas as coisas nele, é organizado. Paradoxalmente, o eu é uma coisa no mundo, mas é uma coisa como nenhuma outra: é uma coisa no mundo que também cognitivamente tem o mundo, a coisa para a qual o mundo como um todo, com todas as coisas nele, manifesta a si mesmo. O eu é o dativo da manifestação. É a entidade para a qual o mundo e todas as coisas nele podem ser dados, aquele recebe o mundo em conhecimento” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 53).

já na simples doação do objecto estava implícita uma correlação do Eu e do objecto que devia remeter para a análise do Eu, Husserl escolhe a segunda orientação” (LYOTARD, 2008, p. 24). Portanto, o caminho trilhado será o da correlação noético-noemática em que “jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao ‘eu’ da consciência” (HUSSERL, 2006, p. 112).

Aqui, com o cenário do problema em que Husserl se situou, já é possível um adentramento na fenomenologia. Para tanto, o seguinte conceito de Marcelo Pelizzoli, para além de didático, traz escolhas terminológicas úteis para posterior crítica levinasiana, que é o plano de fundo indelével na presente reflexão:

A fenomenologia é instrumento de perfuração de profundidades, para desocultar e revelar horizontes, buscar as bases desde onde se sustentam as fundações de todo conhecimento, naquilo que põe as condições do que seja o real. Compõe-se, portanto, como arqui-ciência, que possibilitou um modo não objetivista ou ingênuo de ver e experimentar as condições de realidade, podendo, então abrir-se precipuamente como um ‘saber ver’ – que é um ‘saber interpretar’ (PELIZZOLI, 2002b, p.104).

Nesse mesmo sentido, Sokolowski situa a percepção fenomenológica já indicando um aprofundamento gradativo na filosofia de Husserl

Quando mudamos da atitude natural para a fenomenológica, suscitamos a questão do ser, porque começamos a olhar as coisas precisamente como elas são dadas para nós, precisamente como elas são manifestas, precisamente como elas são determinadas pela ‘forma’, que é o princípio de descobrimento das coisas. Começamos a olhar as coisas em sua verdade e evidência. Isso é olhá-las em seu ser. Também começamos a olhar o si-mesmo como o dativo do qual os seres são descobertos: olhamos para o si-mesmo como o dativo da manifestação. Isso é olhá-lo em seu ser, porque o coração de seu ser é inquirir no ser das coisas. ‘Ser’ não é apenas ‘como-coisa’; o ser envolve manifestação ou verdade, e a fenomenologia olha para o ser primariamente sob sua rubrica de ser verdadeiro. Olha para o ser ‘humano’ como o lugar em que a verdade ocorre (SOKOLOWSKI, 2012, p. 73).

No processo de questionamento das obviedades e saída do mundo natural, é de se alcançar que o conhecimento pressupõe o momento da diferenciação. O espaço intelectual em que há uma consciência da existência diferente do mundo. Passa-se a distinguir a interioridade e a exterioridade. Há um espaço de vivência entre o Eu – e, aqui, já se fala enquanto *Eu fenomenológico*, espectador desinteressado – e o mundo. Isto é, “qualquer pensamento dirigido a um objecto é acompanhado pela presença e pela evidência desse pensamento a si mesmo” (LEVINAS, 1998a, p. 53). Neste instante, a reflexão deve passar por dois conceitos essenciais na filosofia husserliana: *redução* e *transcendência*.

Na postura metodológica da redução, a existência passa a ser existência fenomenológica e, no levantamento do véu⁷ que distingue a postura natural da postura fenomenológica, alcança-se a existência do *em si* do objeto percebido. Nesse aspecto, a preleção de Levinas é esclarecedora:

Ele [*o homem*] descobre-se enquanto consciência transcendental. A redução fenomenológica é, pois, uma operação pela qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência para estudar o seu sentido no pensamento que a constituiu e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo, mas anterior ao mundo. Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo (LEVINAS, 1998a, p. 48).

Ou seja, o Eu *apodítico* – ‘meu ego, a mim mesmo apoditicamente dado – o único que pode ser, com uma apoditicidade absoluta, por mim posto como ente’ –, através da postura fenomenológica, é restituído como sujeito constituinte das transcendências do objeto; na imanência do eu, na intencionalidade da consciência, é que o *em si*, a transcendência do objeto pode ter sentido enquanto transcendência (HUSSERL, 2013, p. 177).

O Eu fenomenológico é arvorado, nesse esquema cognoscente, enquanto “fundamento radical ou absoluto, fonte de toda significação ou potência constituinte, nexos de intencionalidade com o objecto” (LYOTARD, 2008, pp. 36-37). Ou ainda, nas palavras de Marcelo Pelizzoli, em Husserl, alcança-se uma notável realização filosófica “como o ‘em si’ pode ser ‘para mim’ (PELIZZOLI, 1994, p.11).

Há de assentar que o mérito da fenomenologia foi de ir-além, de transcender o racionalismo que punha certa satisfação de completude em si mesmo. Na perspectiva cartesiana, o *cogito*, a dúvida é o fundamento e o fator legitimador do conhecimento. Fora desse cenário racionalizante, no *modus vivendi* sensorial, haveria, nessa visão hierarquizada e deslegitimante do saber não-filosófico, apenas um automatismo, que sem passar pelo filtro da razão filosófica, não deveria ser visto como um conhecimento propriamente dito. Para o movimento fundado por Husserl, de outra forma, a passagem da posição natural para a posição fenomenológica não está na deslegitimação ou desconsideração dos pensamentos pré-filosóficos. Há no esforço da redução fenomenológica, na busca pela correlação noético-noemática⁸, na multiplicidade das

⁷“A redução fenomenológica abriria por detrás da visão ingênua das coisas, o campo de uma experiência radical – deixando surgir a realidade na sua estrutura última” (LEVINAS, 1998a, p. 136); “É essa a verdadeira significação de pôr entre parênteses refere o olhar para a consciência sobre si mesma, transforma direção desse olhar e levanta, ao suspender o mundo, o véu que ocultava ao Eu a sua própria verdade” (LYOTARD, 2008, p. 33).

⁸Uma didática explicação sobre a relação noético-noemática husserliana por Levinas: “O mundo não só é constituído, como constituinte. O sujeito já não é puro sujeito, o objecto já não é puro objecto. O fenômeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que se revela, ser e acesso ao ser” (LEVINAS, 1998a, p. 161).

identidades, não uma empreitada substitutiva do cenário natural; mas, sim, ocorre um debruçamento sobre os direcionamentos naturais na tentativa de esclarecê-las.

Nesse aspecto, Ricardo Timm de Souza traduz o mérito husserliano com clareza:

A consciência ‘toca’, quiçá pela primeira vez na história da filosofia, aquilo que dos objetos se deixar ‘tocar’: sua ‘pura’ existência essencial que se apresenta, ao mesmo como ‘sentido’ referencial, para o Eu transcendental. No complexo inter-jogo de idealidades que se encontram na imanência radical, dá-se a possibilidade de a realidade ser ‘real’ para além de gnosologias que, querendo ser fiéis ao mundo ‘externo’, acabam por não ser fiéis nem a si próprias (SOUZA, 2022, p. 31).

Entre influências kantianas e cartesianas e a superação fenomenológica, Husserl, no processo de estabelecimento de uma fundação segura para o método alternativo à crise do saber daquele momento histórico, passa do influxo assumido desses filósofos para delinear as próprias marcas e cadências do transcendental⁹.

Nesse patamar, ao alcançar a transcendência na imanência, o objeto visado se manifesta, já reduzido, enquanto fenômeno *para e na* consciência já depurada numa autêntica intencionalidade. Aqui, já na correlação noético-noemática, a consciência se revela enquanto doadora de sentido já que, nessa conjuntura fenomenológica, a relação dessa consciência pura com as coisas se dá no âmbito da imanência, na consciência transcendental. Ou seja, de uma ‘objetividade transcendente’ para uma ‘objetividade imanente’ (TOURINHO, 2013, p. 39). Portanto, tal processo de conhecimento já não ocorreria em modo empírico-natural, mas imerso

⁹Em interessante debate sobre o transcendental, Carlos Diógenes Côrtes Tourinho uma proposta de tradução gradativa, dentro da fenomenologia husserliana, quanto à dinâmica do imanente e do transcendente. Sobre esse tema específico, Carlos Tourinho sintetiza possíveis três sucessivas alternâncias da categoria que, apesar de fugirem da dinâmica de contextualização em Husserl, merecem ser indicadas situadas: “Como estratégia metodológica para o alcance das evidências apodíticas, o exercício da epoché se lança, inicialmente, sobre tudo o que é transcendente, no sentido do que se encontra fora da vivência intelectual. Desloca-se a atenção para o que se revela na *cogitatio*. Mas Husserl vai além da chamada ‘evidência da *cogitatio*’ ao generalizar a *epoché*. O transcendente passa a ser entendido como o domínio de onde não se pode eliminar a possibilidade da dúvida em relação à posição de existência das coisas. Se pela *epoché* o objeto se reduz à consciência transcendental, essa mesma redução implica uma constituição do objeto, tornando o mesmo uma espécie de ‘transcendência na imanência’. Apesar da imanência, o objeto intencionado não perde, em sua versão reduzida, a sua alteridade. Deparamo-nos, então, com um terceiro emprego do conceito de ‘transcendente’. O objeto é apreendido e constituído intuitivamente na subjetividade transcendental. Mas o eu puro é também um tipo de transcendência na imanência. Porém, uma “transcendência original”, pois é uma transcendência ‘não constituída’. Desloca-se a ideia do transcendente: do domínio das dúvidas e incertezas para a autêntica imanência da subjetividade transcendental” (TOURINHO, 2013, p. 27). Observa-se, assim, no pensamento husserliano, que não há como se esquivar das nuances denotativas para o transcendental. Do simples contraste entre o interno e o externo à consciência empírica, Husserl vai além dos estabelecimentos anteriores com reflexos kantianos ou cartesianos. Numa segunda acepção, já com a radicalização da *epoché*, o prévio limite da evidência da *cogitatio* – que fixava os limites entre o interno e externo – passa a se submeter ao recorte fenomenológico da redução. Se em Descartes a dúvida alcançou e cessou no ego, em Husserl, o ego apodítico é submetido, também, à *epoché* (LYOTARD, 2008, p. 29) – buscando, neste processo de pôr entre parênteses contínuo –, afastando resquícios que dificultariam a fixação desse estado depurador fenomenológico. Como esclarece Coutinho, “Husserl defende o exercício generalizado da epoché em relação aos fatos, ao eu psicológico que os vivência e as próprias vivências desse eu” (TOURINHO, 2013, p. 33).

numa radical percepção fenomenológica. Nessa lógica, “a fenomenologia prescindirá de tecer considerações acerca da posição de existência das coisas mundanas para direcionar, então, a atenção para os ‘fenômenos’, tal como se revelam (ou como se mostram), em sua pureza irrefutável, na autorreflexão da consciência transcendental” (TOURINHO, 2013, p. 35).

Sempre sinalizando o plano de fundo da crítica em Levinas, o seguinte trecho de Marcelo Pelizzoli apresenta bem a questão da transcendência em Husserl:

(...) as realidades tornam-se um momento de sentido prestado pela consciência (o seu objeto confunde-se com o ato conhecedor); o pensamento transcendental torna-se um processo interior. Todo ultra-passamento que a consciência intencional implica resolve-se na sua imanência essencial. Assim, a inteligibilidade é reduzida a noemas; a *epoqué* e a representação determinam, na identidade do eu, todo sentido (PELIZZOLI, 1994, p. 67).

No seguinte trecho das *Meditações Cartesianas*, Edmund Husserl sintetiza a dimensão da *Sinngebung*¹⁰ sobre nessa superação da postura natural, estabelecendo, na fenomenologia, a inafastável intencionalidade na equação noético-noemática:

(...) todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu ‘*quid*’ como quanto ao seu ‘é, e é efetivamente’, é um sentido em ou a partir da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido para mim se aclara e se desvenda (HUSSERL, 2013, p. 130).

Ainda nessa convergência entre posturas natural/fenomenológica e transcendência, é necessário esclarecer que o ego transcendental não se afasta da ambiguidade do ego. A publicidade do ego transcendental – a concretização do eu enquanto agente de verdades, de protagonismo de intencionalidade predicativa e de juízos categoriais sobre às silhuetas (*Abschattungen*) e a construção de identidades noemáticas... – não se esquivava de exsurgir no mundo, efetivamente em atitudes naturais. Assim, em que pese todas as atividades do ego transcendental sejam concretizadas na atitude natural – no ego empírico –, há, nas palavras de Sokolowski, uma distensão do ego. Ou seja, “...o si filosófico que examina o ego natural não é outra entidade, nem outrem; é o mesmo ‘eu’, mas agora distendido numa nova forma de reflexão” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 133).

Prosseguindo nesse assentamento da empreitada fenomenológica, contextualizada já a dinâmica da imanência-transcendência, chega-se à centralidade do conceito da redução fenomenológica. Partindo de categorias cartesianas, Husserl utiliza a certeza do *cogito* como coluna para o estabelecimento de uma esfera cognitiva apodítica, absoluta. Nessa imanência, a

¹⁰“É necessária a compreensão de que o problema verdadeiramente significativo é o da doação última de sentido [*Sinngebung*] do conhecimento, e, com isso, ao mesmo tempo, da objetividade em geral, que só é o que é na sua correlação com o conhecimento possível” (HUSSERL, 2020, p. 132).

indubitabilidade do *cogito*, alcançada pelo exercício da dúvida cartesiana, é autossuficiente, bastando a si mesmo enquanto a fixação de uma arquitetura cognoscitiva. Como sintetiza Lyotard, “(...) A intuição do vivido por si mesmo constitui o modelo de toda a evidência originária” (LYOTARD, 2008, p. 26).

Porém, o próprio *neocartesianismo radical* – ou *cartesianismo ‘verdadeiro’* ou extremo – husserliano é marcado pela superação desses mesmos paradigmas (SOUZA, 1998, p. 28). Em sua sinceridade epistêmico-crítica, na busca de um fundamento para o pensar científico, Husserl estabelece a interpelação que sinaliza a insuficiência dos esforços de Descartes: “...como pode o conhecimento ir para além de si, como ele pode alcançar um ser que não é encontrado no âmbito da consciência?” (HUSSERL, 2020, p. 59). Então, neste contraste entre imanência e transcendência, exercita-se, como pressuposto metodológico radical, a redução fenomenológica em que se busca despojar a imanência de resquícios da transcendência, em que há “deslocamento da atenção dos fatos contingentes do mundo natural para o domínio de uma subjetividade transcendental” (TOURINHO, 2013, p. 35).

Nessa conjuntura, o *cogito* transcendental se estabelece enquanto agente da verdade, dador de sentido, dativo de sentido, tornando alcançável a percepção intuitiva e a doação originária sobre o fenômeno puro. Portanto, “...a redução dissocia plenamente, por um lado, o mundo como totalidade das coisas e, por outro, a consciência sujeito da redução” (LYOTARD, 2008, p. 29). Nesses densos e profundos passos, sobre os quais seriam merecidos debates e detidas análises para além da presente contextualização, alcance-se, dessa maneira, a categoria husserliana da imanência da subjetividade transcendental:

Nós não entendemos como a percepção pode alcançar o transcendente; mas entendemos como a percepção pode alcançar o imanente, na forma da percepção reflexiva, e puramente imanente, na forma da percepção reduzida. E por que entendemos isso? Ora, nós intuimos diretamente e apreendemos diretamente o que nós visamos ao intuir e ao apreender (HUSSERL, 2020, p. 106).

Prosseguindo na compreensão da proposta husserliana sobre a consciência, observou-se que a percepção é a base que estrutura a arquitetura dessa forma de, metodologicamente, pensar, de fazer ciência. Contudo, a percepção não se manifesta de maneira homogênea, mas é marcada com características que permitem distinções claras sobre seu empreendimento perante as manifestações. Como categoria que se aproxima da intersubjetividade – ou, ‘problema do aí-para-mim dos outros’ ou ‘uma teoria transcendental da experiência do que me lhe alheio’ [*Fremd*] –, está a empatia ou entropatia (*Einfühlung*) (HUSSERL, 2013, p. 129).

Segundo a didática explanação de Angela Ales Bello, haveria, no nível de consciência dos atos perceptivos, uma clara distinção na presença e distinção de coisas e de pessoas e, nesse singular contato com outro ser humano, é que passaria a existir a possibilidade do falar em ‘nós’. Exemplificadamente, “quando entramos numa sala, imediatamente distinguimos as pessoas das cadeiras, nem precisamos raciocinar, porque existe um ato que é anterior. (...) junto com o ato perceptivo está esse ato específico da entropatia que é um apreender o outro, e essa apreensão é imediata” (BELLO, 2006, p. 63).

Neste ponto da reflexão, a intersubjetividade em Husserl pode ser sinalizada com a perspectiva de que “os outros são outros porque espelhados no mais profundo do eu, são como eu, participam da minha natureza, diferentemente dos objetos. Daí o outro como *alter ego*” (PELIZZOLI, 1996, p. 50). Contudo, como é observável, essa indicação conceitual não esclarece, por si só, em termos de percepção, em categorias fenomenológicas, como se daria essa dinâmica entre o ego transcendental e o outro. Para uma mínima compreensão da intersubjetividade em Husserl, faz-se necessária, além da apresentação dos aspectos básicos da fenomenologia – já realizada –, a inserção de alguns passos teóricos, além da empatia (*Einfühlung*), quanto a *appräsentation* e *présentation*:

Como pode ser motivada, na minha esfera primordial, a apresentação da esfera primordial de um outro e, com isso, o sentido *outro*, e, de fato, como experiência, como já o indica a própria palavra ‘apresentação’ (como um tornar consciencialmente copresente?) Isto não pode ser feito por uma presentificação qualquer. Esta última só o pode fazer em entrelaçamento com uma apresentação, com uma autodoação em sentido próprio; e só enquanto exigida pela apresentação pode ela ter o caráter da apresentação, de modo semelhante a como, na experiência de coisas, o ser-aí-presente motiva perceptivamente o ser-aí-copresente (HUSSERL, 2013, pp. 147-148).

Inicialmente, é possível indicar que “a empatia seria precisamente este processo analógico (HUSSERL, 1952, § 46, p. 168) que se instala entre as dimensões subjetivas e objetivas do corpo, garantindo a plena objetividade do mundo inter-relacional e a unidade do humano”. Assim, essa corporeidade caracteristicamente fenomenológica já indica que a empatia “não é um processo intelectual”, mas uma apercepção experiencial. Nessa ‘concepção corporificada da empatia’, não intelectualista, o acesso à vivência do outro ocorre através da corporeidade de si e, numa apercepção analógica, do outro (CASTRO, 2023, pp. 4-10). Usando trecho do didático ensaio de Fábio Caprio Leite de Castro sobre o tema da *Einfühlung*, é possível compreender:

(...) o sujeito egóico exprime-se em seu corpo próprio (HUSSERL, 1973b). A autopercepção constitui-se na unidade corpóreo-carnal (*Leibkörperlichkeit*) constituída pelo campo das sensações (e respectivamente dos movimentos), incluindo a localização das sensações internas. Quando encontro o outro,

entretanto, o que encontro não é meramente o seu corpo objetual, pois já reconheço nele, por apercepção analógica, um corpo próprio, uma corporeidade alheia. Encontro o outro perceptivamente através do seu corpo, mas reconheço nele a sua corporeidade própria por apercepção. A partir do corpo próprio, a apreensão da exteriorização da expressão de outrem já supõe uma mediação, que é feita pela apreensão do corpo próprio do outro como tal, através de uma esfera de sensações que corresponde à sua corporeidade própria (CASTRO, 2023, p. 11).

Marcelo Pelizzoli, nesse mesmo sentido, em “*A relação ao Outro em Husserl e Levinas*” (1994) explana que:¹¹

O outro deve aparecer à camada primordial do ego por uma intencionalidade mediata, configurando uma ‘apercepção por analogia’, que resulta numa co-existência a partir de minha natureza, um ‘ato que o torna co-presente’, e que Husserl chamará de ‘*apprésentation*’ (cf. MC 92). É possível pensá-lo somente como algo de análogo ao que me pertence e ao que eu sou; e assim a ‘*apprésentacion*’ – que evoca, em nosso entender, a parte tocante a uma ‘transgressão’ ou ‘modificação intencional’ do meu eu – depende da ‘*présentation*’ – ato pelo qual o objeto se dá em pessoa, no original (cf. *idem*). As coisas que são co-apresentadas (*apprésenteés*), como o estranho, não são propriamente a pertença e a esfera psíquica do ‘próprio’, do ‘eu central’, mas são do domínio de um eu co-apresentado, que é uma modificação do ego, um alter ego. É pela primeira que a mirada de um outro corpo me dá, ao mesmo tempo a consciência de que aquilo é o outro, sem transpor os limites da esfera original e primordial de cada um. Mas tal distinção é possível somente a ‘título didático’, pois compõe um momento único (PELIZZOLI, 1994, pp. 36-37).

Como se observa, a percepção do outro enquanto *analogon* está correlacionada com a corporeidade – em ‘apreensão analogizante do primeiro como um outro *soma*’ (*Leib*)¹² em emparelhamento originário (HUSSERL, 2013, pp. 149-150) – que permite o primeiro acesso perceptivo por empatia. É no próprio corpo ou na carne que ocorre o estabelecimento da esfera do eu e, portanto, a autopercepção de sua corporeidade estabelece o paradigma cognoscitivo que, no exercício da redução dentro da redução, permitirá a empatia (*Einfühlung*) do reconhecimento do outro enquanto outro-eu. Ou, nas próprias palavras presentes na Quinta Meditação, “na minha mônada constitui-se apresentativamente uma outra”:

Nesse tipo de acessibilidade confirmável daquilo que é, porém, originalmente inacessível funda-se o caráter de ser alheio. Aquilo que é originalmente suscetível de apresentação e de comprovação sou eu próprio ou pertence a mim

¹¹“A relação ao Outro em Husserl e Levinas (PELIZZOLI, 1994, pp. 36-37); também é reproduzido na obra “O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger” (PELIZZOLI, 2002b, pp. 64-65).

¹²Quanto à terminologia husserliana *Leib*, no referido texto de Fábio Caprio de Leite de Castro, é traduzida por *corpo próprio*; por sua vez, a versão em português da obra introdutória de Natalie Depraz traduz para *carne* (‘o corpo que sinto, vivido e vivente’) – conceito que não se confunde, por sua vez, com a categoria *Körper* (o corpo físico externo; a objetivação da carne’ (CASTRO, 2023, p. 117). Por sua vez, Marcelo Luiz Pelizzoli, traduz ‘*Leib*’ enquanto *corpo orgânico* (PELIZZOLI, 2002b, p. 67); e (PELIZZOLI, 1994, p. 38) na tradução de Pedro M.S. Alves, das *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*, (PELIZZOLI, 1994, p. 38); na tradução de Pedro M.S. Alves, das “*Meditações cartesianas e Conferências de Paris*” (HUSSERL, 2013, p. 56), *Leib* é traduzido por *soma* e *Körper* por *corpo* (HUSSERL, 2013, p. 56).

mesmo enquanto próprio. Tudo o que é experienciado naquele modo fundado de uma experiência que não é primordialmente preenchível, que não é originalmente autodoadora, mas que confirma consequentemente o que nela é indiciado, é alheio. Este só é, por isso, pensável como análogo da minha propriedade. Ele surge necessariamente, em virtude da sua constituição de sentido, como modificação intencional do meu eu primeiramente objetivado, do meu mundo primordial: o outro fenomenologicamente como modificação do meu eu mesmo (HUSSERL, 2013, p. 153).

Diante desse cenário apresentado da fenomenologia, já é possível observar uma conjuntura em que surjam questionamentos quanto à intersubjetividade. Inquietações foram levantadas quanto aos riscos de uma periculosidade solipsista e uma clausura fenomenológica como sombras da arquitetura fundada sob o ego transcendental. Nesse espaço argumentativo, Edmund Husserl apresenta a intersubjetividade transcendental que *refletirá* o outro enquanto *alter ego*. É possível situar que, diferente da apresentação de coisas e objetos do mundo, a manifestação do ser de outrem é apresentada de maneira *sui generis*. Diferentemente das coisas, há, no outro, vivências, personalidades e a vida subjetiva não perceptíveis na percepção dos corpos. Portanto, neste contexto, já que o outro não deve ficar fora dos parênteses da redução fenomenológica, acaba por ocorrer uma *redução intersubjetiva* em que, sem se desvencilhar da esfera egológica, na intencionalidade que visa os outros se alcança “uma intencionalidade constituinte dos outros, em mim”. Dessa maneira, “uma mesma intencionalidade concilia o sentido existencial novo, que ‘transgride o ser do meu próprio ego monádico’, com o *alter ego*, o outro apreendido como ‘reflexo’ de minha esfera própria e de minha natureza humana racional. No mesmo tempo em que o outro é reenviado a mim – é meu ‘*analogon*’ – ele deve ser constituído como estranho” (PELIZZOLI, 1994, pp. 34-35).

Nesta altura, um contraponto direto com a crítica levinasiana já se mostra possível: a perspectiva husserliana apresentada – de que “nossa proeminência para nós mesmos é uma necessidade da lógica transcendental, não um assunto de moral autocentrada” (SOKOLOWSKI, 2012, p. 164) – é, justamente, um problema *ético*. Tal filtro crítico é muito bem centralizado, na obra essencial¹³ para o presente estudo *Descobrendo a Existência com*

¹³Especificamente na obra *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, por se tratar de um compêndio de textos de datas diversas, a intersubjetividade em Husserl é abordada sobre perspectivas distintas – ora com uma conotação presentativa, ora com a crítica característica da filosofia. Exemplificadamente, no texto ‘*A obra de Edmund Husserl*’, especificamente, Levinas somente apresenta a construção da intersubjetividade na perspectiva husserliana, mas sem realizar uma crítica filosófica naquela oportunidade: “Não resumiremos nem criticaremos as análises de Husserl que lhe permitem seguir a constituição da relação social enquanto sentido da mónada...” (LEVINAS, 1998a, p. 61). Por sua vez, no texto ‘*A ruína da representação*’, escrito em 1959, Levinas assume a postura crítica característica e que já extrapolasse os limites husserlianos: (...) quando toda a *Sinngebung* era obra de um eu soberano, o outro não podia deixar de ser neutralizado por uma representação. Mas numa fenomenologia em que a actividade da representação totalizante e totalitária já está ultrapassada na sua própria intenção, em que

Husserl e Heidegger: “Chamamos ética a uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objecto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significativo para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar” (LEVINAS, 1998a, p. 275).

Assim, a tendência à autocentralidade do eu transcendental é sintoma da caminhada egológica do pensamento ocidental. Mesmo sobrelevando a explanação de vários comentadores de Husserl sobre a intersubjetividade na fenomenologia¹⁴, não se deixa de se observar as sombras de projeção do eu sobre o outro, enquanto outros que se limitam – e são de-limitados – a muitos si mesmos enquanto alter ego, outros egos, Outros-eus; em síntese, na diversidade

a representação já se encontra colocada em horizontes que, de alguma forma, ela não desejou, mas que não dispensa – torna-se possível uma *Sinngebung* ética, isto é, essencialmente respeitosa ao Outro. No próprio Husserl, na constituição da intersubjetividade, empreendimento que parte de actos objectivantes, despertam-se bruscamente relações sociais, irredutíveis à constituição objectivante que pretendia embalá-las ao seu ritmo” (LEVINAS, 1998a, p. 164).

¹⁴Há um interessante debate que ultrapassa os limites do presente estudo, mas está presente em vários comentadores das obras de Husserl já citados: a questão da superação do solipsismo. Na Quinta Meditação, Edmund Husserl, após se debruçar sobre as críticas quanto ao ego transcendental – “Não deverá uma Fenomenologia que queira resolver os problemas do ser objetivo e apresentar-se como Filosofia ser estigmatizada como solipsismo transcendental?” –, chega à seguinte absolvição: “A objeção dissolve-se na sua inconsistência depois das explanações apresentadas. (...) A aparência de um solipsismo vê-se dissolvida, se bem que conserve o sentido fundamental a proposição segundo a qual tudo o que é para mim só pode retirar o seu sentido de ser exclusivamente a partir de mim próprio, a partir da minha esfera de consciência” (HUSSERL, 2013, pp. 127; 187-189). Como indicativo desse profícuo debate, sinalizam-se alguns trechos que sintetizam bem a postura existente sobre a temática nessa escolha interpretativa – diferente da adotada na presente reflexão: “Não se deve ler Husserl impregnado do pensamento cartesiano ou do pensamento kantiano. A fenomenologia não padece de um solipsismo metodológico como ocorre com o pensamento cartesiano. O objeto de conhecimento da fenomenologia não é um a priori transcendental. O a priori fenomenológico é transcendente, está no mundo. Portanto, para Husserl, a consciência não está voltada para si mesma, a solicitação da verdade não se dá de maneira isolada do mundo” – e prossegue a autora – “...não estaria o ego preso a si mesmo, num solipsismo? Sim, a constituição do alter ego é um desafio para a fenomenologia, mas considerar a consciência como ponto de partida como local da reflexão, da intuição e da constituição não significa restringir a consciência e suas vivências à esfera egológica.(...) Assim, quando o sujeito realiza a redução transcendental percebe a si mesmo como agente, em uma posição de conhecimento, mas também percebe a si mesmo como membro de uma comunidade de egos, percebe os outros e sua relação com eles, outras consciências transcendentais” (CADENA, 2015, pp. 50-58); por sua vez, em dissertação estritamente dedicada ao tema, Rudinei Cogo Moor conclui que: “Posterior à publicação das Meditações as críticas são renovadas buscando pôr em xeque os resultados até então obtidos, mas Husserl justifica que o aparente solipsismo, presente em sua fenomenologia, não passa de um recurso metodológico não bem compreendido por seus críticos ou um momento destinado a ser ultrapassado. Contudo, é inegável é o caráter inaugural que estes e outros problemas filosóficos tomam a partir da fenomenologia husserliana, pois, ainda que não possuam uma resolução satisfatória, abrem para a discussão propondo novas formas de pensar. Outrossim – ainda que não haja certezas – não pode ser rejeitada a possibilidade que esses problemas sejam revistos, futuramente, com as publicações das Husserlianas...”. (MOOR, 2012, p. 64); e, também, Fábio Caprio Leite de Castro indica com propriedade: “Husserl assume esse risco de cair no solipsismo ao propor a redução transcendental na direção do eu puro. Porém, ele o faz conscientemente, já com a expectativa de superá-lo. Não seria o caso de negar a via transcendental apenas para, com isso, tentar evitar o solipsismo. Ao contrário, o solipsismo é, inclusive, uma etapa metodológica da fenomenologia, o que fica bastante claro nos textos posteriores de Husserl” (CASTRO, 2023, p. 6). Como indicativo maior da pertinência desse debate, em um texto presentativo da filosofia de Husserl, o próprio Levinas assevera: “Não há solipsismo, mas possibilidade de solipsismo. Ela caracteriza uma maneira de ser em que a existência existe a partir de si mesma” (LEVINAS, 1998a, p. 64). *Vide*, entre outras fontes: (SOKOLOWSKI, 2012, p. 163); (ZAHAVI, 2019, p. 77); (DEPRAZ, 2011, p. 97); (ALVES, 2020, p. 19).

que há na percepção da multiplicidade, persiste-se, invariavelmente, numa simetria que iguala e projeta o eu sobre o outro. A régua de cognoscibilidade não se afasta, um milímetro, assim, da proeminência do eu transcendental. Quanto a isso, Marcelo Pelizzoli é peremptório em sua leitura: “A V Meditação não resguarda o projeto de sua queda no solipsismo e do papel clausurante da consciência e da presentidade objetificadora” (PELIZZOLI, 2001, p. 335). No mesmo bloco interpretativo, Luiz Susin assevera

No nível do saber, o outro é representado, mas ele mesmo como outro permanece fora. Nesse sentido, Levinas recorda que na quinta meditação cartesiana, Husserl não nega o outro, mas descreve a intersubjetividade a partir do solipsismo, e o outro aí só chega a ser segundo a medida do eu, um alter ego. A impossibilidade de pensar uma exterioridade sem interiorizá-la à própria medida é impossibilidade de pensar o outro como outro (SUSIN, 1984, p. 104).

Obviamente, há aspectos que devem ser discernidos nas críticas e limitações imputadas à fenomenologia husserliana. Não há que, em nenhum momento, se deixar obnubilar todo o mérito da filosofia husserliana. A própria explanação já feita quanto à distinção da percepção da coisa e do Outro, mesmo com a crítica levinasiana, é indicativo de uma exaltação à realidade intersubjetiva. Nessa conjuntura, Lyotard (2008) explana que, em Husserl, “a explicitação do outro não pode ser feita, a nível transcendental, nos mesmos termos que a explicitação da coisa”. Ou seja, a correlação intencional do Eu absoluto em relação ao Outro não se manifestaria enquanto variações de *Abschattungen* (silhuetas/perfis) para a unidade da coisa; mas, sim, “a unidade da pessoa é unidade de manifestação absoluta” (LYOTARD, 2008, p. 42). O Outro estaria no patamar de não-contingência, mas de existência absoluta e radical; e, portanto, também sujeito constituinte. Neste mesmo sentido, o reconhecimento da riqueza da fenomenologia husserliana é gizado por Levinas: “O grande contributo da fenomenologia husserliana deve-se a essa ideia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não se imobiliza ao polarizar-se como sujeito-objecto” (LEVINAS, 1998a, p. 146).

1.2 Heidegger: da Analítica Existencial Do *Dasein* Ao Império Do Mesmo

Para o desiderato deste estudo, a compreensão de Heidegger, na mesma tônica da apresentada para com Husserl, não tem o condão de alcançar um grau exauriente. Tem o objetivo de contextualizar sempre com a perspectiva de entrever a reatividade do pensamento levinasiano. Portanto, nesse grau de exposição, é preciso investir no esclarecimento de partes essenciais da gramática heideggeriana. Doutra forma, a ausência desse cuidado inafastável acabaria, por um lado, numa objetividade com risco de desvirtuar a necessária compreensão

para alcançarmos a crítica levinasiana; ou, por outro lado, incorreríamos em um prolongamento infundável. Assim, se em Husserl os esclarecimentos gravitaram em torno dos conceitos como fenomenologia, ingenuidade, redução, ego transcendental, *epoqué* e ego apodítico; em Heidegger, antes de alcançar o tema da intersubjetividade e o *ser-com*, o esforço será para apresentar uma síntese da superação da tradição, da diferença ontológica e dos aspectos essenciais à analítica existencial do *Dasein*.

Heidegger, enquanto discípulo e tributário da fenomenologia husserliana¹⁵, foi um autêntico radicalizador da fenomenologia, levando, invariavelmente, em suas mutações conceituais, a um processo de desconstrução e superação da lógica egoica transcendental enquanto fundamento seguro para um sentido. Com a analítica existencial, ocorre, com a introdução de uma filosofia hermenêutica e da finitude, o surgimento de genuína “ameaça a obsessão ou pretensão de sistema via consciência e egologia”. Na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, a busca já não está mais na fixação pela cientificidade legitimadora através do eu transcendental, mas “pela compreensão de Ser, que perpassa a diferença ontológica, e que pensa desde a busca e abertura da instância mais originária e autêntica de sentido – o *Dasein*” (PELIZZOLI, 2002b, pp. 88-89)¹⁶. Nas próprias palavras de Heidegger, “A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige” (HEIDEGGER, 2012, pp. 39)¹⁷. Em que pese o esforço de Husserl, a originalidade do método fenomenológico ainda não conseguiria deixar de obstaculizar a radicalidade buscada por Heidegger, estando a construção do saber fenomenológico ainda dentro da tradição filosófica (STEIN, 2002, p. 20).

Para se compreender Heidegger, e não incorrer na comum resistência e afogamento numa gramática própria e densa, é interessante, logo de início, o estabelecimento de uma visão geral da trilha estabelecida em *Sein und Zeit* (Ser e Tempo) – que é a obra e o momento do pensamento heideggeriano que interessa para a presente reflexão com plano de fundo em Levinas. De pronto, um norte interessante para compreender a mentalidade do filósofo da Floresta Negra é situado em trecho do ensaio levinasiano *Martin Heidegger e a Ontologia*:

¹⁵ “É por via dessa noção, que separou o sentido do objecto da sua representação e permitiu considerar o próprio objecto como determinado na sua natureza e no seu modo de existência pelo sentido, que a filosofia de Heidegger, apesar do abismo que a separa de Husserl, apesar das suas fórmulas, do seu sentimento da realidade e da novidade do seu método, permanece tributária da fenomenologia husserliana” (LEVINAS, 1998a, p. 67).

¹⁶ Marcelo Pelizzoli, ao desvendar a leitura heideggeriana da fenomenologia husserliana, assevera que a busca pela pureza ideal através da *epoqué* seria uma manifestação da “compulsividade da presentidade”. Assim, tal característica da metafísica, e, portanto, do velamento da compreensão do Ser, permaneceria no enalço da fenomenologia gerando “o mal-estar ou pressentimento de uma impossibilidade de ter presente a totalidade do sentido” (PELIZZOLI, 2002b, pp. 88-89).

¹⁷ “Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf” (HEIDEGGER, 2012, p. 40).

“Não se trata de reunir conceitos por meio de uma síntese pensada, mas de encontrar um modo de existência que os compreenda, isto é, que apreenda ao existir as possibilidades de ser que eles reflectem” (LEVINAS, 1998a, p. 95).

Partindo da síntese de que “dirigir-se para o ser e não se ficar pelo ente é realmente o desígnio de *Sein und Zeit*” (PASQUA, 1997, p.9), de pronto, é interessante partir para a estrada pavimentada por Heidegger quanto à superação (*Überwindung*) da história da ontologia antes de adentrarmos na contextualização necessária ao presente estudo. Como bem apresenta Marco Antonio Casanova, o conceito de destruição/superação perpassa tanto pela “supressão dos encrostamentos que inviabilizam uma clareza efetiva quanto aos horizontes de inquirição originários dos problemas”, como, também, por outro lado, pela “articulação desse momento com a ontologia histórica responsável pela constituição da conceptualidade estruturadora desses horizontes” (CASANOVA, 2015, p. 55). Ou seja, “a destruição também não tem o sentido de negativo de desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites (...)” (HEIDEGGER, 2012, pp. 87 e 89).

Assim, essa busca de Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*, consistiu em diagnosticar o quanto o pensamento ocidental estaria limitado e satisfeito num conhecimento atrelado ao *ente*. Desde os primeiros gregos, a resposta à essência foi estabelecida em entes, ou seja, “todos fundamentaram o ser do ente numa outra coisa que não o ser”. Nessa conjuntura, Heidegger distingue e estabelece o *Dasein* enquanto único ente singular que pode questionar a si mesmo e buscar o ser, ultrapassando o comum discurso ôntico e estabelecendo o discurso ontológico como genuíno princípio de inteligibilidade, isto é, de desvelamento do real. Para tanto, o filósofo alemão estabelece a analítica existencial do *Dasein* como passo prévio a uma ontologia fundamental – destino final que restou incompleto na produção filosófica de Heidegger. Portanto, “...a filosofia de *Sein und Zeit* não é uma filosofia do sujeito, é uma filosofia do ‘ser deste ente que existe’: o *Dasein*” (PASQUA, 1997, pp. 21-23).

Nesse ponto, no seguinte trecho, que justifica a transcrição mais longa onde Heidegger sintetiza seu método de pergunta (*Frage*) pelo ser até chegar ao *Dasein*:

Na medida em que o ser constitui o perguntando — e ser significa ser do ente — resulta que aquilo a que se pergunta [o perguntável] na questão-do-ser é o ente ele mesmo. Este é como que interrogado a respeito de seu ser. (...) Se a pergunta pelo ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma, então, segundo as elucidações dadas até agora, sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. Olhar para entender e conceituar, escolher, aceder

a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos modi-de-ser de um determinado ente, do ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente — o perguntante — em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como modus-de-ser de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo de que nele se pergunta — pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto a seu ser (HEIDEGGER, 2012, pp. 45-47).

Como se observa, em explanação de Levinas, a *Überwindung* se revela como um esforço filosófico para denunciar um constante deslizamento, na filosofia tradicional, do ser para o ente, incorrendo numa obscuridade entre aquilo que existe, o ente (*das Seiende*), e o ser do ente (*das Sein des Seienden*). Assim, de maneira inconfundível na lógica heideggeriana, “o ser do ente é o facto de todos esses objectos e todas essas pessoas serem. Ele não se identifica com nenhum desses entes, nem mesmo com a ideia do ente em geral. Em certo sentido, não existe; se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os ‘entes’ (LEVINAS, 1998a, p.146).

Nesse plano de fundo, paralelamente a influência direta de Husserl – sobretudo quanto à intencionalidade, a redução (*ἐποχή*) fenomenológica e o *retornar às coisas mesmas*¹⁸, Heidegger estabelece contrastes que desenharão a fenomenologia hermenêutica¹⁹. Nesse aspecto, gradativamente, “fenomenologia não é mais, portanto, como em Husserl, psicologia descritiva das relações imanentes da consciência pura com os seus campos de objetos, mas se enraíza desde o princípio em uma hermenêutica da vida fática”. Assim, a facticidade passa a assumir contornos que levam a uma tendência de percepção e interpretação dos entes aparente, não genuína. Contudo, através da analítica existencial do *Dasein*²⁰, rompe-se com o fluxo de

¹⁸“(…) voltar às coisas mesmas é recusar as argumentações doutrinárias e os sistemas autocoerentes em proveito das interrogações nativas suscitadas pelo mundo a nossa volta e das quais nossa vida reflexiva se alimenta”. (DEPRAZ, 2011, p. 27).

¹⁹Interessante pontuar um detalhe específico sustentado por Paulo Gerner. Segundo esse autor, em que pese o próprio Heidegger se utilizar da terminologia *fenomenologia*, não seria correto sua compreensão no mesmo sentido do utilizado por Husserl. Portanto, apesar da homofonia, não se trataria da mesma denotação. O próprio termo redução – que é central no método husserliano, como já visto – assume em Heidegger o sentido de “direcionamento da ‘visão’ fenomenológica não a partir dos entes para a consciência dos entes, mas a partir dos entes para o ser dos entes”. Portanto, enquanto Husserl se debruçou sobre a consciência, Heidegger, em *Ser e Tempo*, gravita sua reflexão em torno do *Dasein* e as estruturas do seu ser. Em outras palavras: “A fenomenologia de Husserl, como fenomenologia da consciência, é reflexiva. A fenomenologia de Heidegger, em contraste, é essencialmente interpretativa (*auslegend*). Ela é fenomenologia hermenêutica. O que ela interpreta é o ser do *Dasein*” (GÖRNER, 2018, pp. 12 e 43).

²⁰Na presente reflexão, faz-se a mesma escolha da obra *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, optando pela não tradução do termo *Dasein* para outra língua. Como esclarece Levinas, “qualquer tradução deste termo encobriria esse carácter anfíbio do verbo substantivo a que a junção da partícula *Da* é, aliás, essencial” (LEVINAS, 1998a, p. 102).

conhecimento cotidiano viciado e “no momento em que realizamos mais originariamente a situação, isto é, no momento em que remetemos a situação aos seus domínios originários, nós superamos a dogmaticidade das significações fáticas e conquistamos simultaneamente uma via de acesso autêntica aos entes” (CASANOVA, 2015, pp. 45 e 58).

Diferentemente de Husserl, em que a contemplação seria aspecto central na percepção, em Heidegger, a *manualidade* é uma linha mestra para situar o *ser-no-mundo* (*Das In-der-Welt-Sein*) e a centralidade do *compreender* (*Verstehen*) no *Dasein*. Com o manuseamento dos utensílios (*Zeug*), ocorreria a presença e a manifestação do homem na realidade, não enquanto mero espectador, mas participante com inegável interação. Nesse aspecto, a mera contemplação dos entes dos objetos manipuláveis não seria possível para alcançar o ser desses. Para Heidegger, a fenomenologia do ser do utensílio estaria inafastável da sua *manualidade*. Nesse ponto, a sagacidade heideggeriana se revela quando, no questionamento sobre a instrumentalidade desse utensílio, invariavelmente, se é levado ao ente peculiar que é capaz de alcançar o sistema de referências que é o mundo: o *Dasein*. Assim, não é possível delinear o cenário de bem à manualidade ou bem a *presença-à-mão* sem perscrutar o ponto gravitacional que define e delimita fenomenologicamente a utilidade do utensílio. Ou seja, “para compreender o ‘*com vista a*’ constitutivo do utensílio, é preciso compreendermos ‘aquilo com vista ao que ele existe’, que, por sua vez, remete para outra coisa e acaba no *Dasein*” (LEVINAS, 1998a, p. 83). Nessa perspectiva, o cenário para a analítica existencial do *Dasein* é realçado com a hipótese da perda dessa maneabilidade do *Zeug*:

Nesta perda momentânea da maneabilidade (...) encontramos-nos, assim, virados para a totalidade do sistema das referências (...). Reconhecemos nesta estrutura o próprio *Dasein*. Por outras palavras, a compreensão do utensílio só se faz em relação a uma compreensão inicial da estrutura do *Dasein* que, graças a ‘referência a si mesmo’ que lhe é própria, permite compreender nos próprios utensílios a sua maneabilidade, o seu uso possível, o seu ‘com vista a’. Dessa forma se anuncia o mundo (LEVINAS, 1998a, p. 82).

Nessa facticidade, já se começa a delinear um saber já não abarcado mais na dinâmica clássica sujeito e objeto, mas abrindo um espaço para o modo de ser – ou seja, o contexto do debate da estrutura ontológica em que se situa a provocação heideggeriana. Se para o utensílio, a manualidade não é uma propriedade, mas um do modo de ser utensílio; para o *Dasein*, estaria a maneabilidade também na busca desse próprio desvelamento em existir com vista a si mesmo. Ou seja, “o Mundo não é mais do que esse ‘*com vista a si mesmo*’ em que o *Dasein* está integrado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável”. Portanto, nesse sair de si em direção aos objetos, ocorreria um salto para além dos entes – e tradicional

abordagem ôntica – para o ser ontológico e, portanto, a existência (ou *ek-sistência*, como será pontuado) do *Dasein*²¹.

Ainda nesse percurso da superação (*Überwindung*) da tradição filosófica, outro aspecto é relevante nesse esforço de apreender a analítica existencial do *Dasein* e torná-la acessível: o afastamento de Heidegger da filosofia da consciência. A verdade, para Martin Heidegger, não está mais atrelada a uma adequação. Ou seja, “não existe mais uma consciência (*Bewusstsein*) que sirva como fundamento do ser. (...) Uma consciência atrelada à concepção de um ‘sujeito’ que perscruta os ‘objetos’ que se encontram dispostos no mundo físico” (ERICKSEN, 2024, pp. 49-50). Dessa maneira, em mais um contraste com a fenomenologia husserliana, “a verdade não é, pois, para Heidegger, qualquer coisa que se junta ao ser do exterior, devida ao homem, mas um acontecimento do ser” (LEVINAS, 1998a, p. 116). Para traduzir os próprios objetivos de sua filosofia, Heidegger resgata a palavra *ἀλήθεια* (*alétheia*), ‘desvelamento’. Nesse sentido, “a verdade não é uma ‘construção’, uma representação, mas a apresentação das coisas” (PASQUA, 1997, p. 28). Sobre esse sustentáculo da primeira fase do filósofo, Ernildo Stein (2002) assevera cirurgicamente, já apontando para a centralidade do tempo nesse velamento/desvelamento:

Assim a história do ser se desenrola como esquecimento: λήθη. A história do ser deve ser vista como ἀλήθεια, como o acontecer da verdade, do desvelamento no velamento dos entes. (...) O ser se vela no tempo (história) que é a clareira de seu desvelamento. O tempo dá (como história) o ser velado em seu próprio acontecer (STEIN, 2002, pp. 90-91).

Como desdobramento desse resgate da diferença ontológica na história da filosofia, Heidegger se imiscui na temática da verdade (*alétheia*) enquanto compreensão (*Verstehen*) no *descerramento de mundo*. Assim, da ‘consciência enquanto consciência de alguma coisa’ – da intencionalidade da consciência em Husserl – radicaliza-se, em Heidegger, do ‘alguma coisa’ se mostra pelo que é enquanto manifestação do ser ou verdade (LEVINAS, 1998a, p. 218). Ou seja, a tradução do desvelamento dos entes em enunciados predicativos não é “um modo de comportamento que paira livremente no ar e que poderia descobrir entes por si mesmo”. Portanto, “o descobrimento predicativo está fundado no descobrimento pré-predicativo” (GORNER, 2018, p. 131). O *ser-no-mundo*, enquanto estrutura básica do *ser* do *Dasein*, se revela como a possibilidade do alcance desse desvelamento diante da possibilidade que o *mundo* se desenha – no sentido heideggeriano, mundo enquanto sistema de referência. “*Ser-no-*

²¹“Esse salto – essa transcendência -, e Heidegger reserva precisamente a palavra transcendência para essa passagem da compreensão do ente ou verdade ôntica para a compreensão do ser ou verdade ontológica (...)” (LEVINAS, 1998a, pp. 83-103).

mundo é ser as suas possibilidades”. Contudo, é de se recordar que enquanto jogado ou em derrelição (*Geworfenheit*), ‘abandonado às possibilidades impostas’ (LEVINAS, 1998a, pp. 85-87), em sendo o ‘*ai*’ do *Dasein*, não há predileção nessas opções pré-predicativas; o modo de ocupação, de engajamento do *Dasein* se apresenta entre opções de autonomia, mas, ainda, sim, “determinado pelo mundo ‘em’ que eu me encontro” (GORNER, 2018, p. 98).

Nesse curto trajeto na fenomenologia hermenêutica do *Dasein*, na explanação indispensável que atravessa os *existenciais*, é preciso se deter um pouco no sentido do termo, já utilizado, compreensão (*Verstehen*) em qualquer aproximação da obra *Ser e Tempo*. De pronto, como costumeiro na abordagem da gramática heideggeriana, não há que se limitar o *compreender* no sentido usual. Isto posto, “antes de compreender qualquer outra coisa, *Dasein* compreende ser” (INWOOD, 2002, p. 18). O *Dasein* enquanto *jogado*, *lançado* ou em *derrelição* (*Geworfenheit*) se mantém no *ai* do mundo nessa busca por sentidos e leituras que, invariavelmente, enquanto vivências permitirão esse descerramento do ser. Sendo assim, o compreender, em Heidegger, é “uma preocupação com a própria existência implicada no fato de que somos lançados para a tarefa de entender nossa própria existência – portanto, ato que se identifica com o ser mesmo do *Dasein*” (PELIZZOLI, 2002b, p. 148). Não se dever ler o *compreender* dentro da analítica existencial como um aspecto estritamente lógico ou cognitivo – mas um modo de ser enquanto possibilidade existencial:

No sentido ontológico de *Verstehen*, o que é compreendido é ser. *Dasein* compreende seu próprio ser, ser como existir. Se *Verstehen* é saber como, então, na compreensão, o *Dasein* sabe como ser. Tal compreensão é sua capacidade de ser (*Seinkönnen*). *Dasein* é o que ele pode ser, ele é suas possibilidades. (...) Compreender descerra o *Dasein* para si mesmo no sentido de que ele descerra suas possibilidades e de que ele é suas possibilidades. (...) Compreensão como descerramento não é nem uma mera disposição comportamental nem um ato interior de autorreflexão (GORNER, 2018, p. 105).

Dessa maneira, o *compreender* se relaciona com o aspecto já indicado do afastamento quanto à filosofia da consciência. Diferentemente de Husserl, já não se fala mais aqui no compreender enquanto apreensão e representação da realidade. O jogo da correlação noético-noemático avança, dentro da fenomenologia hermenêutica, para alcançar o patamar de um *existencial* ou *existenciário*²², genuíno modo de ser enquanto facticidade da possibilidade de *ser-no-mundo*. *Verstehen*, portanto, não é um atributo, mas o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida e assunção enquanto modo de existência: isto é, ontologia;

²²Em que pese a maioria dos comentadores de Heidegger, usados na presente reflexão, traduzir ‘*existenzial*’ para *existencial*, Fausto Castilho fez a opção, na versão em português da obra *Sein und Zeit*, para ‘*existenciário*’ (HEIDEGGER, 2012).

analítica do *Dasein*. Nesse ponto, Levinas é categórico ao afirmar que “em resumo, ser, para o *Dasein*, é compreender o ser” (LEVINAS, 1998a, pp. 76-77 e 84).

Com esse panorama conceitual, é possível já, sem adentrar de maneira desavisada, se imiscuir no mérito da intersubjetividade em Ser e Tempo. Heidegger, nesse específico desenvolvimento da analítica existencial, estabelece uma lógica que se mostra flagrantemente oposta, enquanto genuíno antípoda filosófico, ao que é apresentado em Levinas. No seguinte trecho, a antecipação desse contraste com a filosofia levinasiana já possibilita um rascunho do que seja a intersubjetividade heideggeriana: “A ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro a relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, continua a exaltar a vontade do poder de que só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência” (LEVINAS, 1998a, p. 207).

Como já exposto, o desvelamento e o velamento, a manifestação e o esconder-se do *Dasein* ocorrem em sua inafastável existência. Eis o *mundo* enquanto Existencial, modo de ser do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, pp. 199-201); a mundaneidade da possibilidade de possibilidades do ente unicamente mundano entre entes *intramundanos* – mas jamais *mundanos* como o *Dasein*. À vista disso, essa existência do *Dasein* é necessariamente coexistência; ser é *ser-com* (*Mit-sein*) – *Mitdasein*²³ – e, nisso, Heidegger passa a introduzir aspectos relacionados a existência autêntica e inautêntica nessa tendência de dominação e apaziguamento do *Dasein* pelos outros, pelo nós ou impessoal, a-gente (*das Man*)²⁴. Ou seja, “no mundo da ocupação e do ser-com o *Dasein* não é ele mesmo, mas está perdido no impessoal, no ‘se’ (‘a gente’)”. Nessa conjuntura, é interessante chamar a tenção para o cenário que “pode revelar que o mundo cotidiano, onde encontro as coisas e outrem, seja, no fundo, desprezado em vista do si mesmo autêntico” (PELIZZOLI, 2002b, p.143 e 209). Ou seja, o ser-si-mesmo e o ser-com podem ser apresentados com a seguinte tensão autêntica e inautêntica:

(...) o *Dasein* como cotidiano ser-um-com-o-outro está na sujeição aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*. (...) Esse ser-um-com-o-outro dissolve por completo o *Dasein* próprio, no modo-de-ser ‘dos outros’ (...). Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém. A-gente alivia assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade (HEIDEGGER, 2012, pp. 363-367).

²³ “Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren” (“A tarefa consiste em tornar fenomenicamente visível na imediata cotidianidade, o modo desse ser-‘ai’-com, interpretando-o ontologicamente de modo adequado”) (HEIDEGGER, 2012, pp. 338-339).

²⁴ “A-gente é no modo do não-ser-si-mesmo e da impropriedade” (HEIDEGGER, 2012, p. 369).

Como se pode observar, para Heidegger, na verdade, a intersubjetividade não é um genuíno problema, uma prioridade para a fenomenologia do ser. O *mundo* – não como espacialidade e muito menos como ente, mas como sistema de referências que permite a manifestação dos entes – é a esfera de possibilidade de encontro, de forma indireta (seja através da manualidade ou a presença-à-mão) ou direta, quanto a outros *Dasein*. Nessa conjuntura ontológica, é que, invariavelmente, *ser-no-mundo* é *ser-com-outros* – nas palavras de Heidegger, “O mundo do Dasein é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si-do-interior-do-mundo desses últimos é ser-aí-com” (HEIDEGGER, 2012, pp. 345). Contudo, tal dinâmica não se aplica um mero ente *intramundano*, que não esteja submetido à diferença ontológica heideggeriana – e, por conseguinte, sem ter o caráter do *Dasein* – não se manifesta enquanto *ser-no-mundo*; mas *no-interior-do-mundo* (HEIDEGGER, 2012, p. 197). Como bem clarifica Paul Gerner (2018, p. 80), “Uma cadeira pode *estar* ao lado de outra cadeira, mas não pode *ser* com outra cadeira”.

O mundo ‘*no*’ qual o *Dasein* e o outro são é um *mundo-com* um mundo compartilhado. Em outro ponto, a gramática heideggeriana pode induzir, à primeira vista, que esta intersubjetividade ‘*com-outros*’ e ‘*mundo-com*’ e, sobretudo, o modo de comportamento em relação a outros *Dasein* – ou seja, *Fürsorge* (cuidado por ou preocupação)²⁵ – tem uma essencialidade receptiva. Contudo, diferentemente na irresistibilidade da presença do Outro em Levinas, para Heidegger, a indiferença é, de forma estrita, aspecto de “um ente cujo ser é essencialmente ser-com”. Portanto, o ser-com não está atrelado, de maneira alguma à diferença receptiva ou reativa ao Outro. Na verdade, é simplesmente uma afirmação ôntica: uma asserção quanto ao modo de ser de um ente, não perpassando por qualquer desassossego ético ou ativo constrangimento por Outro; mas, simplesmente, e, sobretudo, egoicamente, um elemento instrumentalizado na equação existencial da forma autêntica de ser:

Se com a proposição do ser-no-mundo do Dasein se quisesse dizer algo assim como que o Dasein é essencialmente constituído pelo ser-com, então o ser-com não seria uma determinidade existenciária que conviria ao Dasein a partir dele mesmo, de seu modo-de-ser, mas uma qualidade que surgiria cada vez sobre o fundamento da ocorrência dos outros. O ser-com determina existencialmente o Dasein também quando um outro não subsiste factualmente e não é percebido (HEIDEGGER, 2012, p. 349).

Nesse ponto, a leitura de Marcelo Pelizzoli situa bem a problematização indicada:

(...) carece uma delimitação de outrem como outrem, que decorra de uma separação clara entre os termos em relação e que mantenha a singularidade de

²⁵Quanto à tradução do termo *Fürsorge*, Marco Aurélio Werle o faz para ‘preocupação’ (WERLE, 2003, p. 102), enquanto, na versão português da obra de Paul Gerner, é utilizado a usual tradução ‘cuidado por’ (GÖRNER, 2018, pp. 83-84).

cada um. A presença de outrem ('outros') é inscrita nas estruturas de significatividade do mundo em comum. Neste âmbito, o modelo de relação com outrem continua de algum modo a ser da intersubjetividade, a qual ao mesmo tempo que é pensada numa concretude mundana, é relegada a uma secundariedade, pois se exerce na cotidianidade que é inautêntica (PELIZZOLI, 2002b, p. 207).

Com a maturação da reflexão desse estudo, é possível alcançar, então, a convergência da vida autêntica e a questão da intersubjetividade. Para Heidegger, essa dinâmica de engajamento do *Dasein* para com outro *Dasein* (*Fürsorge*) levaria invariavelmente a uma tendência de alienação do meu ser pelos outros. Tal *decadência* inautêntica (*Verfallen*) se delinearía quando do exercício das possibilidades enquanto possibilidades não feitas autenticamente por mim mesmo, mas impostas pelo impessoal (*das Man*). Ou seja, “o *Dasein* não tem somente a propensão para cair em seu mundo, no qual ele é (...) mas para um só tempo decair dentro de sua tradição (...). Esta lhe subtrai a própria conduta, o perguntar e o escolher” (HEIDEGGER, 2012, pp. 83-85).

Nesse aspecto, Marco Aurélio Werle pontua:

Esta preocupação na existência, porém, não é positiva, e sim assume a forma de uma impessoalidade [das Man] hipócrita, na qual os homens se “preocupam” demasiadamente com o outro e com o que se pensa e se acha socialmente e se esquece do verdadeiro sentido de sua própria existência. A vida social é o império do a-gente, a ditadura do impessoal, o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que se pensa em geral (WERLE, 2003, p. 103).

Quando é levada essa construção ao prisma levinasiano, desvenda-se que, na fenomenologia existencial de Heidegger, o Outro não deixa de ainda estar como desvelamento do *Dasein*. Não há o atrito, a violência, o trauma, a alergia causada pelo Outro. Há uma homogeneização do Infinito do Outro nas possibilidades de desvelamento do *Dasein*. É a genuína denúncia levinasiana do império do Ser heideggeriano:

(...) no desvelamento que traz consigo o ente junto ao outro, aquilo que é desvelado é o próprio *Dasein*. Quando há o co-pertencimento de maneira autêntica entre o *Dasein* e os outros, de maneira que o outro não passa simplesmente a ser compreendido como algo estranho a si, algo que lhe seja indiferente ou casualmente díspar (ERICKSEN, 2017, p. 55).

Não obstante isso, em que pese ter sido já apresentado o ponto culminante para esse breve resgate de Heidegger, da intersubjetividade, não há como compreender esta proposta filosófica sem um breve debruçamento sobre o tempo e sua semântica própria na analítica existencial. Indubitavelmente, “explicar o ser do *Dasein* pela temporalidade será, assim, a última palavra da analítica existencial” (PASQUA, 1997, p. 146).

Enquanto ser-no-mundo, jogado, em derrelição, a *compreensão* perpassa por uma tomada de *consciência* (*Gewissen*)²⁶ da possibilidade de suas possibilidades. Em outras palavras, “na angústia, o *Dasein* compreende-se de uma maneira autêntica, reconduzido que foi à possibilidade não velada da sua existência” (LEVINAS, 1998a, p. 93). O *Dasein* sob o apelo²⁷ da *consciência* alcança a possibilidade de *poder-ser* ele mesmo, estando já não mais diluído na inautenticidade indiferenciada do *Das-Man*. Esta recondução a si mesmo, como genuína *resolução* (*Entschlossenheit*) do *Dasein*, como saída da *cotidianeidade* – polo da inautenticidade – se revela como mais um fenômeno existencial, não tendo conotação psicológica alguma, mas possuindo uma nuance estritamente ontológica. Na verdade, o apelo é, precisamente, convite ao desvelamento central do *Dasein* enquanto possibilidade de ser²⁸.

Sendo assim, sob o estado inafastável de jogado, “o apelo da consciência é o apelo do cuidado, ou seja, do *Dasein* considerado na nudez da sua condição original”. Em esclarecimento – que pode ser lido como mais um hiato em relação ao paradigma da ética levinasiana –, Hervé Pasqua explana como a *consciência* não tem outro objetivo senão reconduzir o *Dasein* a si próprio: não há no apelo nenhuma lei moral, indicando apenas uma falta (*Schuld*) cuja culpa também não tem uma conotação ética, mas estritamente existencial (PASQUA, 1997, pp. 133-138). Na analítica existencial, dessa maneira, a consciência, o apelo e a culpa não dizem respeito a uma provocação senão proveniente da própria *eksistência* do *Dasein*.

Em Heidegger, o tempo, como temporalidade (*Zeitlichkeit*), se apresenta enquanto cuidado (*Sorge*), enquanto possibilidade *angustiada* de *eksistir*. Contudo, paradoxalmente, a compreensão da possibilidade se dá pela compreensão da possibilidade da impossibilidade – isto é, o porvir, o futuro, o tempo original. Como é perceptível, para acessar esse momento de totalidade do ser, há que se ler o tempo em sua acepção ontológica enquanto condição da existência, e não de maneira entificada. Assim, o tempo não é tratado, como na concepção ordinária ou comum (*vulgar*), enquanto ente (HEIDEGGER, 2012, p. 97), enquanto “uma sequência sem começo e sem fim de irreversível de agoras” (GORNER, 2018, pp. 24-25). Falar o tempo como *Sorge* é, mais precisamente, falar que o tempo é o *sentido do cuidado* porque o *Dasein* *eksiste* enquanto se temporaliza; enquanto *compreende*, pela tomada de consciência, as

²⁶“Não é uma tomada de consciência uma constatação pura e simples daquilo que se é, constatação capaz de aferir o nosso poder sobre nós mesmos, essa compreensão é o próprio dinamismo dessa existência, é esse poder sobre si”. (LEVINAS, 1998a, p. 86). “O descerramento do mundo enquanto mundo na angústia não é o produto de um pensamento reflexivo (...). A angústia enquanto um modo de disposição não resulta do descerramento do mundo, mas é ela mesma o descerramento do mundo enquanto mundo” (GORNER, 2018, p. 152).

²⁷“O apelo é, assim, um grito silencioso. (...) é o sinal de que a voz da consciência não vem de fora. Ela ressoa no interior do ser do *Dasein* como u meco vindo de longe” (PASQUA, 1997, pp. 133-138).

²⁸“O Ser para Heidegger não pertence a si próprio, ele está totalmente no movimento de desapropriação de si mesmo. Ele não é a plenitude do acto de ser, ele é possibilidade essencial, poder-ser” (PASQUA, 1997, p. 146).

possibilidades do projeto (*Entwurf*) ser assim, para além de si, ser as suas possibilidades (LEVINAS, 1998a, p. 88).

Em sendo compreendida, ontologicamente, a existência enquanto possibilidade de existência, encontra-se o horizonte heideggeriano de que a “finitude da existência humana, é, pois, a condição dessa existência”. Ou seja, a possibilidade da morte, enquanto termo final, escancara a possibilidade da impossibilidade da existência. Enquanto *ser-para-a-morte*, o *Dasein*, nessa extrema possibilidade, é provocado a sair da cotidianidade inautêntica e passa a se compreender a partir de si mesmo: “só a morte torna possível a sua liberdade ou a sua autenticidade”. Nota-se, portanto, que, aqui, em Heidegger, o *porvir*, o futuro não se apresentam como um ente, um instante temporal: “o futuro é aqui a condição da relação com a possibilidade. O *Dasein* não seria um poder ser se ele não fosse desde já futuro”. Esse *porvir* não deve ser lido na lógica ôntica enquanto um momento ainda não chegado, numa relação sucessiva; ordinário enfileiramento do depois de um agora (LEVINAS, 1998a, pp. 107-109). Nesse ponto crucial, o seguinte trecho de *Ser e Tempo* é paradigmático.

O *Dasein*, em seu ser factual, é cada vez como já era e ‘o que’ já era. Expressamente ou não, ele é seu passado, E não só no sentido de que seu passado como que desliza ‘atrás’ dele, possuindo ele o passado como se fosse uma propriedade subsistente que por vezes volta a ter efeito sobre ele. O *Dasein* é seu passado no modo do seu ser, o qual, para dizer rudemente, ‘se gesta’ cada vez a partir de seu futuro. Em cada modo de ser que lhe é próprio e, portanto, também no entendimento-de-ser que lhe é próprio, o *Dasein* ingressa numa interpretação-do-*Dasein* que lhe sobrevém e na qual ele cresce. A partir desta, ele se entende de imediato e, em certo âmbito, constantemente, esse entendimento abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado — o que significa sempre o passado de sua ‘geração’ — não segue atrás do *Dasein* mas, ao contrário, sempre o precede (HEIDEGGER, 2012, p. 81).

O *porvir*, o passado e o presente, para Heidegger, são *ekstases* – isto é, “não são instantes do tempo, mas o próprio tempo que se temporaliza”. Nessa perspectiva, contrariando o senso comum, o *porvir*, enquanto poder-ser, não se sucede ao passado da derrelição, do ser jogado (*Geworfenheit*) (PASQUA, 1997, p. 153). O passado – enquanto modo de ser jogado no mundo do *Dasein* – somente é *compreendido* a partir do *porvir*, do futuro – na qualidade de descoberta da condição da possibilidade. Isto é, “na sua projecção para o futuro, o *Dasein* assume um passado”. Ainda dentro do sentido de cuidado autêntico, o presente é, pois, presentificar-se, apresentar-se ao mundo, condenar-se no instante (LEVINAS, 1998a, p. 109).

Para melhor assentamento dessa complexa construção de Heidegger sobre o tempo e a temporalidade, Hervé Pasqua, mais uma vez, se diferencia entre os comentadores de *Ser e Tempo*:

Uma tal definição de temporalidade opõe claramente à concepção vulgar de tempo. O futuro não é um instante que ainda não é, é um ‘advir’. O passado não é um instante que já não é, mas a capacidade de voltar ao meu estar/ser lançado. Finalmente, o presente não é o instante de agora, mas o que torna presente e me situa. (...) A temporalidade permite-nos compreender que o ser do Dasein ek-siste, isto é, sai de si constantemente, porque ela é ela própria exterioridade, o fora de si originário que explica o desdobramento de tudo o que é. (...) O porvir, o passado, o presente não se apresentam mais, por conseguinte, como momentos isoláveis duma série sem começo nem fim (PASQUA, 1997, pp. 153-154).

Por fim, Emmanuel Levinas, em mais um trecho da obra mestra desta apresentação do pensamento de Heidegger, faz interessante epítome do tema que faz jus à presença patente no título da obra *Ser e Tempo*:

(...) toda a obra de Heidegger tende a mostrar que o tempo não é um quadro da existência humana, mas que, sob a forma autêntica, a ‘temporalidade’ do tempo é o resultado da compreensão do ser. É na verdade a própria compreensão que se forma. Portanto, não se deve começar por imaginar a estrutura específica da compreensão do ser por meio de noções que ela é solicitada a ultrapassar. A análise da compreensão do ser mostrará o tempo na base da compreensão. O tempo encontrar-se-á aí de maneira inesperada e na sua forma autêntica e original, como condição das próprias articulações dessa compreensão (LEVINAS, 1998a, p.75)

2. DA IRRUPÇÃO DO OUTRO AO CLAMOR PELA JUSTIÇA DO TERCEIRO: DA IPSEIDADE À RACIONALIDADE ÉTICA EM LEVINAS

Como tem sido sinalizado, a tônica do presente trabalho gravita na atração interdisciplinar da reflexão levinasiana sobre o império do Mesmo para o âmbito institucional e, por conseguinte, do recorte específico da dinâmica entre Defensoria Pública e o *Outro-vulnerável*. Contudo, tal exercício intelectual-prático não se conforma a qualquer aproximação superficial, rápida e apressada.

Assim, a reflexão não poderia evoluir sem grave prejuízo sem ter assentado a tradição filosófica em que se situa a lógica da totalidade, mediante a inteligibilidade marcada pela posse e apreensão do Outro enquanto Mesmo. Como primeiro passo, no capítulo anterior, houve a apresentação desse cenário representativo da filosofia ocidental em Husserl e Heidegger tendo como plano de fundo a crítica levinasiana. Em continuidade, nesse segundo momento, a voz do pensador de Kaunas já não se manterá enquanto um intérprete crítico, mas será apresentada no primeiro plano, como objeto de estudo direto.

A contextualização realizada na filosofia de Husserl e Heidegger teve, assumidamente, um específico filtro filosófico. Não apenas com um recorte metodológico-bibliográfico para permitir um abordagem útil e eficaz de universos intelectuais imensos, mas, sobretudo, com o estabelecimento de uma trilha conceitual que levasse – ora nas entrelinhas, ora de maneira patente – à resistência ética na filosofia de Levinas. Assim, a conjuntura conceitual apresentada se mostrou como indispensável cenário para melhor se posicionar enquanto espectador da proposta radical, que supera a intencionalidade husserliana e o projeto do *Dasein* heideggeriano.

O estabelecimento de um diálogo explanativo com a fenomenologia de Husserl e a analítica existencial de Heidegger, sob a batuta levinasiana, foi a acomodação inicial de uma de afinação conceitual imprescindível antes de qualquer movimento em direção à incômoda sinfonia da alteridade, com suas dissonâncias, contratempos e tons originais. A obra *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* se revelou um produto intelectual em que Levinas mostrou a envergadura da sua construção filosófica. Enquanto exegeta de Husserl e Heidegger, situou com brilhantismo o marco contributivo desses filósofos na história da filosofia e na personificação do *eros* filosófico em suas produções. Contudo, na mesma proporção em que não poupou palavras para tributar o mérito epistemológico da fenomenologia e da analítica existencial, o filósofo franco-lituano não se esquivou de, em percebendo os perigos e as limitações, discernir a própria pavimentação para a *Sinngebung* ética.

Ao se debruçar sobre os autores de *Meditações Cartesianas* e de *Ser e Tempo*, Emmanuel Levinas fez suas explanações enquanto exemplos paradigmáticos para o diagnóstico de uma filosofia ocidental construída que busca a totalização do ‘monólogo da alma’. Se por um lado, a concretização da obsessão husserliana para um fundamento do saber no ego transcendental não conseguiu se esquivar de um espelhamento cognitivo do eu; por outro, a liberdade manifesta no *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, *ek-sistente* na possibilidade de possibilidades – sem conseguir se desvencilhar do ‘fantasma da intersubjetividade fenomenológica’ (PELIZZOLI, 2002b, p. 139) –, também manteve as exigências intelectuais que ainda insistiam em ‘proclamar o direito de primogenitura filosófica da autonomia’(LEVINAS, 1998a, p. 201 e ss.).

Sob a lente levinasiana, é possível observar que, em pese as posturas reativas às crises e incômodos filosóficos, os esforços husserliano e heideggeriano não deixaram de constituir vozes na tessitura do discurso racional. Nesse aspecto, a postura de Emmanuel Levinas é clara ao asseverar que “o ego transcendental husserliano e o *Dasein* heideggeriano não apreendem outrem de fato senão reapropriando-se dele” (DEPRAZ, 2011, p. 97). Foram rearranjos e contraposições, mas cujas radicalidades não ousaram causar dissonância na ordem do Mesmo. Tematizações em que toda a realidade, ainda que não mais abarcada da dicotomia clássica do sujeito e do objeto, ainda permaneceram espoliadas pelo *logos*, pela intencionalidade, pelo projeto de ser. Ou seja, ainda se caracterizaram como paradigmas da pura razão em que reduzir “o outro é uma apropriação e um poder” (LEVINAS, 1998a, p. 205).

2.1 Do Sujeito Reflexivo ao Sujeito Ético: a (Des)construção da inteligibilidade Restaurada na Proposta Levinasiana

Foi sinalizado, no primeiro capítulo, que o estudo do contexto filosófico predecessor é interessante para evitar interpretações distorcidas dos escritos de Levinas. Ainda nesse cuidado característico desse abeiramento teórico, um aspecto que deve ser sanado – a fim de evitar a pecha imputada de uma *religiosidade*²⁹ na reflexão levinasiana – é contextualizar as dimensões e a instrumentalidade da tradição hebraica na filosofia de Emmanuel Levinas.

Nas denúncias e diagnóstico da ontologia e do logocentrismo na tradição ocidental, numa espécie de *Überwindung* às avessas, Levinas se utiliza da tradição hebraica como uma fonte de ‘pensamento e não uma fé tributária das emoções’. Não se trata de um esforço conciliador, mas uma teorização em que se busca superar a tematização, o império do saber, com a ferramenta do *Dizer* hebraico para além do *Dito* do *logos* grego (CHALIER, 1993, pp. 27-28) - isto é, inspiração como extrapolação e revelação.³⁰ Na verdade, como escolha desse cenário do *para além do pensar*, Levinas não incorreria numa postura adorativa e mística nessa marca hebraica. Pelo contrário, segundo Catherine Chaliier, o filósofo se manteria distante de ‘feitiços mitológicos e os transportes sagrados’, com ‘desconfiança com aqueles que preferem as imagens aos conceitos’ já que, de maneira indiscutível, a via conducente a *Deus*³¹ passaria pela relação com o Outro.

²⁹“A filosofia levinasiana não é teologia, nem está enraizada em uma fé – confessional – porque ela não extrai do judaísmo qualquer elemento positivo, nem qualquer dado específico ou qualquer verdade específica, mas, por assim dizer, a defecção de todo o ser e, portanto, da própria ideia da verdade. (...) De forma bastante paradoxal, mas extremamente rigorosa, Levinas radicaliza a diferença entre a filosofia e o que é testemunhado pela Torá, evitando reconhecer-lhes qualquer terreno comum (...) deste modo, ele se coloca a salvo de qualquer contaminação – no sentido de confusão – da filosofia por uma fé, a fé judaica” (SEBBAH, 2009, p. 158-159). “Na reflexão de Levinas, o judaísmo não aparece, portanto, como uma teologia, e ainda menos como uma teosofia; quando ele encontra textos que, ao que parece, transmitem um saber acerca do mundo divino, tem a preocupação de mostrar aquilo que uma tal informação pode significar para o humano” (CHALIER, 1993, pp. 32-33). Além disso, há de se frisar que tal consideração feita quanto à religiosidade não se confunde em nenhum ponto ao uso da terminologia *religião* na obra de Levinas.

³⁰“...a lei mosaica, muito mais que revelação, funciona – no sentido estrito do termo – como inspiração...”. (...) “Mas o que é a inspiração? Ela significa que uma palavra carrega em si a própria marca do que a excede (...). Palavra desestabilizada, cuja origem não se encontra em si mesma, e que não se controla; que dá testemunho ao deixar-se assombrar pelo que, no entanto, há de escapar-lhe sempre. Palavra trabalhada por uma separação originária para sempre não saturável; palavra que não se recupera, nem se tematiza a si mesma. No sentido estrito dos termos levinasianos, Dito trabalhado pelo Dizer do Infinito. Palavra inspirada ou, então, para utilizar outra maneira, palavra profética” (SEBBAH, 2009, p. 161).

³¹Como se observa, a relação entre Levinas e a tradição judaica não pode ser compreendida como mero detalhe estilístico. Em que pese não ser o foco do presente trabalho, faz-se necessária essa descrição específica sob pena de equivocada contextualização do próprio autor. Para além de Catherine Chaliier e François-David Sebbah, Luiz Susin inclusive traz diferenciação relevante que solapa qualquer preconceito no leitor de Levinas quando se aproxima com uma exegese teológica encharcada com a tradição cristão: “Se admitirmos como Safran que a religião para o hebreu não é uma teologia segundo os homens, mas uma antropologia segundo Deus, o outro aqui

Nesse aspecto, há que se ter cautela na afirmação de Levinas como *pensador judeu*, como bem explana François-David Sebbah:

Se a expressão ‘pensador judeu’ se refere a alguém que, por seu pensamento, incita a retornar à pureza original de uma revelação e de uma dogmática, então a obra de Levinas não corresponde a essa fórmula. Mas, ‘pensador judeu’ pode significar algo completamente diferente, em particular aquele que defende que uma filosofia rigorosa só pode ser o que ela é ao deixar-se inspirar por aquilo que a excede e a precede: no mínimo, e sem qualquer preconceito, o judaísmo de Levinas é, para ele, o pré-filosófico em que a filosofia, em sua essência grega, se abre não propriamente ao Outro, mas pelo menos ao seu mais íntimo Outro (SEBBAH, 2009, p. 40).

Como desdobramento desse aspecto, Luis Carlos Susin alerta para uma especificidade que dificulta uma primeira introdução ao pensamento do autor francolituano: Levinas se expressa em grego, mas conserva a forma hebraica de pensar. Ou seja, escritos de Levinas são marcados por uma linguagem que uma afirmação não se encerra, em seu sentido, em si mesma; mas é “apenas fragmento e sinal que não integra um sistema, mas uma direção”. E, paralelamente, “não importa tanto esgotar cada uma das afirmações, pois é no conjunto que indicarão a orientação” (SUSIN, 1984, p. 17).

Não se trata, destarte, apenas de estar ciente do discurso enfático utilizado pelo filósofo, há de que se manter atento, também, na percepção, dessas sinuosidades da linguagem e do pensamento. Em Levinas, hipérboles e metáforas ocupam lugar destacado num discurso filosófico marcado pela exasperação e extrapolação da linguagem, em uma investida de dizer o indizível. Ou seja, um esforço para transmitir a possibilidade da impossibilidade de traduzir – através de um autêntico *descomportamento semântico* (BARROS, 2013, p. 61) – a *terceira margem*³².

Ultrapassado o momento propedêutico da contextualização à tradição hebraica e ao discurso enfático, é possível passar, então, a situar o esquematismo inicial de Levinas: apresentação do Eu em Levinas e sua relação com a exterioridade, com a realidade. De pronto, interessante estabelecer como condição fundamental para o pensamento filosófico do “‘desidentificar-se’ da realidade, ou seja, perceber-se diferente dela”, momento em que há uma consciência implícita que não somente suscita a distinção entre quem pergunta e quem é perguntado, mas estabelece o conhecimento como “anulação do espaço que media entre

não é tanto palavra que me conduz a Deus, é antes palavra de Deus que conduz o outro a mim. Especificando: A palavra que Deus profere não é sobre si, mas sobre o homem, como palavra ética – seu dom e sua imagem – e é mandamento e Lei. O outro é enviado a mim para uma história e um drama de responsabilidade ética. A conclusão de nosso autor hebreu é que a religião não necessita então de outro fundamento além da ética, ou melhor, a ética é religião” (SUSIN, 1984, p. 254).

³²Alusão ao famoso conto de João Guimarães Rosa, A terceira margem do rio.

conhecedor e conhecido” (SOUZA, 2016, pp. 286-288). Assim, haveria essa percepção de contraste com a realidade paralelamente a uma identificação ego-ísta com o mesmo. A busca pelo saciamento – pela felicidade do Eu no mundo e retorno a si mesmo – estaria no acontecimento do ego-ísmo enquanto extensão (movimento de ir à exterioridade) e compreensão (do retorno a si mesmo) – em outras palavras, “é começando a viver no mundo que o eu pode começar a viver em si mesmo (...). O mundo, porém, se põe como intervalo entre o eu e si mesmo” (SUSIN, 1984, p. 35 e 455).

Desse ponto, já exsurge a tensão entre a diferença real – fruto do contraste – e a diferença lógica – como desdobramento da iluminação pelo intelecto. Nesse instante inicial, já é possível sinalizar a problemática da racionalidade ocidental quando aquela diferença real acaba por ser aprisionada a esta, diferença lógica. Assim, em vez da possibilidade de um atrito com a realidade, prevalece um arrastamento lógico-existencial implícito. Como alerta Ricardo Timm de Souza, o pensamento ocidental acaba por gravitar na ideia de cognoscibilidade enquanto uma complexa apropriação em que “só o real é o cognoscível; só o cognoscível é o real” e “o intelecto aprende apropriar-se do que não é ele ao apropriar-se intelectualmente daquilo a que é, por ele, atribuído valor de realidade” (SOUZA, 2016, pp. 287-288).

Em frontal contraste à proposta heideggeriana da *Geworfenheit e Entwurf*, a construção da ipseidade, em Levinas, se situa na apresentação da sensibilidade e da correlação com o gozo para além do saber: “o ‘horizonte’ da felicidade está antes e acima do ser” (SUSIN, 1984, p. 42). Desse modo, partindo da compreensão levinasiana do gozo, na movimentação do retardo, isto é, do momento negativo que precede à felicidade³³ – não como falta, mas como necessidade –, coloca-se a satisfação nessa dinâmica do mundo enquanto alimento. Assim, ‘à maravilha e à beleza e ao gozo do pão levado à boca se alia também um primeiro senso de justiça e de adequação’ – ou seja, nas palavras de Levinas: “*O homem que se alimenta é o mais justo dos homens*” (LEVINAS, 2004, p. 67)³⁴. Aqui, nessas primeiras digressões, já se aponta um norte para um genuíno redimensionamento da antropologia – em que “desde já se delineia

³³“O gozo [*jouissance*], na relação com o alimento que é o outro da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade. A vida, que é a vida de alguma coisa, é a felicidade. A vida é afetividade e sentimento. Viver é gozar a vida. Desesperar da vida só faz sentido porque a vida é, originariamente, felicidade. (...) E porque a vida é felicidade, ela é pessoal. A personalidade da pessoa, a ipseidade do eu, mais do que a particularidade do átomo e do indivíduo, é a particularidade da felicidade do gozo. O gozo realiza a separação ateia: distorce a noção de separação, que não é um corte em abstrato, mas a existência em si mesmo de um eu autóctone” (LEVINAS, 1990, p. 118-119, tradução nossa).

³⁴ “Não há nada nesta queda que possa ser comparado à saciedade, digamos assim, quando colocamos as coisas do amor nas categorias económicas dos apetites e das necessidades. Em contrapartida, o ato de comer [*le manger*] é pacífico e simples: ele tem plena consciência da sinceridade da sua intenção: “o homem que se alimenta é o mais justo dos homens” (LEVINAS, 2004, p. 67, tradução nossa).

a passividade e a vulnerabilidade sem ‘controle’ da inteligência e fora da atividade” (SUSIN, 1984, pp. 38-42).

Dessa maneira, dentro da transitividade do verbo existir, “o homem levinasiano é um ‘homem-em-relação’”, mas, em que pese esse breve pouso na fenomenologia, em Levinas, há sempre um esforço de superar o intelectualismo husserliano e o desvelamento heideggeriano. Para Heidegger, como já tratado, o *Dasein*, enquanto lançado no mundo, está condicionado originariamente por vida decaída (*Verfallen*). Por outro lado, para Levinas, seria uma relação de “gozo e de alegria de viver (*jouissement*), numa ‘fruição’ do mundo e na ‘fricção’ ao mundo, gozo que comporta também a surpresa, o perigo e a dor”. Nesse gozo, haveria a ‘primeira plenitude’, a felicidade, não se tratando, de “uma plenitude de ser, mas de ente feliz ‘no’ ser”. Desse paradigma de fricção e gozo, inclusive se estabeleceria o patamar para o sentimento de vazio e de falta porque o ‘infeliz se refere ao feliz’ (SUSIN, 1984, pp. 33-36). Levinas, então, contextualiza o Eu e sua relação com o mundo, num patamar pré-moral: de gozo, de saída da existência neutra na busca pela satisfação, pelo alimento. Nesse processo, em que há a falta e a expectativa da satisfação, dispõe-se do mundo enquanto espaço de busca através da saciamento³⁵ pela boca, e não pelo saber, não pela apreensão. E a consumação se dá com o retorno a si em uma solidão e um egoísmo desse Eu que goza o mundo através do sabor.

Na antropologia de Levinas, a construção do Eu, à vista disso, parte do gozo do mundo e da felicidade, com o surgimento do psiquismo que sente. Um sentir não pensado, como desdobramento do gozo e não do saber, não como uma construção de causa-e-efeito. O psiquismo que sente, para o autor, é marcado por essa passividade da satisfação fora da inteligência. “É anterior. Seu surgimento se dá no contato com a exterioridade”³⁶. Na análise do psiquismo do sentir, Levinas destrincha a busca pelo saciamento, pela felicidade do eu no mundo e retorno a si mesmo, constituindo o acontecimento do *ego-ísmo*, enquanto extensão (movimento de ir à exterioridade) e compreensão (do retorno a si mesmo). Nessa dinâmica, resta delineada que a involução – que abrange a extensão e a compreensão – revela a interioridade autônoma do Eu em relação ao ser. Assim, “o mundo – o ser, o reino da ontologia, na concepção de nosso autor – não contém inteiramente a subjetividade, nem forma com ela um todo correlativo e adequado. A subjetividade se identifica no retorno à sua origem infinita e interior”. Aqui, a origem da subjetividade, do Eu se confunde nesse nesse vir de parte nenhum

³⁵“A fome é a necessidade, a privação por excelência e, nesse sentido, viver de... (...) Desta forma, para o ato de se alimentar da sua própria atividade, é precisamente o gozo. Viver de pão, portanto, não é nem representar o pão, nem agir sobre ele, nem agir através dele” (LEVINAS, 1990, p. 113-114, tradução nossa).

³⁶“(…) não se trata ainda de uma questão moral. É um egoísmo estrutural, necessário ao nascimento do eu, anterior a qualquer problema de consciência (...)” (SUSIN, 1984, pp. 39-42).

ou de si mesmo: orfandade de origem, ou uma existência *ex nihilo*. Porque nessa arquitetura do *eu-no-mundo* há uma soberania de independência dependente³⁷ em que, na suficiência do eu, goza-se um egoísmo feliz consigo mesmo e em si mesmo, saindo-se da mítica, do sagrado natural em genuíno ateísmo). Portanto, ‘vive-se fora de Deus, em si mesmo (*chez soi*), é-se simplesmente ‘eu’. A alma – dimensão do psíquico – é naturalmente ateia” (LEVINAS, 1990, p. 53 apud SUSIN, 1984, pp. 45-47)³⁸.

Perante o gozo – como descoberta do Eu, nesse ir e vir pelo mundo como substrato da consciência de si, nessa experiência da satisfação pelo alimento –, Levinas passa a indicar a possibilidade do ‘além’ do gozo. E, assim, nessa intencionalidade que vai além do caminho do alimento à boca, alcança-se a possibilidade do prever e do prover; e, então, se chega à noção de tempo, de futuro, ‘perde-se a ingenuidade do imediato paradisíaco’ (SUSIN, 1984, p. 53): resta construída a noção do mundo econômico. Nesse ato, ocorreria a suspensão do gozo para, então, haver tempo, técnica e consciência econômica. Esse distanciamento do gozo e o adentramento na economia é cenário que precede e facilita a introdução na ideia que o filósofo faz sobre o teorizar – cenário em que é construída a crítica frontal ao pensamento ocidental.

Claro que, como característico do discurso enfático do filósofo, não se trata de uma apresentação equacionada de conceitos entre causa e efeito. Mas o saber como prolongamento da economia surge do aprendizado da fome em esperar. Entre o levar o alimento à boca da imediatez, ao manusear como espaçamento, chega-se à diferença entre o fazer e o conhecer. Numa transcendência espacial, o olho se faz tato; e os cosmos se faz tema³⁹. Como Susin esclarece que para teorizar “é necessário, em primeiro lugar, uma suspensão do ato e um distanciamento do ato, assim como o ato foi um distanciamento do gozo. A vida que se vive e se ‘age’, que se goza e se faz e se trabalha, num determinado momento não é apenas vida ou ação, mas pensamento sobre a vida” (SUSIN, 1984, p. 70). Nesse instante, Emmanuel Levinas introduz a crucial distinção, no campo do conhecimento, entre ontologia e metafísica.

No início de *Totalidade e Infinito*, Levinas esclarece que há um significado plural no saber e na teoria a depender dessa crítica sobre os limites e contrassensos do pensar. Em um lado inconfundível existiria o saber ou a teoria enquanto desejo metafísico em que “o ser conhecedor permite que o ser conhecido se manifeste, respeitando sua alteridade e sem marcá-lo, de maneira alguma, por essa relação de conhecimento”. No outro lado, a teoria também

³⁷“Dependência, portanto, que ao mesmo tempo mantém a independência” (LEVINAS, 1990, p. 88, tradução nossa).

³⁸No original: “*On vit en dehors de Dieu, chez soi, on est moi, égoïsme*” (LEVINAS, 1990, p. 53).

³⁹“A coisa torna-se tema” (LEVINAS, 1990, p. 230, tradução nossa); “...o cosmos que era chão e repouso, vem para dentro do olho, se faz tema, e repousa no tema” (SUSIN, 1984, p. 73).

poderia significar inteligência, ou seja, logos do ser. Nesse último sentido, "...uma maneira de abordar o ser conhecido de tal forma que sua alteridade em relação ao ser conhecedor desaparece" (LEVINAS, 1990, p. 32, tradução nossa). Aqui, no sentido de *logos* do ser, haveria uma genuína confusão entre o processo do conhecimento e a liberdade do ser cognoscente.

Para Emmanuel Levinas, haveria, então, a necessidade de um terceiro termo que levasse ao cabo, que executasse essa privação da alteridade do ser conhecido nesse saber e nessa teoria. Aqui, à teoria, seria conveniente 'o título geral de ontologia'. Contudo, para o autor, se, por um lado enquanto ontologia, o saber implica um esforço pela recondução do Outro ao Mesmo, por outro, é possível desenhar a teoria com respeito à exterioridade em estrutura distinta. Daí, a necessidade de uma crítica que não reduz o Outro ao mesmo – como a ontologia –, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Aqui já se delineia, inicialmente, como ainda será aprofundado, a irresignação necessária da ética, e a precedência da metafísica à ontologia (LEVINAS, 1990, p. 32, tradução nossa).

Como é claramente observável, antes de se chegar à consciência moral, à complexa *Sinngebung* ética e à racionalidade ética, distingue-se que a construção teórica de Levinas não se desvia do situar da subjetividade. Como um antecessor necessário, não há como falar do Outro, sem diferenciação; não há exterioridade sem imanência; não há como vislumbrar o acolhimento, o trauma, a linguagem, o aceno, sem demarcar um ponto de corporeidade da experiência fora do horror da anti-experiência – o *il y a* levinasiano (SUSIN, 1984, p. 153). Portanto, de maneira invariável, nesse estágio, "a singularidade do Eu se traduz em separação". Ou, ainda, em outro trecho de *Totalidade e Infinito*, "a transcendência é a transcendência de um eu. Somente um eu pode responder a injunção de um Olhar" (LEVINAS, 1990, p. 122 e 341, tradução nossa). Nesse ponto, chega-se à tomada de posição e corpo. Para tanto, Levinas se utiliza da categoria filosófica da hipóstase.

Segundo Levinas, hipóstase designa "o evento pelo qual o ato expresso pelo verbo tornava-se um ser designado por um substantivo" (LEVINAS, 2004, p. 140-141 apud SUSIN, 1984, p. 154)⁴⁰. Assim, haveria uma inversão que o ser, antes recluso no anonimato, passa a ter existencialidade, um domínio privado, um em si, uma substantivação. Ou seja, "o ser torna-se uma posição básica na qual, dobrando-se, surge o eu" (SUSIN, 1984, p. 155). Na suficiência do

⁴⁰ Trecho no original: "*Et pour indiquer cette apparition nous avons repris le terme d'hypostase qui, dans l'histoire de la philosophie, désignait l'événement par lequel l'acte exprime par un verbe devenait un être désigné par un substantif*" (LEVINAS, 2004, pp. 140-141).

fruir⁴¹, do gozo e da felicidade ateísta, faz-se a solidão e a ipseidade que rompe, inicialmente, a totalidade⁴². Não se trata de uma ‘monótona tautologia’ de identificação do Mesmo no Eu, “devemos partir da relação concreta entre um eu e um mundo”. Então, aqui, “egoísmo é vida; fruição de..., ou gozo” (LEVINAS, 1990, p. 26 e 190, tradução nossa). A separação é a explicitação do egoísmo, enquanto fruição de... já como economia, não apenas gozo imediato; é a permanência no Mesmo num movimento centrípeto, gravitando no seu ateísmo e na independência-dependente. Aqui, então, já se pode entrever um inicial espaço de multiplicidade e, portanto, de deslocamento do Eu em relação ao Outro:

O egoísmo, o gozo e a sensibilidade, e toda a dimensão de interioridade articulada pela separação, são necessários para a ideia do Infinito, ou para a relação com os Outros que emerge do ser separado e finito. O Desejo Metafísico, que só pode ocorrer num ser separado, isto é, que goza, é egoísta e se satisfaz, não deriva, portanto, do gozo (LEVINAS, 1990, p. 158, tradução nossa).

Contudo, essa extensão intersubjetiva atrai o movimento de apreensão do Eu, enquanto perpetuação da relação de fruição e necessidade, tendente a colocar tudo sob sua luz⁴³, sua inteligibilidade e tornando a extensão de tudo a métrica reduzida de um tema e de um noema. Sob a lógica dessa coerência egóica, a crítica levinasiana estipula que tal clareza é justamente “o desaparecimento de tudo o que possa perturbar. A inteligibilidade, o próprio fato da representação, é a possibilidade de o Outro se determinar através do Mesmo, sem determinar o Mesmo, sem introduzir nele a alteridade, um exercício livre do Mesmo. Desaparecimento, no Mesmo, do Eu oposto ao não-Eu” (LEVINAS, 1990, p. 129, tradução nossa). É esse o quadro que se estabelece até a chegada do Outro em sua altura⁴⁴ inalcançável pelo Mesmo. Ponto em

⁴¹“A suficiência do fruir marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo. A fruição é uma retirada para si, uma involução. Aquilo que se chama o estado afetivo não tem a morna monotonia de um estado, mas é uma exaltação vibrante em que o si-mesmo se levanta. (...) É precisamente como ‘enrolamento’, como movimento para si, que tem lugar a fruição” (LEVINAS, 1988, p. 104).

⁴²“A Totalidade – da qual a Ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*) se constitui no canto de cisne filosófico – é o processo de incorporação sistemática e violenta do Outro ao Mesmo, é o trofismo espontâneo e negador da possibilidade da Diferença para além das diferenças interespecíficas e intergenéricas” (SOUZA, 2008, p. 57).

⁴³A utilização da terminologia luz – como ‘claridade cartesiano-husserliana’ (SOUZA, 1999, pp. 73-74) –, no desenvolvimento das obras levinasianas, se apresenta numa frequência relevante diante do contraste que é feito na crítica à ontologia. *Vide* (LEVINAS, 2010, pp. 31-78); (LEVINAS, 1979, pp. 122-207); (LEVINAS, 2003, pp. 137-142); (SUSIN, 1984 pp. 78-98, 147, 200-285); (SOUZA, 1999, pp. 64 e s) entre outros trechos.

⁴⁴“a elevação do Outro, irredutível ao Mesmo, e a presença do Outro” (LEVINAS, 1990, p. 121). Nesse avizinhamento à filosofia de Levinas, quanto ao *Désir*, uma sugestiva forma de acompanhar o convite do autor é da metáfora, no primeiro capítulo de Totalidade e Infinito, em que o Desejo metafísico se revela como uma abertura à altura; abertura esta não ao céu, mas ao Invisível. Legítima ‘desordem do espaço’ que permanece no alto da invisibilidade (SOUZA, 1999, p. 127). Tal aspecto singulariza a insaciabilidade desse Desejo por qualquer intencionalidade. Nessa louca aspiração ao invisível ‘pretensão louca do invisível’ (LEVINAS, 1990, p. 23), não

que diferente da multiplicidade inicial sinalizada, enquanto rasa e mera diferenciação, já não é a mesma multiplicidade⁴⁵ que não se degrada por qualquer conjunção de mim a Outrem porque, como será aprofundado, “O absolutamente Outro é Outro. Ele não faz número comigo” (LEVINAS, 1990, p. 28).

O exercício da inteligibilidade, ou seja, a luz – no saber e na atitude intelectual do Eu já como ser pensante e não apenas vivente⁴⁶ – se dá através dessa possibilidade de visualização da exterioridade. Numa fenomenologia da percepção, há que recordar que o exercício da visão se dá em relação a luz que reflete no objeto, e não no objeto em si: “o espaço iluminado é vazio, como um nada a partir do qual se originam os objetos. Este é o paradoxo: nada do qual tudo surge, que é origem e abertura onde se manifesta o ser dos entes” (SUSIN, 1984, p. 77). Assim, para além do iluminado, haveria apenas o abismo do nada, pura elementaridade, o puro *il y a* levinasiano⁴⁷. Nessa conjuntura, em clara apropriação fenomenológica, para Levinas, o horizonte seria justamente o limite da claridade dessa luz, o horizonte da inteligibilidade, isto é, ‘o fim da finitude’ (SUSIN, 1984, p. 78). Como pontua Levinas, ‘ver é sempre ver no

há degraus ou espelhos de escada intelectual, não há destino fenomênico e objetivável pelo logos que consiga alcançar essa altura. É um convite à altura do Invisível. E, como será aprofundado, paradoxalmente, apesar da imaterialidade, é um convite que não abre mão da concretude, não se trata de uma metalinguagem de uma categoria filosófica. Impõe-se sempre, na proposta levinasiana, a concretude da convocação pela responsabilidade do Outro. Não há espaço para um diletantismo ético gratuito, é trauma, supressão da indiferença, imposição de uma resposta que somente se traduz no acusativo ‘Eis-me aqui’.

⁴⁵ “Para manter a multiplicidade, a relação que vai de mim para o Outro, a atitude de uma pessoa para com outra, deve ser mais forte do que o significado formal da conjunção onde qualquer relação corre o risco de se deteriorar” (LEVINAS, 1990, p. 125, tradução nossa).

⁴⁶ Interessante o contraste realizado por Levinas, no âmbito da consciência de si, quanto ao vivente e ao pensante. O vivente se trata de um indivíduo que, não obstante possuir consciência, é possuidor de uma consciência sem problemas – isto é, ‘consciência que não se preocupa em situar-se em relação a uma exterioridade’. Desta forma, o vivente acaba por se limitar a ser o Mesmo. Por outro, a *genesis* do pensamento ocorre com a consciência da particularidade – ‘quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; qual ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade não assumida’. Portanto, como pensante, “o homem é aquele para que o mundo exterior existe” (LEVINAS, 2010, pp. 34-35).

⁴⁷ Enquanto categoria levinasiana com uma complexidade particular que refoge os limites deste trabalho, resta cabível apenas uma breve sinalização das penumbras em torno do termo. O *il y a* não seria o nada. Não gera a angústia do nada. Mas o horror da anti-experiência. ‘É fora da bipolaridade ser e não-ser’. É a onipresença e a onipotência do impessoal. Um ‘rumor atrás de todo silêncio’. Um anti-horizonte para além da morte. O *il y a* – traduzido em algumas obras e comentário em português para ‘Há’ – definível pela indefinição daquilo que não é, mas que gera horror: ‘Sentimento de um imenso vazio pleno, fechado, e sem saída, sem mesmo a possibilidade de morrer’ (SUSIN, 1984, p. 151); “*La notion d'il y a désigne le pur fait d'être, le pur événement d'être, abstraction faite des choses qui sont, des étants*” (SEBBAH; CALIN, 2002, p. 35); “Contra o *il y a* anônimo, o horror, o tremor e a vertigem, o abalo do Eu que não coincide com o si mesmo, a felicidade do gozo afirma o Eu em sua casa” (LEVINAS, 1990, p. 152, tradução nossa); “Ser infinitamente infinito significa existir sem limites e, consequentemente, sob a espécie de uma origem, de um começo, ou seja, ainda como ser. A indeterminação absoluta do *il y a* de uma existência sem existir é uma negação incessante, num grau infinito e, consequentemente, uma limitação infinita. Contra a anarquia do *il y a*, produz-se o ser, sujeito do que pode acontecer, origem e começo, potência” (LEVINAS, 1990, p. 313, tradução nossa).

horizonte’ (LEVINAS, 1990, p. 209 apud SUSIN, 1984, p. 79)⁴⁸. Nesse espaço abarcado pelo horizonte, o Eu exerce sua soberania, a manifestação da suserania cognoscitiva sobre a vassala exterioridade. Nesse caminho do saber e da teoria, a luz e o horizonte acabam por convergir nos conceitos fenomenológicos – já indicados no primeiro capítulo – da intencionalidade e da *Sinnggebung* (doação de sentido):

O mundo exterior é mundo e tem sentido graças à sua saída da neutralidade pela *Sinnggebung*: é mundo conforme a consciência. O pensamento tem poder de modalizar, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como que produto da consciência, poder de redução. E assim todo outro tomba sob o poder do eu no pensamento, nada entra sem a minha vigilância (...). Mas esta estrutura se organiza no pensamento, em torno de um pólo vitorioso: a identidade, que persevera nas ênfases e enriquecimentos resultantes do processo, convertendo tudo a si, sem se converter (SUSIN, 1984, pp. 80-81).

Nesse momento inicial da subjetividade, como explanado, no Eu se descobre numa diferenciação em relação à exterioridade envolta num ateísmo, criação *ex nihilo* e independência dependente para com o mundo. Contudo, diferentemente do *Dasein* heideggeriano, não está jogado, mas em busca de satisfação e felicidade de suas necessidades. Desta forma, é imprescindível, para a filosofia de Levinas, que se estabeleça esse cenário de constituição concreta do Eu para, somente então, poder ‘ir além de si, ou melhor, do Eu ao Si em referência à alteridade (PELIZZOLI, 2002a, p. 68)’. Contudo, essa realidade da necessidade não é o espaço apto para a irrupção do Outro. Tal trauma não parte de *Si*. A reflexividade do Eu não se estende para além dos próprios limites. A criticidade do Eu é ainda sobre si mesmo. O *Se* é voz que não ecoa senão como voz reflexiva, como partícula pacificadora que, em sua clausura solipsista, descansa e impera na tranquilidade das certezas e tematizações:

Um mundo voltado apenas para a administração das necessidades e suas satisfações, mundo servindo ao Mesmo, é um mundo sem efetiva transcendência humana, mundo de ‘alteridades’ consumíveis. A energia da necessidade, propulsão de constituição concreta do Mesmo, tende a engendrar um mundo delimitado ao eu, privado, desde a corporeidade e primeira individuação – economia – que amarram o ‘em si’ como ‘para mim’ assimilando o mundo como objeto. Ela flui no retorno a si constante, ansiedade do Eu em vista de si mesmo, que não deixa de solidificar-se, para além de cuidado de si, envolto em egoísmo e violência (PELIZZOLI, 2002a, p. 69).

Logo, nessa localização inicial do Eu, é possível concluir que “um ser que permanecesse em si, sem esta saída, esta diferenciação e manifestação, seria sem ‘para’, ou seja,

⁴⁸ Trecho completo no original: “Voir, c'est donc toujours voir à l'horizon. La vision qui saisit à l'horizon ne rencontre pas un être à partir de l'au-delà de tout être. La vision comme oubli de l'il y a est due à la satisfaction essentielle, à l'agrément de la sensibilité, jouissance, contentement du fini sans souci de l'infini. La conscience retourne à elle-même, tout en se fuyant dans la vision” (LEVINAS, 1990, p. 209).

sem sentido. Mas um ser que tem em si mesmo o ‘para’, que sai e retorna a si, é eu, e a identificação é o ‘concreto do egoísmo’, e ‘princípio do idealismo’” (SUSIN, 1984, p. 91).

A partir de então, passa a ser interessante distinguir o Eu dogmático ou ingênuo do Eu *crítico* ou *autocrítico*. Pertinente já, de antemão, esclarecer – para que não haja um induzimento a erro – que o *crítico* aqui ainda não se relaciona com a crise e a irrupção do Outro, mas é uma criticidade ainda na trama ontológica. A ingenuidade, nessa conjuntura, estaria na interpretação de Levinas ao pensamento de Husserl enquanto confusão do pensamento, do pensado e da realidade em si, enquanto um ‘dogmatismo inato’; e sem qualquer conta das próprias intencionalidades. Assim, passando pela dúvida cartesiana, ao ‘conhece-te a ti mesmo’ socrático, em Husserl, chega-se à consciência que reflete, mas ainda autorreflexão fechada em si, espécie de ‘tautologia intelectual com poder crítico’. Nesse ponto, “é então que o sujeito, superada a consciência ingênua, se mantém destacado de si e se tem. É um cogito puro com corpo próprio” (SUSIN, 1984, pp. 94-95).

Portanto, nas próprias palavras de Levinas:

O eu, na consciência refletindo sobre si mesma, ao mesmo tempo declinável como objeto e protegida através de sua forma irrompível de sujeito universal, escapa ao seu próprio olho crítico através de sua espontaneidade que lhe permite refugiar-se neste olho mesmo que o julga (LEVINAS, 1974, p. 117 apud SUSIN, 1984, pp. 95-96)⁴⁹.

Assim, dentre as questões postas em questão, há uma desconfiança central quanto à obra do intelecto. Contudo, essa desconfiança de si, como delineado, não é mérito de uma reflexão, de um debruçamento sobre si. A descoberta dessa indignidade egolátrica não é um destino construído pela autonomia. Na liberdade, a ipseidade, em sua independência-dependente, se faz necessária enquanto necessidade que dinamiza a relação de gozo, fruição e relação perante o mundo. Faz-se casa na subjetividade, mas o sair de si não provém de uma ideia do Eu. A ética começa quando a liberdade, em vez de justificar por si próprio, se sente arbitrária e violenta (LEVINAS, 1979, p. 84). E, nesse âmbito, não há protagonismo do pensar, da necessidade, da representação. Fala-se, então, na impositiva dissolução dos limites das ideias, o infinito, o perfeito é que traz luz sobre a própria imperfeição: “É a aceitação do Outro, o início da consciência moral, que desafia a minha liberdade. Esta maneira de nos medirmos com a perfeição do infinito não é, portanto, uma consideração teórica” (LEVINAS, 1990, p. 82, tradução nossa).

⁴⁹Trecho no original: “Le Moi, dans la conscience réfléchissant sur elle-même, a la fois, déclinable comme objet et protégé, par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe a son propre oeil critique de par sa spontanéité qui lui permet de se réfugier dans cet œil même qui le juge” (LEVINAS, 1974, p. 117).

Como é esperado de qualquer aproximação ao pensamento do autor de *Totalité et infini* e *Autrement*, a apresentação da ética enquanto filosofia primeira não poderia ser feita de maneira frontal. Se apontada e dissecada como um objeto sob análise, já teria se perdido na ontologia, no logos, numa deturpação de suficiência egocêntrica do conhecimento em vez de revelação. Daí, nesse processo complexo entre o Dito grego e o Dizer sinaítico, as obras e quaisquer comentários sérios destas assumirem uma estruturação que, se não tiver o devido aviso e preparação, pode erroneamente ser lido como cíclico. Entretanto, a linguagem enfática de Levinas, invariavelmente, atrai a própria explanação do seu pensamento a essa fricção das palavras a fim de que, no dito das ideias, caiba a própria superação, o próprio transbordamento da tentativa de elucidação. Porque compreender Levinas não é um esforço elucidativo, mas uma apelação à sedução não-erótica que vem do Outro. É um esforço renhido para que, mesmo na cercania, na borda da tentação a tentação – mas sem nela cair –, a proximidade e passividade gerem o movimento centrífugo para fora de si, rumo à transcendência, ao infinito. Nesse contexto, “mesmo a verdade intelectual, provém da relação entre absolutos, da transcendência que se revela sem a priori, sem deduções e sem contextos, pura abundância” (SUSIN, 1984, p. 279).

Com os passos já feitos, é possível já depreender que há uma antropologia filosófica em Levinas que, para chegar à alteridade, apresenta o Eu, o em Si, enquanto necessário constructo de casa, de uma ipseidade que deve existir para, somente então, poder ser hospitalidade ao Outro. Então, é interessante frisar que o itinerário levinasiano – de denúncia à tradição ocidental e assentamento sinaítico da revelação ao outro – deve ser visto sem esquecer que, paralelamente, é um Dito que mostra a possibilidade e necessidade da subjetividade como acolhimento. Sem prescindir da ipseidade, do si-mesmo que contrasta e se diferencia do mundo, a subjetividade, nessa inversão ética, passa a denotar, também, hospitalidade em oposição à subjetividade logocêntrica. Contudo, a luz do Eu faz, em sua inafastável nódoa projetiva, uma escuridão pela cegueira de uma racionalidade que não consegue ver além de si mesmo. É uma abertura ontológica e que, portanto, tem a origem-destino como estrada de espelhos narcísica. E, nisso, tudo é tema, tudo é o Mesmo.⁵⁰

⁵⁰É interessante notar o sinuoso caminho em que o Eu (*moi*) que, inicialmente, se sobressai como diferenciação solipsista à totalidade indiferenciada passa, quando mergulha na tentação à tentação, e passa a pelejar para que sua diferenciação se torne indiferenciação diante do diferente, que é o Outro; ou seja, é possível observar a queda do homem da demarcação do Eu constituído, enquanto psiquismo, ao *conatus* e seu protagonismo à mesmidade totalizante. Sobre tal questão, Marcelo Pelizzoli é categórico sobre a imprescindibilidade da abordagem: “A questão aporética a ser resolvida aqui, e que resta ainda, por demais ambígua em Totalidade e Infinito, é como conjugar o

Entretanto, a sagacidade da crítica levinasiana se evidencia quando a tomada da direção ao Outro como revelação, mandamento e responsabilidade (ao Infinito, ao Dizer, ao Enigma impingido por um Desejo que não pode ser silenciado ou sanado por qualquer produto do próprio conhecimento ou sombra da mesmidade) implica num retorno para refundação da subjetividade. Em uma visão mais panorâmica, o esforço de Levinas é o de sair do ser, denunciar os limites da ontologia, e, após, com o trauma e impacto do transbordamento da alteridade, refundar a racionalidade enquanto racionalidade ética. Nesse ponto, essa nova realidade do Eu se apresenta já não como ser-no-mundo, mas ser-para-o-outro⁵¹, implicando uma cosmovisão restaurada sob os influxos da revelação. Uma postura de admiração perante o mundo é ensinada pelo Outro, enquanto mestre que me ensina a transcendência, “admiração que não brota de mim mesmo, da necessidade e da técnica de conhecimento e de posse, mas admiração como desejo: no desejo eu acolho o mundo dado pelo outro” (SUSIN, 1984, p. 283).

Nesse trecho, Levinas indica como a abordagem do Outro transborda a ideia, faz-se epifania e, como mestre, me ensina:

Abordar o Outro no discurso é acolher a sua expressão, onde a todo o momento o Outro transborda a ideia que um pensamento levaria consigo. É receber do Outro para além da capacidade do Ego; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas também é ser ensinado (LEVINAS, 1990, p. 43, tradução nossa).

Nesse aproximar da virada filosófica do transbordamento que não cabe no desvelamento, a ideia de Infinito, em Levinas, ocupa um espaço metodológico relevante na dinâmica da problematização do saber e da tematização. Para tanto, o filósofo franco-lituano faz um resgate da categoria em Descartes⁵². Diferentemente de Husserl e seu ego apodítico, Levinas pontua a distinção entre o sujeito e as ideias estabelecendo o seguinte panorama para utilização da ideia de infinito: “a ideia do infinito é excepcional na medida em que o seu *ideatum* excede a sua ideia” (LEVINAS, 1990, p. 40, tradução nossa). Dessa radicalização do pensamento cartesiano, Levinas alcança uma estrutura conceitual em que consegue, na relação

eu necessário da separação – esta singularidade em si e para si – com o sujeito perpassado pelo Infinito e apelo ético do Rosto” (PELIZZOLI, 2002a, p. 74).

⁵¹“To realize my responsibility for the Other, I myself must be independent; but the deeper meaning of my selfhood is my being-for-the-Other” (PEPERZAK, To the Other..., p. 25); “...o outro denota a dimensão de altura acima de ser, de palavra, ensinamento e mandamento, de senhorio, de nomeação e conseqüentemente de paternidade, chamando-me à linguagem, ao face-a-face, à sociedade, à descendência e à obra, à virilidade e ao empenho pela justiça com liberdade e à obra, à virilidade e ao empenho pela justiça com liberdade, com razão e vontade, como ser-para-o-outro” (SUSIN, 1984, p. 357).

⁵²Para correlações entre Levinas e Descartes, entre outros trechos, *vide*: (LEVINAS, 1979, pp. 49-84); (LEVINAS, 2003, p. 223); (LEVINAS, 2007, p. 63 e 74); e o ensaio A Filosofia e a Ideia de Infinito, em (LEVINAS, 1998, p. 202.); (SOUZA, 2022, p. 179); (SUSIN, 1984, pp. 14-97); (SEBBAH, 2009, p. 118); (PEPERZAK, 1993, pp. 55-59); e, em profundo contraste sobre a categoria de Infinito entre os dois filósofos, (SOUZA, 1999, p. 86).

intersubjetiva, estabelecer o transbordamento inerente à alteridade. É um saber não tematizável, uma ideia paradoxalmente ilimitável, autêntica exterioridade que se manifesta na interioridade e, ao mesmo tempo, transcende a interioridade. Ou seja, o Infinito “não se resolve no modo do aparecer do fenômeno, mas resiste à participação na compreensão como um conteúdo” (PELIZZOLI, 1994, pp. 80-81).

Nesse ponto, Levinas estabelece que pensar o Infinito não é pensar em um objeto, mas, na realidade, é pensar mais que pensar; é uma forma de designar – sem tematizar⁵³ – o contato com o intangível. Autêntica revelação de uma *aguda incompreensão*⁵⁴. Tal paradoxal ‘intencionalidade’ da transcendência⁵⁵ traz já indicativos para a apresentação das categorias levinianas do Desejo⁵⁶ e do Olhar, que, sem essa inversão da lógica logocêntrica, certamente se perderia numa metalinguagem⁵⁷ marcada pela ontologia. De todo modo, com esse aproveitamento da categoria de Descartes sob a leitura de Levinas, passa-se, então, a ser alcançável o desafio de tentar traduzir, através do discurso enfático, a crítica à racionalidade egolátrica e à tematização da manifestação do Outro.

No atritar das palavras levinasianas, persiste uma tensão do choque com a tradição ocidental marcada pela ontologia e a busca pela superação, valendo-se de instrumentais conceituais como ponto de partida para um tensionamento crítico entre a fenomenologia e uma metafenomenologia⁵⁸. Em Levinas, a tematização e o saber são continuamente colocados à

⁵³“The idea of the infinite, which constitutes the formal design of the Cartesian idea of God, is an ‘intention’ and a ‘thought’ whose ‘noema’ does not fulfill the ‘noesis’ of which it is the correlate because this ‘thought’ (which is neither a concept, nor a conception, nor a mode of understanding) can in no way contain or grasp within its ‘content’. Here the ideatum surpasses the idea. The idea of the infinite thinks more than it thinks. In this manner, the infinite shows its exteriority, its transcendence, and its radical highness” (PEPERZAK, 1993, pp. 58-59).

⁵⁴“Toda compreensão é finalmente a revelação de uma aguda incompreensão. Todo momento de achar é um perder-se a si próprio” (LISPECTOR, 2020, n.p.).

⁵⁵“A ‘intencionalidade’ da transcendência é única em seu tipo” (LEVINAS, 1990, p. 41, tradução nossa).

⁵⁶“O infinito no finito, o mais no menos, que é realizado pela ideia do Infinito, é produzido como Desejo (LEVINAS, 1990, p. 42, tradução nossa); “O infinito não é objecto de uma contemplação, isto é, não está à medida do pensamento que o pensa. A ideia de infinito consiste num pensamento que em todos os momentos pensa mais do que pensa. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O Desejo ‘mede’ a infinitude do infinito” (LEVINAS, 1998, p. 212).

⁵⁷“Sem dúvida, a questão trata, em primeiro lugar, da forma ou modalidade de descrição e da linguagem a ser empregada; dos seus limites e da tentativa de ir além de um círculo vicioso, ultrapassando o caráter limitante de sentido da linguagem filosófica e polarização ontológica sem cair numa metalinguagem, como pelo Rosto como coisa em si” (PELIZZOLI, 2002a, p. 130).

⁵⁸“Está-se agora em campo tecnicamente meta-fenomênico, pois o fenômeno não somente se esgota em um processo de ‘descrição indescritível’ como também trai o sentido de outra realidade. É preciso, portanto, levar a um estado de suspensão o mundo dos fenômenos e a sua lógica. O que se dá em presença não é o que aparece com a presença, mas o mistério de uma outra lógica, diferente daquela do aparecer. A essa nova categoria chama Levinas ‘enigma’” (SOUZA, 1999, p. 72). Sobre o termo metafenomenologia, *vide* também (PELIZZOLI, 2001, p. 261); (SOUZA, 2008, p. 58); (SOUZA, 2022, p. 148).

prova de seus limites e distorções⁵⁹. Contudo, ainda que com a construção de uma gramática própria e com a adaptação de categorias filosóficas anteriores, o esforço da filosofia levinasiana, diante do mistério que é imposto pelo Outro, há um ‘esconder-se por trás das palavras para mostrar-se’ (BARROS, 2013, p.13):

Conclui-se mesmo que a idéia do infinito é a estrutura que viabiliza o saber na medida em que o justifica indicando a pertinência da alteridade. O conhecimento é uma relação, é necessário tematizar, a sabedoria grega e filosófica o demanda; a representação deverá evocar então a separação do eu e também a vigência absoluta do outro como outro (Rosto) e sua procedência na relação. A categoria do infinito funda a aporia existente entre o ser e o cogito; o mais não pode ser contido pelo menos (transcendência na imanência), mas relacionam-se pelo Desejo (PELIZZOLI, 1994, pp. 81-82).

E, ainda, nas próprias palavras de Levinas:

O infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca de sua infinitude. (...) A relação ética não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Distingui-la do conhecimento não é reduzi-la a um sentimento subjectivo. Só a ideia de infinito onde o ser extravasa o Mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior. A relação ética é, desde logo, mais cognitiva que o próprio conhecimento e toda a objectividade deve aí participar (LEVINAS, 1998a, pp. 209-212).

Nesse patamar da apresentação da filosofia do autor central dessa reflexão, com a inserção já no diagnóstico e denúncia da ontologia e império da racionalidade, alcança-se a abordagem de uma categoria que merece um debruçamento detido: o Olhar (*Visage*)⁶⁰. Partindo das norteadoras palavras “que é o Olhar? Ninguém sabe, pois não é uma questão de saber e não-saber”, é possível sedimentar, desde já, que o Olhar traduz o inexprimível da revelação do Outro

⁵⁹“Nisto consiste um dos grandes méritos do pensamento levinasiano: incomodamente situado nas fronteiras da racionalidade, utiliza-se dessa circunstância marginal para observar a fundo os constitutivos da centralidade doadora de sentido, preparando a possibilidade de recepção da realidade extra-totalitária” (SOUZA, 1999, p. 89).

⁶⁰Um aspecto que merece uma pontuação está nas distinções e limitações das traduções, para o português, do termo *Visage* para Face, Rosto ou Semblante. Não obstante também o uso e acolhida da opção *Rosto* no espaço acadêmico de estudo do filósofo no Brasil, optou-se por seguir, no corpo deste trabalho, a mesma escolha, pela representatividade e maturidade da obra, de Luiz Susin e Ricardo Timm de Souza pelo termo *Olhar* – exceptuando as citações nas quais os próprios comentaristas fizeram opção por outra tradução. Em trecho bem representativo, as seguintes razões apresentadas pelo prof. Ricardo Timm de Souza sintetizam bem a sutileza dessa escolha terminológica: “A tradução de ‘*visage*’ por ‘*rosto*’, embora gramaticalmente correta, nos parece muitas vezes imprópria no âmbito estrito do pensamento levinasiano, no sentido de que pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica, mais ‘*picturável*’, no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como ‘*circunscrição espacial*’ – isto não acontece com o ‘*olhar*’, cuja presença é, desde sempre, a subversão propriamente dita de espacialidade determinável” (SOUZA, 2022, p. 80). Para além disso, na própria obra *Entre nós*, há o seguinte trecho que indica bem o ponto destacado de a materialidade do *rosto* não abarcar o próprio signo do *Olhar* no sentido levinasiano: “O rosto é própria identidade de um ser. Ele se manifesta aí a partir dele mesmo, sem conceito. A presença sensível deste casto pedaço de pele, com testa, nariz, olhos, boca, não é signo que permita remontar ao significado, nem máscara que o dissimula” (LEVINAS, 1997, p. 55).

enquanto epifania (SOUZA, 2022, p. 84). Se o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro – enquanto *quatriade bíblica* – se revelam como ‘modelos concretos de alteridade’ (SUSIN, 1984, p. 201), o Olhar é a alteridade que se faz manifesta; mas não enquanto fenômeno já que, estando nos limites do possível, está além e acima do fenômeno: “O rosto é significação, e significação sem contexto” (LEVINAS, 2007, p. 70). Em mais um momento, a filosofia de Levinas ultrapassa os limites da fenomenologia, já que não há que se falar, quanto ao Olhar, na construção da identidade na sucessiva apreensão de perfis (*Abschattungen*), porque, aqui, o dito levinasiano não é mais abarcado pela filosofia de Husserl. Assim, *Visage* inaugura o rompimento da horizontalidade da percepção diante da visitação do Outro enquanto presença, revelação e trauma. Não há delineamento ou esboço diante do ‘núcleo subversivo da alteridade’ (SOUZA, 1999, p. 86).

Toda tentativa se mostra enquanto caricatura⁶¹ engendrada pela estrutura ontológica da razão. Ao se vislumbrar o Olhar enquanto fenômeno, já deixou de ser revelação, epifania e mandamento, e passou a ser *conhecimento*, apreensão do ser, genuína heresia diante do sagrado. Nesse ponto de clivagem com a fenomenologia, e erupção da metafenomenologia (PELIZZOLI, 1994, p. 96), Marcelo Pelizzoli esclarece que: “É preciso subverter, em relação ao outro, a estrutura noese-noema que cumula e satisfaz a subjetividade conhecedora. ‘Intencionalidade’ agora, verdadeira transitividade ao exterior – ao outro – deverá ser o acolhimento do outro como rosto (*visage*), como aquele que está além de minha consciência e que desperta outra modalidade do humano: a responsabilidade radical e a palavra entre diferentes implicada pelo Desejo” (PELIZZOLI, 1994, p. 96). Assim, inclusive como já foi tratado no primeiro capítulo, sob a crítica de Levinas, a intersubjetividade, em Husserl, em nenhum momento, deixou de ser apropriável por *mim mesmo*, pelo ego transcendental (DEPRAZ, 2011, p. 84).

Nesse aspecto, Emmanuel Levinas pontuou sobre a incongruência de qualquer fenomenologia do Olhar:

Não sei se podemos falar de ‘fenomenologia do rosto’, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético (LEVINAS, 2007, p. 69).

Assim, o Olhar, enquanto “revelação do estranho e abertura do sentido ético por excelência” (PELIZZOLI, 2002a, p. 61), é autêntico desafio ético sem contexto, inadequação

⁶¹“Ler Levinas equivale, nesse aspecto, à operação pela qual o rosto é desembaraçado da ganga petrificada de suas caricaturas” (SEBBAH, 2009, p. 46).

da razão, o trauma da borda abismal do não-explicável (SOUZA, 2022, p. 92). Ou seja, o Outro se apresenta no Olhar ultrapassando a ideia do Outro em mim, é manifestação *kath'autó* (*καθ'αυτό*)⁶². Dessa maneira, alcança-se a descaracterização do Olhar por ter a característica de não ter forma, não sendo “apreensível e nem representável não só pelo pensamento e pelo conceito, mas também pela arte” (SUSIN, 1984, p. 204). Em sua escrita radical, Levinas é firme ao estabelecer que “o rosto está presente na sua recusa de ser contido” (LEVINAS, 1990, p. 211, tradução nossa). Em sua didática obra, Felipe Rodolfo de Carvalho assim discorre sobre o Olhar que se manifesta, mas sem se tornar apreensível:

Mesmo em sua linguagem imperativa, o rosto não aparece. Seu próprio comando não aponta para nenhuma força hiperbólica. O rosto é miserável, fraco, falível: menos que um fenômeno. O rosto é *énigme*, não *phénomène*: nudez, pobreza, vestígio de si. Minha reação não é capaz de ser contemporânea à sua presença. Sua presença já é passado dela mesma, lapso perdido e sem condições de ser recuperado (CARVALHO, 2021, p. 294).

Para além da ausência de forma, o Olhar também possui *luz* própria. Como já indicado que, em Levinas, luz denota a possibilidade de visualização da exterioridade, o Olhar inauguraria uma inversão na dinâmica da inteligibilidade da realidade, na doação de sentido. Nessa irrupção do Outro, a *Sinngebung* já não se define na equação noético-noemática (*νόημα* e *νόησις*), já não tem mais ‘a consciência transcendental como lugar originante e privilegiado do primeiro significante’ (PELIZZOLI, 1994, p. 69). Nesse ponto, a exterioridade já não passa a se estabelecer como fenômeno apreendido pelo ego transcendental e nem como possibilidade das possibilidades da vida autêntica do *Dasein*.

Para Levinas, a exterioridade é alcançada como relação metafísica⁶³, isto é, “experiência antepredicativa, face a face e discurso”⁶⁴, ou seja, a ética enquanto *prima philosophia*⁶⁵. Para além da liberdade, da razão e da autonomia, a luminosidade do Olhar é

⁶²“O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, é aquilo a que chamamos Olhar [*visage*]. Esta forma não consiste em aparecer como um tema perante o meu olhar, em ser espalhado como um conjunto de qualidades formando uma imagem. O Olhar do Outro destrói a cada momento, e transborda a imagem plástica que me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* a ideia adequada. Ele não se manifesta através dessas qualidades, mas *kath'autó*. Exprime-se” (LEVINAS, 1990, p. 43, tradução nossa).

⁶³“Esta exterioridade absoluta do termo metafísico, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é reivindicada, se não demonstrada, pela palavra transcendente” (LEVINAS, 1990, p. 43, tradução nossa).

⁶⁴(PELIZZOLI, 1994, p. 69); “*Le face à face est la structure première de la socialité, il témoigne de son caractère non fusionnel et asymétrique*” (SEBBAH; CALIN, 2002, p. 28).

⁶⁵“A totalidade da Filosofia é atingida por esse choque fundamental. Por ‘Filosofia’ não se pode mais entender somente a autoglorificação do pensamento em processo de desdobramento imanente com seu corolário de projeções; Filosofia é, agora, também, recepção à realidade recém-chegada – recém-reconhecida, encontro de tempos, ‘Filosofia do amor a serviço do amor’, novidade do encontro que anuncia o nascimento fático da Ética fora das determinações do Ser, quer dizer, como *prima philosophia*” (SOUZA, 1999, p. 76).

anterior e está para além da representação, estando na ordem do *Désir*⁶⁶. Contudo, não incorre como mero desvelamento, ‘nasce e permanece na relação face-a-face, da palavra’ (SUSIN, 1984, p. 210), ‘é vivida no nível empírico-discursivo e ético’ (PELIZZOLI, 1994, p. 70). Portanto, o Olhar enquanto epifania, irrupção do Outro, além de não ter forma e ter luz própria, é palavra e mandamento: “*Le visage parle*” (LEVINAS, 2006, p. 271)⁶⁷. Ou, ainda, “Rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala, porque é ele que torna possível e começa todo o discurso” (LEVINAS, 2007, p. 71).

Em sua própria validação egolátrica, o Eu, em seu império de mesmidade, é perturbado em sua solidão e silêncio solipsistas pelo barulho, pelo trauma, pela linguagem que irrompe:

O que se diz do mundo para a subjetividade se pode dizer da palavra para o outro: ele tem, pode e é palavra. (...) O olhar que fala não se dirige à visão, mas ao ouvido, o mais passivo e obediente dos sentidos, sentido que se define pela obediência. É o outro a condição do meu ouvido e da linguagem antes ainda de ser a luz para a minha visão (SUSIN, 1994, p. 208).

Nessa palavra original do Outro, através do Olhar, há *ensinamento*, não conhecimento e nem *logos*. Não se trata da intencionalidade que erige o Mesmo, ou erudição tematizada, mas o Outro, enquanto mestre por excelência, é “o único que ensina a transcendência”. Nesse aspecto, é possível se aproximar do cume dessa ‘fundamentação sinaítica da realidade’ (SUSIN, 1994, pp. 210-213), em que se alcança o Outro enquanto mandamento ético: “O rosto pede-me e ordena-me. A sua significação não é uma ordem significada. Permita-me dizer que, se o rosto significa uma ordem a meu respeito, não é da maneira como um signo qualquer significa o seu significado; esta ordem é a própria significância do rosto” (LEVINAS, 2007, p. 81).

Dessa forma, como se observa, o longo caminho de crítica e diagnóstico da tradição ocidental pelo filósofo franco-lituano foi um esforço para contrastar o *logos* do ser, estabelecendo uma metafísica que, enquanto crítica, precederia a ontologia (LEVINAS, 2007, pp. 42-43). Todavia, compreender Levinas enquanto apenas uma dissecação da relação teórica, reduzindo sua figura ao filósofo que denunciou o primado do Eu no processo cognoscente, é leitura limitadora, marcada por grande equívoco. A criticidade levinasiana é diferenciada por avançar para além: até uma radicalidade que fundamenta a ética enquanto *Sinngebung* ética, isto é, invariavelmente, uma forma de pensamento que está para além do pensamento a fim de

⁶⁶“O Infinito deixa-se desejar. Sua atratividade excêntrica deseja resposta. Ao desejo desse desejo chama Levinas “*Désir*” (SOUZA, 1999, p. 125).

⁶⁷“O outro, que se manifesta no Olhar, perfura de algum modo a sua própria essência plástica, como um ser que abre à janela onde a sua figura, no entanto, toma forma. A sua presença consiste em despojar-se da forma que, no entanto, o manifesta. A sua manifestação é um excedente sobre a inevitável paralisia da manifestação. É isto que a fórmula exprime: o Olhar fala. A manifestação do Olhar é o primeiro discurso. Falar é, antes de mais, vir por detrás da aparência, por detrás da forma, uma abertura dentro de uma abertura” (LEVINAS, 2006, p. 271).

que não se revele alérgica à alteridade. Dessa maneira, sem a possibilidade de desvio argumentativo ou adaptação alguma, é “pensamento que nos convoca ao apelo do rosto” (SEBBAH, 2009, p.46). Retomando citação de Ricardo Timm, há que se ratificar que não se trata, destarte, de saber ou de não-saber, mas ‘a questão verdadeira agora é sofrer ou não sofrer sua presença, responder ou não responder – em sentido ético – ao questionamento diacrônico, ou melhor, ao seu questionamento fora da sincronia dos tempos da organização intelectual-ontológica” (SOUZA, 2022, pp. 83-84).

A dinâmica umbilical entre alteridade e mandamento, em Levinas, é tão dependente e tão estreita que ‘um pode ser tomado pelo outro’ (SUSIN, 1984, p. 211). Do Dizer⁶⁸ hebraico que Levinas utiliza para superar o Dito do *logos* grego, emerge o ‘*Tu não matarás*’⁶⁹ cujo imperativo ético, enquanto mandamento sem justificação, ‘interpela antes a justiça do que a razão’ (SUSIN, 1984, p. 212). Ao mesmo tempo, o Olhar, em sua condição de exposição, de vulnerabilizado, de atacável, insta, em seu trauma e impacto, a um ato de violência pelo Eu, mas justamente o ‘rosto é o que nos proíbe de matar’ (LEVINAS, 2007, p. 70). Nessa crise e derrocada da autonomia e intromissão da heteronomia evocada do Infinito, o logos não consegue deduzir e representar enquanto *Sollen* (SUSIN, 1984, pp. 210-212), denunciando a incapacidade de justiça pelo Eu enquanto permanecer no movimento centrípeta⁷⁰ do Eu. Trata-se, por conseguinte, de uma interdição fundante, atrelada à epifania, revelação, e que, portanto, enquanto impedimento negativo alcança a negação da negação – o ‘não matarás’ implica no ‘não me deixe morrer’:

O rosto é para mim significante, e a sua maneira de significar se dá no imperativo. Ao entrar em contato com o Outro, sou provocado. O seu rosto me

⁶⁸Uma explanação didática sobre o Dito e Dizer em Levinas é apresentada nas seguintes palavras da obra *O Pensamento e O Outro, O outro do Pensamento*: “‘Dito’ (Dit) tem, para Levinas, um sentido especial: trata-se do conceito expresso, que pretende subsumir em si as virtualidades da linguagem da qual se origina e que se refere à realidade que é ‘dita’; sugere uma forte conotação ‘atemporal’ do conceito que sobrevive e perdura, exatamente, apesar das vicissitudes do tempo. ‘Dito’ opõe-se a ‘Dizer’ (Dire), que indica o processo de ‘ir dizendo’, a aproximação e constituição da realidade através da linguagem que não se substitui a esta realidade, mas se dá ao longo do tempo desta aproximação: não há ‘dizer’ sem ser no tempo que decorre e que permite justamente o dizer” (SOUZA, 2002, p. 151). Na obra propedêutica *Le vocabulaire de Lévinas*, François-David Sebbah e Rodolphe Calin assim introduz a tensão entre o Dizer: “*L’opposition entre Dire et Dit devient centrale chez Lévinas dans AE et certains textes préparatoires ou contemporains. Le Dire est antérieur aux signes verbaux, à la sémantique et au logico-syntassique. Il est l’exposition même à autrui, le pour-l’autre. Et si Lévinas emploie le terme ‘Dire’ pour la caractérises ce dont il s’agit ici, c’est qu’avec ce ‘langage’ p’recédant les mots, muet ou plus proche du cri, on a bien affaire à l’inauguration de la signification et à son cœur: ‘la signifiance de la signification’*” (SEBBAH ; CALIN, 2002, p. 15).

⁶⁹“A Lei de Deus é revelação porque ela se anuncia: não matarás. Tudo o resto é talvez uma tentativa de pensar nisso – uma ‘encenação’ decerto necessária, uma ‘cultura’ onde tal ‘se pode compreender’. É pelo menos assim que tento dizê-lo a mim mesmo. ‘Não matarás’ significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’” (LEVINAS, 1991, p. 32).

⁷⁰“A percepção da realidade não é, na tradição, senão pensada como centrípeta, porque, em última análise, domina uma determinação convergente dessa realidade: a ‘centralização’, a totalização, o impulso no sentido de uma instância unificadora completa” (SOUZA, 1999, p. 91).

interpela. O rosto do Outro que sofre ao mesmo tempo me interdita e me suplica, me ordena e me apela; simultaneamente me determina (‘não matarás!’) e me roga (‘não me deixes morrer!’). O rosto significa, pois, ‘uma responsabilidade irrecusável, que precede todo consentimento livre, todo pacto e todo contrato’ (CARVALHO, 2021, p. 294).

Nota-se, assim, que Levinas ao traduzir a santidade⁷¹ do Outro na categoria do Olhar estabelece um fundamento ético que, por não ser fruto de intencionalidade ou desvelamento, e por fugir a qualquer representação, inaugura um cenário de desassossego⁷², aflição e atormentamento por essa responsabilidade ética pelo Outro. Essa proximidade⁷³, que o poder do Eu não pode percorrer essa distância⁷⁴, que impede qualquer alívio ou atenuação dessa carga, implica numa obsessão ética – que, nos passos finais do último Levinas, alcançaria um paroxismo radical que Sabbah assinala como ética da perseguição (SEBBAH, 2009, p. 92). Mas, alguém dessa fronteira teórica, dentro da aproximação filosófica no limiar levinasiano que mais interessa a essa reflexão, é de repisar que o “Olhar que me vê põe fim à minha solidão, inaugura um novo reino” (SUSIN, 1984, p. 206). Portanto, indubitavelmente, diante dessa revelação quanto à santidade do Outro e compreensão enquanto renúncia de compreendê-lo (LEVINAS, 1990, p. 246), “‘eu não posso poder’ eticamente” (LEVINAS, 2006, p. 40 apud SUSIN, 1984, pp. 45-47)⁷⁵.

Diante da categoria levinasiana do Olhar (*Visage*), é significativa a recidiva levinasiana quanto à recusa da apreensão, da tematização, dessa presença não-presente e revelação. Tal aspecto não é mera estilística ou acentuação argumentativa. Pelo contrário, tal rechaço à apropriação condensa a forma intrincada com que o autor desafia a lógica hermética e totalizante do saber que tematiza e insiste na suficiência egolátrica da razão, ainda que violenta, reduza e profane o sagrado da alteridade. Contudo, a introdução no mundo do Olhar implica nessa resistência à apreensão, não como “uma resistência inultrapassável como dureza do rochedo contra a qual o esforço da mão se quebra, como afastamento de uma estrela na imensidade do espaço”. Na verdade, trata-se de uma afronta não à “fraqueza dos meus poderes,

⁷¹“Nunca pretendi descrever a realidade humana no seu imediato aparecer, mas o que a própria depravação humana não saberia eliminar: a vocação humana à santidade. Não afirmo a santidade humana, digo que o homem não pode contestar o supremo valor da santidade” (LEVINAS, 2014, p. 40).

⁷²Observa-se que, nesse ponto da análise, de maneira atenta, não se utilizou a terminologia *angústia* nesse trecho, em que pese ser uma sinonímia cabível, a fim de afastar qualquer correlação equivocada com a ‘angústia do *Dasein*’ tratada no primeiro capítulo.

⁷³“Levinas chama proximidade a outrem ao espaço intersubjectivo assim desenhado, um espaço onde nenhuma reversibilidade vem atenuar a carga do eu responsável, e em que nenhum sentimento de união dos seus interesses aos dele, na inquietude pelo mundo, alivia” (CHALIER, 1993, p. 127).

⁷⁴“O poder do Eu não atravessará a distância indicada pela alteridade do Outro” (LEVINAS, 2006, p. 28, tradução nossa).

⁷⁵“*Je ne peux plus pouvoir*” (LEVINAS, 2006, p. 240).

mas o meu poder de poder”, já que é um convite a uma ‘relação sem relação’⁷⁶ sem paralelo a qualquer exercício de poder de fruição ou de conhecimento, não se trata de necessidade, mas de Desejo que está para além, no pensar mais que pensar (LEVINAS, 1990, pp. 212-213). É justamente a resistência ética como resistência de quem não tem resistência. É a gravidade da miséria, da fome e da nudez do Outro que, perturbando meu movimento centrípeto, me atrai à proximidade, ao discurso e a apresentação do frente a frente. É a ética como epifania do Olhar:

Falar comigo é sempre ultrapassar o que é necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como Olhar é impor-se para além da forma, manifesta e puramente fenomenal, apresentar-se num face a face, irreduzível à manifestação, como a própria retidão do face a face, sem o intermédio de qualquer imagem na sua nudez, isto é, na sua miséria e na sua fome (LEVINAS, 1990, p. 218, tradução nossa).

Nessa conjuntura da altura do Outro, dissimetria e a diacronia, para além de afastar o equívoco de incorrer em qualquer conceituação negativa do Outro enquanto não-Eu⁷⁷, há que solapar, também, qualquer leitura de autoridade do Olhar em que reste, como desdobramento, uma negação do Mesmo. É um grave desacerto encarar a relação ética tendo como parâmetro algum grau de paralelismo⁷⁸ com a violência e apreensão de inclinação do Mesmo à totalidade. Aqui, nessa relação sem relação, o laço que não constitui totalidade se denomina *religião*⁷⁹. O seguinte trecho, de Totalidade e Infinito, traz um esclarecimento que justifica uma menção mais delongada:

A relação com o Outro não anula a separação. Ela não surge numa totalidade nem estabelece uma totalidade, integrando o Eu e o Outro. A conjuntura do face a face também não pressupõe a existência de verdades universais nas quais a subjetividade poderia ser absorvida, e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrássemos numa relação de comunhão. Pelo contrário, aqui

⁷⁶ “A relação entre seres separados não os totaliza, uma ‘relação sem relação’ que ninguém pode abarcar ou tematizar” (LEVINAS, 1990, p. 329, tradução nossa); “*My responsibility is the exceptional relationship in which the Same can be concerned by the Other without the Other being assimilated to the Same. (...) A rupture of the Same without being taken up again by the Same into his customs, without aging—it is novelty, transcendence. The rupture expresses itself altogether in ethical terms*” (LEVINAS, 1998b, p. 13).

⁷⁷ Importante pontuar que Levinas, em sua linguagem enfática, no esforço para tentar traduzir esse processo de estranhamento à lógica totalizante no pensar, não obstante fazer um contínuo contraste entre o Eu e o Outro, seria incorreto qualquer leitura equivocada de uma mera antonímia entre essas categorias. O Outro se caracteriza, distintamente: “o Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples reverso da identidade, nem feita de resistência ao Mesmo” (LEVINAS, 1990, p. 28, tradução nossa).

⁷⁸ “...o Eu não é transcendente em relação ao Outro no mesmo modo em que o Outro é transcendente em relação ao Eu...” (LEVINAS, 1990, p. 249, tradução nossa)

⁷⁹ “A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por uma simples distinção entre termos que se nomeiam ou, pelo menos, que se alinham. O vazio que a rompe só pode ser mantido contra um pensamento inevitavelmente totalizante e sinóptico se o pensamento se encontrar perante um Outro que recusa a categoria. Em vez de constituir um total com ele, como com um objeto, o pensamento consiste em discursar. Propomos chamar de religião [*religion*] o elo que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade [*sans constituer une totalité*]” (LEVINAS, 1990, p. 30, tradução nossa). “A relação com outrem, portanto, não é ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não precedida de compreensão, chamo-a religião” (LEVINAS, 2010, p. 28); vide também (LEVINAS, 1991, p. 20).

há que manter a tese inversa: a relação entre mim e o Outro começa na desigualdade de termos, transcendentais um ao outro, onde a alteridade não determina o Outro num sentido formal, como quando a alteridade de B em relação a A resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. Aqui a alteridade do outro não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o outro é o Outro (LEVINAS, 1990, p. 281, tradução nossa).

Em que pese o trauma, o impacto, a perturbação sobre a ipseidade, a apresentação do Olhar é “preeminentemente a não-violência, pois em vez de ofender a minha liberdade, ela a chama à responsabilidade e a funda”. Não-violência, isto é, paz porque mantém a pluralidade, não mantendo relação fronteiriça com a negação do Mesmo e nem tendente a qualquer disforme totalidade a partir do Outro. Por isso, como já ventilado aqui, a relação ética pressupõe um espaço de hospitalidade, uma subjetividade acolhedora que, sob os auspícios do transbordamento do Desejo, receba o impacto da manifestação concreta do Infinito. Destarte, não há espaço ou inclinação para supressão ou violência sobre a ipseidade. Nesse âmbito, “o suposto escândalo da alteridade pressupõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade de si mesma que se exerce sem escrúpulos, e para a qual o Outro traz apenas constrangimento e limitações” (LEVINAS, 1990, pp. 222-223, tradução nossa).

2.2 Da Racionalidade Ética à Presença do Terceiro: o dilema da justiça

Todo sentido é um sentido para si mesmo, para conforto do ‘Si’ do eu. O sentido é a tematização das silhuetas no horizonte da mesmidade. Ou, nas palavras de Marcelo Pelizzoli, na tradição ocidental, “ter sentido remete à identidade do Eu – e do Eu como Mesmo, pelo sentido do ser; isso, por sua vez, expõe o caráter *tético* como suporte de toda transcendência e como recorrência à imanência (da Razão, da consciência do eu ou do ser)” (PELIZZOLI, 2002a, p. 135). Contudo, como já visto, tal odisséia tautológica e totalizante é questionada pela inapreensibilidade do Outro enquanto sempre Outro. Nessa epifania da alteridade, a radicalidade do Outro – que não é Eu – subverte e transborda os limites do pensar, alcançando o pensar além do pensar, impondo Desejo em vez da economia⁸⁰ da necessidade. Contudo, toda essa apresentação do questionamento da homogeneização ontológica, em Levinas, alcança ainda maior patamar de radicalidade. Em *Autrement Qu'être ou Au-Delà de l'Essence*, a assunção da responsabilidade busca o desafio de traduzir o indizível do Enigma da subjetividade além do ser.

⁸⁰“The dissatisfaction of this Desire with all finite and visible phenomena shows its absoluteness. It is a Desire for the Absolute. (...) Desire points beyond the horizon of ‘economy’” (PEPERZAK, 1993, pp. 23-25).

Levinas assume esse pujante empenho contratematizador buscando estabelecer a intriga ética⁸¹ no patamar pré-originário, an-árquico, diacrônico, em uma subjetividade já não sombreada pela luz do ser. Ou seja, “o Enigma da subjetividade é um manifestar sem manifestar, que se choca ao fenômeno, de modo que a resposta à sua intriga, antes de tudo, é ética, animada no infinito de si voltado à alteridade de outrem” (PELIZZOLI, 2002a, p. 141). Contudo, o desafio é descrever tal processo sem incorrer numa metalinguagem ontologizante, isto é, ‘metalinguagem justificadora da especificidade do Dizer’:

Não basta, por conseguinte, a distinção entre palavra falante e palavra falada (Dizer e Dito), mas sim pleitear o sentido da significação ontológica da linguagem, a responsabilidade do que responde desde sua referência radical à alteridade, como vimos. O questionamento do Dito no Dito mesmo, mas com a Redução – que exige a tensão e ambigüidade da linguagem – se faz necessário, seguindo os vestígios do próprio Sub-jectum do eu, do Dizer diacrônico da singularidade de cada um (PELIZZOLI, 2002a, p. 158).

Por isso, a necessidade ainda maior de atenção ao discurso enfático, não deixando nenhum comentário incólume da exigência de dizer desdizendo continuamente, trazendo sempre, como forma de fugir da sincronia, da subjetividade pulverizada e da tentação a tentação, “o sentido do humano, uma subjetividade ‘in-essencial’, confirmada – testemunhada – na transcendência encarnada e viva do Eu, como outro, pelo outro e para o outro antes que para si mesmo. Daí a problematização do conceito mais caro da tradição, do Ser” (LEVINAS, 1991, pp. 140-141). Nesse ponto, o filósofo franco-lituano, para superar o jogo do ser, transtornar ‘o jogo tautológico-reflexivo’ (SOUZA, 1999, p. 74), busca o resgate da vocação da subjetividade no Dizer.

O esforço de Levinas de opor-se à arquitetura ocidental – firmada em colunas do logos, do Dito, da reflexão como projeção do Mesmo e imposição da totalidade – radicaliza-se em *Autrement*. O diagnóstico da subjetividade e a sinalização do transbordamento pelo Infinito, marcantes em Totalidade e Infinito, alcançam em *Autrement* a tensão entre o Dizer e o Dito. Contudo, mais que uma sintomatologia da presença da virada linguística em Levinas, falar do Dizer é trazer o drama ético a um patamar que indica não um outro modo de ser, não se limita à anfibologia entre ser e ente. Levinas sinaliza, agora, uma Sinngebung ética que alcança a doação do Eu a Outrem. Ou seja, ‘o sujeito do Dizer não fornece sinais, mas torna-se um sinal, torna-se uma vassalagem (LEVINAS, 1974, p. 63, tradução nossa)⁸².

⁸¹“É buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E é talvez isso também a via do retorno da sabedoria do céu à terra” (LEVINAS, 1991, p. 25).

⁸²Esse trecho é bem exemplificativo para gizar o cuidado que se deve ter no estudo do autor em outros idiomas, sobretudo na língua portuguesa. Ao se comparar com o original – ‘*Le sujet du Dire ne donne pas signe, il se fait*

Utilizando-se de expressão adotada por Sabbah, o último Levinas (SEBBAH, 2009, p. 92) alcança um grau de radicalidade que desafia não somente qualquer debruçamento, mas, sobretudo, a exposição da enérgica reação à tradição filosófica. A dificuldade da obra se situa, desde o seu ponto de partida, em que há a denúncia de que a filosofia desenvolveria a própria investigação dentro da ontologia, inteiramente no ser. Assim, os próprios questionamentos da tradição remontariam à ontologia, e nessa intelecção do ser do ente, nesse Dito intelectual, não haveria espaço para as desmedidas e extensão do Infinito. A própria estrutura intelectual filosófica, enquanto estrito esquema intelectual, enquanto saber, se apresenta “como a realização do ser, isto é, como a sua libertação através da supressão da multiplicidade” (LEVINAS, 1990, p. 337, tradução nossa).

Nesse diagnóstico da gnosis, então, a constatação de que “seja qual for a extensão dos meus pensamentos o Outro não pode ser contido por mim. O Outro é impensável, Infinito e reconhecido como tal. Esse reconhecimento não se repete como pensamento, mas como moralidade” (LEVINAS, 1990, p. 256, tradução nossa). Portanto, justamente a quem a questão filosófica é dirigida – isto é, ao Outro –, não pode ser contido⁸³ na esfera do inteligível, da tematização do conhecimento. O Outro, para além disso, se manteria na proximidade (LEVINAS, 2003, pp. 71-72).

Nota-se que, aqui, Levinas já não está trabalhando mais com a delimitação inicial da subjetividade enquanto hipóstase, diferenciação na indiferenciação. A subjetividade da consciência não é mais o ponto de partida; há um percurso anterior, pré-original, an-árquico que, agora, transcende e reconstrói o próprio sentido da subjetividade. Enquanto a subjetividade da consciência estaria atrelada ao ser como tema e fenômeno, a subjetividade do Outro no Mesmo se traduz numa inquietação do Mesmo pelo Outro (LEVINAS, 2003, p. 72).

A arguta filosofia de Levinas, nesse ponto do trabalho, alcança a altitude que justifica muito bem a crítica de Sebbah⁸⁴ que sinaliza o papel caricato em que, comumente, a alteridade

signe, s'en va en allégeance’ (LEVINAS, 1974, p. 63) –, a versão em português da obra, numa tentativa literal, erra em não alcançar qualquer similitude contextualizada à profundidade do trecho: “O sujeito do Dizer não dá sinal, ele faz-se signo, afasta-se em fidelidade” (LEVINAS, 2011, p. 69). Nesse aspecto, a versão em espanhol, mais uma vez, é mais fidedigna: “El sujeto del Decir no aporta signos, sino que se hace signo, se convierte en vasallaje” (LEVINAS, 2003, p. 102). Em português, Marcelo Pelizzoli fez interessante tradução, desse excerto, que respeita o conjunto da obra e se aproxima da linguagem singular do autor: ‘o sujeito do Dizer não dá signo, ele se faz signo se faz em obrigação’ (LEVINAS, 1974, p. 63 apud PELIZZOLI, 2002a, p. 153).

⁸³“Levinas shows that the idea of the infinite is an exceptional relationship that cannot be described in terms of container and contained. If consciousness cannot contain the infinite, neither can it be exact to reverse the terms. The infinite does not contain the I that is in relation to it. Their relation cannot be transformed in any sort of fusion or union. If their relation did not imply an unbridgeable separation that no mystical or theoretical mediation can abolish, neither the finite nor the infinite would retain its own nature” (PEPERZAK, 1993, p. 55).

⁸⁴Vide (SEBBAH, 2009, pp. 34-ss, 220-221).

e o Olhar do Outro são falsamente abordados desacompanhados da radicalidade que exige esse exercício intelectual que sobrepuja e ofusca a própria intelectualidade. Dessa maneira, os passos dados dentro da filosofia levinasiana já permitem uma melhor correlação da crítica à ontologia, a responsabilidade e a subjetividade, enquanto se aproxima da questão do Dizer e do Dito (LEVINAS, 1974, pp. 32-33, tradução nossa):

O ser não seria, portanto, a construção de um sujeito conhecedor (...). O ser não viria do conhecimento. Este não-vir-do-conhecimento tem um significado completamente diferente daquele assumido pela ontologia. Ser e saber, juntos, significariam na proximidade do Outro e numa certa modalidade da minha responsabilidade pelo Outro, desta resposta anterior a qualquer pergunta, deste Dizer antes do Dizer.

O andamento na filosofia levinasiana, como se observa, segue um fluxo em que, antes de chegar ao Terceiro e o clamor pela justiça, se busca uma compreensão da subjetividade que transborde a própria compreensão. Tal direcionamento é mostrado justamente sobre a necessidade de abrir espaço para o defasamento da identidade, a denúncia do império do Mesmo e, com isso, ‘estabelecer a subjetividade como si’.⁸⁵ Opera-se a substituição⁸⁶ a fim de que, no estabelecimento de “um ser que não seja para si próprio, mas para todos” (LEVINAS, 1974, p. 148, tradução nossa), a responsabilidade seja pautada não na alienação do eu, mas em inspiração, como encarnação, como ter-o-outro-na-sua-pele⁸⁷.

Sem tal abertura e *desinteressamento*, não haveria como alcançar qualquer responsabilidade pelo Outro e, portanto, não haveria audição alguma ao clamor pela justiça do terceiro. Restaria, apenas, a visão como reflexo e reprodução espelhada do Mesmo. Dessa maneira, a irrupção do Outro, nesse Dizer que, em sua recorrência, desarticulada, obsessiva e ensina um mandamento não tematizável, resulta, na substituição, em um *Si mesmo* que não é

⁸⁵“É a partir da subjetividade entendida como Eu, a partir do excesso e da desposseção, da contração em que o Eu não se assemelha a si mesmo, mas se imola, que a relação com o Outro pode ser comunicação, transcendência e não necessariamente uma outra forma de procurar a certeza em que se coincide consigo mesmo [*rechercher la certitude, ou la coincidence avec soi*]” (LEVINAS, 1974, p. 151-152, tradução nossa)

⁸⁶“Sou idêntico a mim mesmo não na medida em que me identifico simplesmente comigo mesmo, mas somente e na medida em que esta identificação é, pura e simplesmente, injustificável por si mesma, com suas razões e legitimações, mas quando, no tempo, inscreve, pelo assumir da incerteza de um encontro ético com outrem, uma inelutabilidade mais sólida do que qualquer auto-figuração. Sou eu, e apenas eu, e eu somente, quando minha inscrição na ordem dos acontecimentos é indelével eticamente, quando até mesmo a carregada palavra ‘existência’ é excessivamente fraca para dar conta de quão profunda é esta inscrição que está infinitamente além de mim. Reduzo-me então à plena dimensão de minha responsabilidade, e minha subjetividade (...)” (SOUZA, 2002, p. 209).

⁸⁷“Mas não alienação – porque o Outro do Mesmo é a minha substituição do Outro segundo a responsabilidade que me é atribuída, insubstituível. a substituição do Outro segundo a responsabilidade que, insubstituível, me é atribuída. Pelo Outro e para o Outro, mas sem alienação [*par l'autre et pour l'autre, mais sans alienation*]: inspirado. Inspiração, que é a psique. Mas uma psique que possa significar essa alteridade no mesmo sem alienação, por meio da encarnação, como ser-em-pele, como ver o outro-em-pele” (LEVINAS, 1974, p. 146, tradução nossa).

resultado da sua própria iniciativa, não se encaixa nas figuras da consciência e está para além da totalidade que não deixa nada fora de si – ou seja, “*El Sí mismo se hipostasia de otro modo; se anuda como imposible de desatar en una responsabilidad para con los otros*” (LEVINAS, 2003, p. 171).

Aqui, perante a altura do Outro, diante da dimensão do Infinito, no regresso que me despoja⁸⁸, tem-se o alcance do Eu enquanto inculcado e se delineia a abertura da responsabilidade, enquanto possibilidade que não cabe no horizonte, mas que, dentro da substituição, já perante o Terceiro, será tema para então alcançar a justiça:

A substituição atua nas entranhas do Eu, rasgando a sua interioridade, desfazendo a sua identidade e levando à falência a sua recorrência (...) tal substituição é uma comunicação do Eu com o Outro e do Outro com o Eu sem que as duas relações tenham o mesmo sentido (...). Esta assimetria da comunicação foi mostrada acima na análise da proximidade. É a proximidade do Terceiro que introduz, juntamente com as necessidades de justiça, a medida, a tematização, a aparência e a justiça. É a partir do Eu e da substituição que o ser terá sentido (LEVINAS, 1974, p. 152, tradução nossa).

A percepção do extremar no pensamento levinasiano é desdobramento direto do esforço para superação da anfibologia entre o ser e o ente. Observa-se que a subjetividade em Levinas, quando busca transcender a ontologia, alcança o patamar de não cabimento nos parâmetros da dicotomia do ser ou do não-ser. Chega-se, assim, ao cenário do para além do ser. Nesse ponto, o que motiva os passos levinasianos é o arguto questionamento sobre o poder ser, sobre a justificação do ser. Dessa maneira, ‘no acusativo antes do nominativo, tem de responder e justificar-se por (seu) ser’ (PELIZZOLI, 2002a, p. 175). Portanto, o contexto agora é de uma autêntica ‘fenomenologia da significação do sujeito antes do ser’ (PELIZZOLI, 2002a, p. 163), de um enigmático transcendental Ético⁸⁹. A ipseidade e o egoísmo do Eu, nesse ponto, já não entram como primeira instância do Eu, pois o Eu, agora, se contextualiza numa subjetividade desnucleada, transida à revelação do Outro. Nessa contexto, fala-se, então, na criaturalidade do

⁸⁸“Quanto mais volto a mim, quanto mais me despojo - sob o efeito do trauma da perseguição - da minha liberdade de sujeito constituído, voluntário, imperialista - mais descubro que sou responsável; quanto mais sou justo - mais sou culpado. Estou ‘em mim’ para os outros” (LEVINAS, 1974, p. 143, tradução nossa).

⁸⁹“Arriscamos dizer, porém, que seria, pois, um transcendental Ético, que opera – indicia vestigialmente no acontecimento da subjetividade, no contexto hiperbólico, algo paradoxal que assume uma tensão lingüística – opera com o que está aquém não só do nível empírico, mas que envia a viabilidade das condições de possibilidade do saber racional humano não restringindo às neutralidades filosóficas e transcendentais” (PELIZZOLI, 2002a, p. 159).

sujeito, marcada pela passividade⁹⁰, má consciência⁹¹ e por uma construção pré-originária, em que a vocação nasce *an-arquicamente* não por pecado, culpa ou desvio moral.

A reflexividade do *Se*, ‘quando da re-flexão do eu em sua identificação’, revela não mais uma tônica nominativa, mas, sim, acusativa. O eu é inserido, nessa passividade do *Se*, numa defasagem e dúvida que a vontade, razão e autonomia já não são aptas para todo o processo de constituição, de retorno a si mesmo (PELIZZOLI, 2002a, pp. 166-171):

eis então uma nova e inquietante intriga da subjetividade: eu, consciência em encarnada pensante, vejo-me radicalmente afetado pelo que não sou eu (...). sou reenviado a mim e não me acho em mim mesmo, não coincido comigo mesmo, como nos tempos da boa consciência, cindido que estou entre meu tornado insuficiente pela visita inoportuna da alteridade e meu eu exigido desde foram de mim enquanto subjetividade para além da lógica das estruturas reflexionantes, insuficientes para dar conta de meu peso e do peso de minha responsabilidade pelo des-conhecido (SOUZA, 2002, pp. 207-208).

Em próprio trecho da obra *Autrement (1974)*, há delineamento interessante sobre esse tensionamento, intriga na subjetividade:

(...) estou assinalado sem recurso, sem pátria, já reenviado a mim mesmo, mas sem me poder manter aí (...). Nada que se pareça à consciência de si, isto que não tem sentido a não ser como surgimento em mim de uma responsabilidade anterior ao compromisso, quer dizer, de uma responsabilidade por outrem. Eu sou um e insubstituível – um enquanto insubstituível na responsabilidade... nada que se assemelhe à consciência de si (...)(LEVINAS, 1974 apud SOUZA, 2002, p. 207)⁹².

Depois de toda evolução, é possível alcançar, então, a profundidade e a radicalidade que se alcança com compreensão de que, com a substituição, *o Outro cria o Si do Eu* (PELIZZOLI, 2002a, p. 168).

Em continuidade, o avanço no pensamento de Levinas, alcançando os patamares de radicalidade e grave torção no discurso lógico para apresentar a crítica que transborda ao próprio *logos*, perpassa pela sabedoria do desejo. O filósofo de Kaunas não cessa seu esforço – entre argumentação e *desargumentação* – no estabelecimento da metafísica como alternativa

⁹⁰Dentre outros termos da gramática levinasiana, há que se atentar que passividade não deve ser compreendida na denotação comum de inércia, inação. Como bem esclarece Ricardo Timm de Souza, “‘Passivo’ não significa aqui, porém, simplesmente o oposto de ‘ativo’. Trata-se aqui de uma ordem de passividade extrema que indica a subversão até mesmo desse modelo bipolar. ‘Passividade’ significa a *originariedade absoluta* do passivo em relação à tradicionalmente aceita dignidade do ativo; modéstia do ‘não-ser-ativo’ que contradiz a grande tradição da imanência ativa - a quase paradoxia do ‘viver apesar da passividade’. Uma presença não apresenta, onde estar presente significa estar ausente aos poderes da presença da atividade da consciência intencional. Desafio à protomotivação da Ocidentalidade; transtorno da temporalidade sincronizadora; irreducibilidade às categorias tradicionais da Fenomenologia” (SOUZA, 1999, p. 67). No mesmo sentido, *vide* (SUZIN, 1984, p. 311).

⁹¹“Consciência não obsesionada pela descoberta a qualquer preço da verdade intencional, já que a única verdade que conhece é: existir. (...) A esta ‘má consciência’ não se chega pelo domínio ou conhecimento-tomada de posse – ou redução ao conhecido” (SOUZA, 2002, pp. 141-142);

⁹²Quanto a esse trecho, transcrevemos a tradução feita na obra “O pensamento do Outro do pensamento: a questão da alteridade em configurações contemporâneas” (SOUZA, 2002). No original, *vide* (LEVINAS, 1974, p. 163).

denunciadora à tradição filosófica hegemônica pautada no primado da liberdade. O mergulho na alteridade – que não cabe na ontologia e imerge no Infinito, no Enigma, na heteronomia, no Olhar, no intraduzível –, necessariamente, deve emergir no deslizamento do Dizer ao Dito diante da exigência do terceiro pela justiça.

Se, por um lado, a intriga do Infinito e a proximidade do Outro não se situam no cenário do ser e da consciência, o Terceiro, ao me colocar diante da ‘comparação de incomparáveis’⁹³, exige a tematização e a ilimitação da responsabilidade irrestrita perante o Outro a fim de que, já no pensamento e na representação, se alcance a justiça aos próximos e contemporâneos, isto é, fraternidade e sociedade. As seguintes perguntas levinasianas norteiam, didaticamente, esse momento da análise: “*O que são o outro e o terceiro, um para o outro? O que é que eles estão a fazer um ao outro? Quem vem antes um do outro?*” (LEVINAS, 1974, pp. 198-200, tradução nossa).

Diante da impossibilidade do Eu assumir inteiramente a relação do Outro com o Terceiro⁹⁴, a existência dessa demanda pela justiça estabelece a não perpetuação de um único sentido de ida ao Infinito, mas obriga, em seu retorno, buscar novamente o sentido, a significação⁹⁵ enquanto justiça. Em havendo ‘pesagem, pensamento, objectivação’, a presença do Terceiro implica na traição da relação an-árquica, mas um trair, para Levinas, que implica uma nova relação também pois ‘enquanto sujeito incomparável com Outrem, eu sou abordado enquanto outro, como os outros, ou seja, ‘para mim’’. Assim, Assim, “A relação com o terceiro é uma correção incessante da assimetria da proximidade, onde o Olhar se desfigura [*le visage se de-visage*]” (LEVINAS, 1974, p. 201, tradução nossa). A entrada do terceiro, enquanto inegável fato da consciência, demanda esse percurso do Dizer ao Dito:

É, evidentemente, o limite da responsabilidade que dá origem à pergunta: O que é que eu tenho a ver com a justiça? Uma questão de consciência. O que é necessário é a justiça, isto é, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a união, a ordem, a tematização, a visibilidade dos rostos e, conseqüentemente, a intencionalidade e o intelecto e, conseqüentemente, a inteligibilidade do sistema e, conseqüentemente, a co-presença em pé de

⁹³“...o rosto do próximo como portador de uma ordem, que impõe ao eu, diante do outro, uma responsabilidade gratuita – e inalienável, como se o eu fosse escolhido e único – e o outro homem é absolutamente outro, isto é, ainda incomparável e, assim, único. Todavia, os homens que estão à minha volta são tantos! Daí o problema: quem é o meu próximo? Problema inevitável da justiça. Necessidade de comparar os incomparáveis, de conhecer os homens; daí seu aparecer como formas plásticas de figuras visíveis e, de certo modo, ‘des-figuradas’: como um grupo do qual a unicidade do rosto é como que arrancada de um contexto, fonte de minha obrigação diante dos outros homens; fonte à qual a mesma procura da justiça, afinal de contas, remete e cujo esquecimento arrisca em cálculo meramente político – e chegando até os abusos totalitários – a sublime e difícil obra da justiça” (LEVINAS, 2014, pp. 28-29).

⁹⁴“O Outro está numa relação com o Terceiro - a quem não posso responder na totalidade, mesmo que responda - antes de qualquer pergunta [...]” (LEVINAS, 1974, p. 200, tradução nossa).

⁹⁵“Signification, as the one-for-the-other, as ethics, and as the rupture of essence, is the end of the illusions of its appearing” (LEVINAS, 1998b, p. 11).

igualdade como perante um tribunal (LEVINAS, 1974, p. 200, tradução nossa).

A chegada do Terceiro traz um desafio ao drama ético: ‘diante dos múltiplos outros entram questões a multiplicar minha responsabilidade’ (SUSIN, 1984, p. 311). Entre o Eu e o Outro, na possibilidade da impossibilidade, na proximidade que se faz convite ao inalcançável, enquanto relação sem relação, a justiça se confunde com um mandamento a uma responsabilidade infinita. Doação irrestrita, sem limites, sem ponderação. Na dissimetria e diacronicidade, há espaço para a ética enquanto possibilidade do perdão, saída da solidão do ser⁹⁶, para a linguagem ética que, na passividade mais que passiva, insiste de traduzir – ainda que com traição – o Dizer no Dito. Na racionalidade ética, nos limites que a linguagem se faz mandamento e, no Olhar, a própria subjetividade, no *Se* do Eu, se traumatiza diante dos vestígios do Infinito, submetendo-se à inteligibilidade cativa do drama ético, tornando-se serva da eleição para além do ser. Responsabilidade pré-original, sem escolha, pura eleição que me impõe o papel de guardião do meu irmão e me exige, como um grito *cainita*⁹⁷, resposta imediata sobre o não-matar e o não deixar morrer.

Entretanto, o Terceiro impõe a limitação dessa responsabilidade ilimitada: “O fato de o Outro, o meu próximo, ser também um Terceiro em relação a outro, que é também meu próximo, é o nascimento do pensamento, da consciência, da justiça e da filosofia” (LEVINAS, 1974, p. 165, tradução nossa). Enquanto outro além do próximo e um outro próximo, o Terceiro é, também, próximo do Outro (LEVINAS, 1974, p. 200).

O Terceiro traz uma perturbação à responsabilidade pelo Outro:

Por essência, o terceiro homem perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro (LEVINAS, 2010, p. 40).

A paz, a religião, o amor ou caridade enquanto responsabilidade infinita (CHALIER, 1993, p. 133) concretizam, apenas dentro da *sociedade íntima*, a justiça precisamente como relação com o Outro⁹⁸. Contudo, nessa intimidade, há uma exclusão do Terceiro e, mesmo

⁹⁶“A evocação do perdão não se refere aqui a nenhuma falta, secreta ou confessada. O homem não sofre por ter pecado, como os amigos de Job gostariam de o convencer. O pensamento de Levinas é muito mais radical, porque supõe que toda a existência solicita o perdão, quer dizer, a graça de uma orientação que lhe permita sair da solidão do ser” (CHALIER, 1993, p. 51).

⁹⁷“A eleição ou a vocação para servir enraíza-se aí, nessa passividade que torna o homem o ‘guardião do seu irmão’ (CHALIER, 1993, p. 83).

⁹⁸*Vide* (LEVINAS, 1979, p. 89); (LEVINAS, 2010, p. 41).

“dentro do reconhecimento das minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro” (LEVINAS, 2010, p. 41):

A relação intersubjetiva do amor não é o início, mas a negação da sociedade. (...) A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária à universalidade. (...) Não podemos, decerto, agir cotidianamente nosso próximo como se ele estivesse só no mundo (...) O amor, que o pensamento religioso contemporâneo, desembaraçado de noções mágicas, promoveu à categoria de situação essencial da existência religiosa, não abrange, portanto, a realidade social. Esta comporta inevitavelmente a existência do terceiro. (...) A crise da religião vem, portanto, da impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso (LEVINAS, 2010, pp. 43-44).

Com a inquietante presença do Terceiro, Levinas chega, então, a asseverar de maneira peremptória: ‘O verdadeiro diálogo está alhures’ (LEVINAS, 2010, p. 44). Todavia, como se tem repisado, a própria preocupação com o Terceiro não pode vir senão da subjetividade já imersa, substituída, enquanto o Outro em Si, porquanto o Terceiro, no seu clamor pela justiça, assim o faz através, de dentro do próprio Olhar que se faz mandamento⁹⁹. Dessa maneira, “todas as relações sociais, como um subproduto, remontam à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer imagem ou sinal intermediário, apenas através da expressão do Olhar” (LEVINAS, 1990, p. 235). Nessa conjuntura, exsurge, já após o ‘necessário reinventar a razão’¹⁰⁰, a fraternidade¹⁰¹; ou seja, a multiplicidade que exige as instituições, o Estado, a lei e o Direito. Então, chega-se à necessidade de definir o político, mas político “como obra necessária para tornar sábia a infinita responsabilidade para com o outro, ou amor, porque a presença do terceiro a exige absolutamente, é própria de Levinas” (CHALIER, 1993, p. 147). Nesse sentido, o Terceiro exige a tematização, o Dito, a limitação da responsabilidade infinita, a sincronia para que, então, se alcance a justiça.

Na comparação do incomparável [*dans la comparaison de l'incomparable*] estaria o nascimento latente da representação, do logos, da consciência, do

⁹⁹“O Terceiro olha para mim através dos olhos de um outro - a linguagem é a justiça. Não é que haja primeiro um Olhar e depois o ser que ele manifesta ou exprime esteja preocupado com a justiça. A epifania do Olhar como olhar abre a humanidade. O Olhar, na sua nudez como olhar, apresenta-me a miséria do pobre e do estrangeiro; mas esta pobreza e este exílio, que apelam às minhas potências e se dirigem a mim, não se entregam a essas potências como dados, permanecendo como expressão do Olhar. O pobre e o estrangeiro apresentam-se como iguais. A sua igualdade nesta pobreza essencial consiste em referir-se ao Terceiro, que está assim presente ao encontro e a quem, no meio da sua miséria, o Outro já serve” (LEVINAS, 1990, p. 234, tradução nossa).

¹⁰⁰“É necessário reinventar a razão, mergulhar nas exigências do mundo e dali extrair condições para um redimensionamento radical do estatuto de legitimação da racionalidade, uma racionalidade que se anuncia ousadamente plural – como plurais são as pessoas, os grupos humanos, os animais, as infinitas formas da natureza –, sem medo da convivência com fronteiras as mais diversas, sem temer a desinstalação que consistem em estar situado exatamente em uma situação de fronteiras –, pois sua vocação maior não consiste em construir sua própria segurança, mas em preservar a novidade da multiplicidade sempre renovada dos sentidos” (SOUZA, 2016, p. 294).

¹⁰¹“É a minha responsabilidade perante um Olhar que me olha como um absoluto desconhecido (e a epifania do Olhar coincide com estes dois momentos) que constitui o fato original da fraternidade” (LEVINAS, 1990, p. 235, tradução nossa).

trabalho, da noção neutra, do ser (...) A justiça exige a contemporaneidade da representação. É assim que o Outro se torna visível e, desfigurado, se apresenta; é também assim que há justiça para mim. O Dizer se fixa no Dito, se escreve, se torna livro, lei e ciência (LEVINAS, 1974, p. 202, tradução nossa).

Não obstante isso, é incorreto falar em degradação da obsessão e do desinteressamento. Persiste-se, ainda assim, um controle dessa responsabilidade, uma inquietação não saciável, que persegue e me recorda “A minha relação com os outros como meu próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto relações humanas, têm origem no desinteresse” (LEVINAS, 1974, p. 202, tradução nossa).

Nessa altura da explanação do pensamento de Emmanuel Levinas, apesar da aparente obviedade, há que se alertar que incorreria em grave erro qualquer compreensão que incidisse em dois polos equivocados: tanto de entender, no contexto do Terceiro, o retorno à inteligibilidade como uma reentronização da ontologia; quanto de buscar assentar uma linearidade euclidiana, como uma equação fenomenológica, entre a refundação da subjetividade-Infinito-Outro-Dito-Terceiro.

O primeiro equívoco peca, sobretudo, por desconsiderar o impacto traumático e deslocamento ao sagrado. Não há como compreender esse processo de refundação da subjetividade enquanto subjetividade ética se a perspectiva adotada incidir numa construção que não alcance a altura da radicalidade levinasiana. Na revelação do Enigma, no por em questão a luz da inteligibilidade, depara-se com um processo que não retroage, que não se revoga. A ipseidade, o Eu é impactado, enquanto subjetividade de sujeição do Si¹⁰², de tal modo que, impactado pela sombra da alteridade que traz opacidade sagrada sobre a egologia, já não pode retornar ao *status quo ante*. Porque, como já reiterado, não é processo traumático que parta de si, da própria consciência. E, portanto, não há como trilhar um caminho de volta, de retorno gratuito, cíclico, à inteligibilidade ensimesmada quanto o Outro é o mestre e já impôs o mandamento que exige como resposta o ‘eis-me aqui’. É um convite não à trilha de Ulisses, mas à aventura sem retorno de Abraão¹⁰³. Assim, há uma irreversibilidade na exposição à

¹⁰²“A subjetividade de sujeição do Si mesmo é o sofrimento do sofrimento – o último ofertar-se ou o sofrimento não ofertar-se. A subjetividade é vulnerabilidade, a subjetividade é sensibilidade” (LEVINAS, 1974, p. 70, tradução nossa).

¹⁰³“É abertura a um caminho sem retorno em si, sem escondimento ou relaxamento, sem repouso na própria identificação soberana ou acomodada ao mundo, lançado a uma aventura sem fim, num crêscimo de desejo a desejo, de infinito a infinito, de caminho a caminho, de fome ao infinito, tendo o infinito mesmo como pão e como ardor que não se consome. Para Levinas, a aventura que o desejo anima é a aventura de Abraão, oposta à heróica pseudo-aventura de Ulisses já seguro de si e do retorno” (SUSIN, 1984, p. 266).

proximidade do Outro já que o Eu, em sua contínua recorrência a si¹⁰⁴, já não retorna imune e impune ao reflexivo Se, mas, incorrendo na substituição, atinge ‘abnegação de si totalmente responsável pelos outros’ sem ser alienado ou escravo do outro (LEVINAS, 1974, p. 86, tradução nossa). “*Je suis ‘en soi’ par les autres*” (LEVINAS, 1974, p. 143)¹⁰⁵.

Por sua vez, o segundo equívoco incorre em se debruçar sobre as categorias levinasianas, numa aventura desnaturada, de maneira linear, equacionada e retilínea. Pensar numa fórmula sucessiva da refundação enquanto esquema *subjetividade-Infinito-Outro-Dito-Terceiro* é incidir em grave erro por trazer consigo, nessa tentativa de interpretação, uma inteligibilidade que, como sinalizado desde o início desse trabalho, é inapta para movimento que não seja centrípeto. Qualquer esquematismo horizontal na leitura de Levinas – inclusive o próprio esforço de alcançar certo didatismo no presente trabalho – atrai um grave risco de ontologizar um pensador que usou a exasperação como método filosófico e que, na tradução das suas ideias, não foi apenas escrevinhador¹⁰⁶, mas escritor. Assim, o avançar no pensamento de Levinas não deixa, como rastro, uma reta para compreender, mas um trajeto curvilíneo, hiperbólico que, sempre que feito, como leitor, precisa se desfazer sob pena de desnaturar e incidir numa imagem caricata do autor.

¹⁰⁴“(…) a recorrência a Si pode não se limitar a Si, mas ir para além de Si, na recorrência a Si próprio, aliando-se para além de si próprio” (LEVINAS, 1974, p. 145, tradução nossa).

¹⁰⁵ Na versão em espanhol, para fins comparativos: “*Yo estoy ‘en sí’ por los otros*” (LEVINAS, 2003, p. 180).

¹⁰⁶“Levinas é um escritor e não simplesmente um escrevinhador. ‘Mexer’ com os conteúdos das noções na língua, excedê-los para provocar a mudança ou, antes, a mutação, de suas significações para que elas testemunhem o acontecimento e do dinamismo da significação; avançar até o limite do gesto de ruptura que a sintaxe, enquanto ela é ‘reunião’, pode suportar e experimentar a fim de testemunhar seu contraditório; eis o sentido essencial, para Levinas, da atividade do filósofo fenomenólogo” (SEBBAH, 2009, p. 143).

3. A PRÁXIS DEFENSORIAL ENTRE O EU-MEMBRO E O OUTRO-VULNERÁVEL: CONVITE A UMA CRISE INSTITUCIONAL

Chegado esse momento da presente reflexão, há de se trazer à tona a trilha realizada a fim de melhor compreender o esforço filosófico para que, nesse instante interdisciplinar, se alcance, de maneira específica, a práxis defensorial. A escolha das categorias filosóficas explanadas – seja na contextualização crítica da intersubjetividade em Husserl e Heidegger, seja na construção da subjetividade em Levinas a ponto de alcançar, diante da crítica radical, a impropriedade do termo intersubjetividade¹⁰⁷ – levou o desenvolvimento do trabalho para a problematização do processo cognoscitivo do Eu com o transcendente até a singularidade do (des)encontro com o Outro.

Da leitura levinasiana, alcançou-se, então, a insuficiência do ego transcendental husserliano e da analítica existencial para lidar com a problemática do solipsismo egolátrico. Como alternativa, foi apresentada a crise e o convite do sagrado, do Enigma, do Infinito que se manifesta na alteridade, no Outro que não faz número comigo – ou seja, uma possibilidade de resposta, mas que se revela como contínuo questionamento, pondo em questão os próprios limites do conhecimento e do saber. Tal patamar de *in*-compreensão – isto é, a compreensão dos riscos, limites e impropriedade do próprio compreender – foi construído a fim de alcançar a vertigem que a altura do Outro causa no logocentrismo da tradição filosófica sob o qual a ordinária imagem do Eu está construída. Contudo, o paroxismo do trauma¹⁰⁸ causado pelo Outro, pela profundidade e radicalidade, alcança os limites da torção da lógica da racionalidade na substituição em que o Outro cria o *Si* do Eu.

¹⁰⁷“...é necessário denunciar o absurdo de uma palavra como ‘intersubjetividade’ no âmbito que aqui se trata. Intersubjetividade pressuporia sujeitos que, sós em seus mundos, mônadas isoladas, acabariam, por uma espécie de vontade consensual, por estabelecer relações, sentidos recíprocos de referencialidade. (...) Por isso, ‘intersubjetividade’, esta espécie de tentativa retórica, este salto de uma dimensão que nunca deveria ter escapado da vista do bom senso, toma no presente contexto ares de absurdo. Ou a subjetividade é, ou ela não é, e em sendo a subjetividade, não pode ser senão intersubjetiva. Em outros termos, o sujeito não se constitui a partir do momento em que se dá conta do estreito fulcro de realidade que ocupa, em que pensa, que o manietta. O sujeito existe a partir do momento em que, estabelecendo relações, percebe que tem de sustentar estas relações, e aí é que está a dimensão propriamente dita da sua subjetividade: ou a subjetividade é intersubjetiva ou não é. No caso de não ser, o que temos são maquinismos, autômatos, são engrenagens anômicas, são figuras-fantasmas, quimeras, reflexos fugidios, delírios: tudo, menos sujeitos. ‘Sujeito’ significa: sustentar o próprio tecido da subjetividade; subjetividade significa: compreender, pelo agir subjetivo, pela âncora subjetiva da própria existência, que não se existe senão em relação humana, ou seja, ética” (SOUZA, 2012, pp. 94-95).

¹⁰⁸“A ética é, antes de tudo, um trauma, e depois um pensamento do trauma” (SUSIN, Apresentação, *In*: SOUZA, 1999, p. 15); *vide* também (SOUZA, 2008, p. 175); (PELIZZOLI, 2002^a, p. 217); (CARVALHO, 2021, p. 221). Ademais, para interessante correlação entre o *Thaumazein* (θαυμάζειν) aristotélico e o trauma da manifestação do Outro, *vide* (SOUZA, 2016, p. 240 e ss.); e (SUSIN, 1984, p. 110).

Então, tendo sido alcançada a intriga do Infinito e a proximidade do Outro, foi possível tratar da comparação de incomparáveis que a presença do Terceiro impõe. É, com o Terceiro, na traição da relação an-árquica é que se faz possível o clamor pela justiça dos múltiplos outros, que multiplicam a minha responsabilidade. Nesse cenário, já contextualizado na racionalidade ética, passou-se, então, a possibilidade de tradução e traição do Dizer ao Dito, pois a multiplicidade exige o político, as instituições, a lei e o Direito.

Esse esforço já sinaliza que a escolha metodológica realizada – que exigiu a trilha pela tradição filosófica, a apresentação da reação de Levinas e o clamor do Terceiro – buscou evitar o comum erro de desnaturar a proposta levinasiana, negociando sua radicalidade e a inerente tensão de traduzir em qualquer instrumentalização interdisciplinar. Assim, nesse instante do trabalho, a proximidade com o político-jurídico, e por conseguinte, com a práxis da Defensoria Pública, não pode desconsiderar, em nenhum instante, todo o plano de fundo de crítica à tradição filosófica e as nuances que permeiam a proposta de Emmanuel Levinas. Pois, como será visto, todas as denúncias realizadas quanto ao processo cognitivo e a tendência à mesmidade alcançam uma concretude perigosamente totalizante dentro do universo jurídico. Tal hipótese alcança patamares ainda mais agudos, críticos e nocivos quando, no presente trabalho, se desloca o foco para o sentido que o desenho constitucional situou o *telos* da Defensoria Pública: os vulneráveis ou, na estrita expressão do texto normativo¹⁰⁹, os *necessitados*¹¹⁰.

¹⁰⁹“Art. 134. A Defensoria Pública é instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado, incumbindo-lhe, como expressão e instrumento do regime democrático, fundamentalmente, a orientação jurídica, a promoção dos direitos humanos e a defesa, em todos os graus, judicial e extrajudicial, dos direitos individuais e coletivos, de forma integral e gratuita, aos *necessitados*, na forma do inciso LXXIV do art. 5º desta Constituição Federal” (BRASIL, 1988).

¹¹⁰Como ainda será pontuado de maneira mais frontal, não há que esconder certo desconforto com as terminologias *vulneráveis*, *assistidos* ou *necessitados* quanto ao público destinatário da atuação da Defensoria Pública. No presente trabalho, como tem se observado, fez-se a escolha de utilizar o termo *vulnerável* por ser a terminologia mais utilizada na própria produção acadêmica e fortemente presente na cultura institucional. Contudo, para além do paradigma filosófico da presente reflexão, como exemplo de outras críticas existentes, indica-se o seguinte trecho do artigo de Livia Casseres que, numa perspectiva decolonial, situa a problemática: “E a escolha de um nobre europeu [*Santo Ivo*], da idade média, santificado pela Igreja Católica e cujo legado consiste na advocacia como prática de caridade, tem um significado muito mais profundo do que se pode imaginar para a reprodução de uma determinada racionalidade no funcionamento dos serviços jurídicos patrocinados pela Defensoria. Arrisco dizer: uma mentalidade ainda colonial em alguns aspectos, em grande parte contaminada por uma moral religiosa e que, por vezes, borra a distinção entre o dever de prestação de um serviço público de qualidade e a caridade. Por que não conseguimos superar o termo “assistido”? Usuários, por favor! Cidadãos usuários de um serviço público. E, como não poderia deixar de ser profundamente influenciada por um dos mitos mais abjetos – e racistas – que marcam o pensamento social brasileiro: o da inaptidão cívica do povo brasileiro, que exigiria das elites políticas o esforço de construir um Brasil ‘do alto’. O que, na seara do acesso à justiça, traduz-se para entregar cidadania/direitos ‘de cima para baixo’, dos detentores da técnica jurídica para os desassistidos, despossuídos, vulneráveis, hipossuficientes, ou seja, lá qual o termo preferido” (CASSERES, 2022, n.p.).

Enquanto manifestações concretas dos ‘ninguéns’ de Eduardo Galeano (GALEANO, 2021, p. 71), e genuínos modelos concretos de alteridade facilmente representados pela quatriade bíblica – do pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro –, os vulneráveis constituem uma presença indesejada em um sistema de justiça autopoiético construído sob um ethos elitista, excludente e impregnado pelas mazelas de um sistema econômico que erige o indivíduo enquanto forma-sujeito (JAPPE, 2021, p. 34). Para além desses aspectos socioeconômicos, que atrairiam facilmente o viés da interseccionalidade¹¹¹, o recorte filosófico realizado – respeitando o direcionamento de todo o trabalho – exige que o diagnóstico e a crítica quanto à Defensoria Pública gravitem nessa tensão do drama ético-levinasiano. Buscando atrair as ferramentas conceituais contextualizadas, dentro dos limites da proposta, a práxis defensorial será colocada diante de um convite irresistível a uma crise institucional protagonizada pela manifestação do vulnerável ou necessitado não como objeto de uma relação jurídica, mas, sim, como Outro-vulnerável que denuncia e julga as violências cometidas pela mentalidade jurídica que permeia a postura do Eu-membro defensorial, enquanto mais um ‘operador’ do Direito.

3.1 Da (Im)Possibilidade Da Ética-Política À Justiça Na Institucionalidade Estatal¹¹²

¹¹¹Por uma questão metodológica, em que pese a relevância e necessidade da perspectiva, no presente trabalho, não se adentrou às possíveis e relevantes nuances da crítica marxista. Certamente, para além da análise feita sobre a práxis defensorial sob o paradigma levinasiano, não se exclui a necessidade de uma vigilância epistemológica quanto ao *ethos* neoliberal impregnado em qualquer órgão do sistema de justiça – ou seja, a Defensoria Pública não estaria livre, de per si, das agruras, violências e instrumentalizações da estrutura normativa enquanto manifestações reais para além do discurso tradicional alinhado à teleologia constitucional formal. Tal aspecto atrairia, também, uma outra leitura epistemológica trazendo a perspectiva decolonial sobre a própria filosofia levinasiana – o que fugiria das dimensões e limites do presente trabalho, em que pese a relevância e pertinência da crítica. Como interessante ponto de partida, dentre outros, *vide* [SIMMONS, William Paul. Human rights law and the marginalized Other. New York: Cambridge University Press, 2011; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o Subalterno falar?. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010; ALMEIDA, Leonardo Monteiro Crespo de. A Teoria do Direito e o Pós-Colonial: o subalterno como sujeito de direito espectral. Revista Direito E Práxis, 12(2), 972–1001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/48792>. Acesso em: 17 de abril de 2023; SILVA, Francisco Rômulo do Nascimento; OLIVEIRA, Patrícia Maria Apolônio de. Quando a mulher negra subalterna fala: diálogos entre Gayatri Chakravorty Spivak e Carolina Maria de Jesus. IS Working Paper, Porto – Portugal, 3.ª Série, n.º 74, Quinta, Novembro 1, 2018. Disponível em: <https://isociologia.up.pt/bibcite/reference/882>. Acesso em: 25 de abril de 2023; MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80, 2008, publicado a 01 outubro 2012, p. 71-114. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/695>. Acesso em: 24 de abril 2023; CASSERES, Livia Miranda Müller Drumond. Kizomba: a Constituição-potência da Defensoria Pública Brasileira. Dissertação (Mestrado em Direito) - Departamento de Direito, Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 210 f. 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/46529/46529.PDF>. Acesso em 28 de setembro de 2024].

¹¹²Como um destaque metodológico necessário para melhor contextualização do trabalho, é interessante delinear que a aproximação interdisciplinar quanto à Defensoria Pública, na presente pesquisa, trilha uma problematização da política e do Estado a partir da filosofia de Levinas. Outro caminho, de aproximação frontal ao fenômeno jurídico, acabaria por correr o risco de trazer ares, para a presente reflexão, de um objeto de estudo mais próximo da Filosofia do Direito, incorrendo numa imprecisão metodológica. Tal escolha se reflete sobretudo porque, como será tratado, a aproximação à práxis defensorial não se dará em relação a desdobramentos jurídico-processuais, a

Prosseguindo o fluxo da presente reflexão, chegou-se, no final do terceiro capítulo, ao paradoxal momento de abertura à justiça na filosofia de Levinas. Nesse contexto, o Outro também é um terceiro em relação a outro e acaba por delinear uma conjuntura que distingue toda a dinâmica trilhada até aqui – mas, em nenhum momento, a desconsidera; pelo contrário, acaba por tê-la como pressuposto. O delineamento da subjetividade enquanto racionalidade ética, já situada no não-lugar da substituição, na *posição de sujeito em de-posição*¹¹³, num movimento para fora do sufocamento centrípeto em si, estabelece o caminho de ida ao transbordamento. Nesse retorno imposto pelo Terceiro, a trilha da justiça – já novamente na consciência, intencionalidade, na luz da filosofia – não deve partir mais da identidade do Eu enquanto Mesmo, mas do sujeito liberto do tédio¹¹⁴ (LEVINAS, 1974, p. 163) já em gozo de libertação an-árquica¹¹⁵. Assim, antes da introdução à fraternidade e ao terceiro, foi preciso alcançar, pois, a justificação e o sentido no ser através da ab-rogação do egoísmo da perseverança no ser que o Si, invariavelmente, sofre quando da aproximação, como genuíno forma de destronar o imperialismo do Eu. Dessa maneira, com o clamor do Terceiro, “A responsabilidade inicial ilimitada, que justifica esta preocupação consigo próprio na justiça e na filosofia, pode ser esquecida”. Torna-se à consciência como puro egoísmo, mas, aqui, “mas o egoísmo não é o primeiro nem o último” (LEVINAS, 1974, p. 163-165, tradução nossa).

Apresentadas a questão da subjetividade, do Outro e do clamor pela justiça do terceiro em Levinas, é comum surgir um debate sobre o espaço ocupado por tal filosofia no contexto da filosofia política. Não são incomuns interpretações¹¹⁶ que tentam entender que a proposta levinasiana não teria propriamente adentrado nesse contexto específico, tendo suas preocupações filosóficas ganhado uma robustez no campo da ética e da fenomenologia, mas faltaria uma concretude sistemática para uma interpretação exequível e alcançável no âmbito

exegese das normas jurídicas aplicáveis às demandas trazidas para análise e, também, nem uma aplicação da proposta levinasiana como teoria crítica aos direitos humanos. Assim, dentro dos objetivos acima indicados, o exercício reflexivo de trazer Emmanuel Levinas quanto às possibilidades e impossibilidades da ética no âmbito institucional – ou seja, no âmbito político-estatal, na esfera pública de um dos órgãos constitucionais estabelecidos – e não, especificamente, através da intermediação e desdobramentos do positivismo jurídico.

¹¹³“A subjetividade como refém. Esta noção inverte a posição em que a presença do Eu a Si mesmo aparece como o início ou a conclusão da filosofia. (...) Já a posição do sujeito é a des-posseção” (LEVINAS, 1974, p. 163, tradução nossa).

¹¹⁴“*Nothing is new under the sun. The crisis inscribed in Ecclesiastes is not found in sin but in boredom. Everything is absorbed, sucked down and walled up in the Same. (...) Except the other whom, in all this boredom, we cannot let go*” (LEVINAS, 1998b, p. 12).

¹¹⁵“Uma emancipação que não é um ato, nem um começo, nem qualquer tipo de peripécia da essência e da ontologia, e onde a igualdade consigo mesmo se estabelece sob a forma da consciência de Si. Uma emancipação anárquica que se acusa - sem se assumir, sem se tornar um começo - na desigualdade do eu” (LEVINAS, 1974, p. 160).

¹¹⁶“a questão da política em Levinas é absolutamente decisiva, começo por lembrá-la, contra um certo número de leituras e de interpretações” (BENSUSSAN, 2019, p. 36).

do Estado e das instituições. Contudo, a linha assumida no presente trabalho segue a compreensão de que essa leitura levinasiana é, também, mais uma forma caricata de compreender a extensão e a radicalidade da proposta. Há que se distinguir que a ausência de um tratado político ou uma teoria política articulada por Levinas não deve se aproximar no grave equívoco de afastar a dimensão ética do pensamento levinasiano da dimensão política¹¹⁷. Fazendo coro à tese do José André da Costa, há que se pensar e trabalhar no âmbito do nascedouro da ‘ética-política’. Como bem afirma Gerard Bensussan, “Levinas propõe, portanto, um pensamento político do filosofar” (BENSUSSAN, 2019, p. 37). Nessa conjuntura, a política se revela como a mediação social da ética (COSTA, 2011, pp. 10-11 e 33)¹¹⁸.

Para além disso, há que solapar qualquer preciosismo enciclopédico uma vez que não é legítimo entender a questão da justiça e o Estado enquanto matéria exclusiva da filosofia política, já que ‘o tema da justiça é uma ansiedade literal de todo e qualquer pensar’, e compreender a filosofia levinasiana como se totalmente afastada de repercussões na política e no Estado é “ utilizar o próprio pensar para camuflar este tema em meio a outros temas” (SOUZA, 2012, p. 103). Assim, a caminhada filosófica trilhada até chegar na práxis defensorial, não pode ser vista com um desvio interpretativo da obra levinasiana, mas, sim, uma aplicabilidade legítima em um locus carente da radicalidade da proposta ética apresentada. Se for lembrado que ‘nada do que é humano é neutro’ (SOUZA, 2012, p. 92), e como se tem trabalhado que não há subjetividade genuína senão num contexto relacional, o falar ético da linguagem levinasiana implica, nesse trabalho, no esforço de recontar e rescrever o *defensorar* com tintas marcadas pelo *trauma* do ‘*indiscreet Other*’¹¹⁹, pela racionalidade ética e pela

¹¹⁷“(…) como eu dizia, é claro que não há filosofia política levinasiana. Mas essa ‘fraqueza’ ou essa falta de um certo ponto de vista é uma força ou, ao menos, uma brecha heurística, uma vez que de um outro ponto de vista que esse da filosofia política, e não somente do ponto de vista levinasiano, a política não detém autonomia verdadeira. Isso implica que a política não pode julgar completamente a partir de si. Nem sequer a moral o pode, no sentido do conjunto dos “valores” aos quais “o fato ético não deve nada”, pois são eles que “lhe devem tudo”. E, portanto, o que nos propõe Levinas é alguma coisa bem mais frágil do que uma filosofia ou uma ontologia política, mais incerta também, e ao mesmo tempo muito mais radical: a intransitividade, a intradutibilidade do filosófico ao político, sua quase-impossibilidade, uma impossibilidade que significa uma urgência e circunscreve um problema” (BENSUSSAN, 2019, pp. 39-40).

¹¹⁸“Em suma, a política, em Levinas, não se opera sem a ética. A política é uma ação suprema porque conduz à raiz do agir, possibilitando a transcendência do ser humano. A ética na política é a segurança justa que supera as contradições da existência. A ética possibilita o distanciamento, o passar ao largo, em relação ao todo existente, como uma consciência crítica num discernimento entre o justo meio, o ideal e o normativo, chegando à raiz da subjetividade: a responsabilidade pelo Outro. Lendo Levinas, percebe-se que o que caracteriza essa forma de tensão ontológica que se manifesta enquanto práxis, a ação do humano sobre o humano, dá-se como transformação do ser humano na abertura para o seu semelhante” (COSTA, 2011, pp. 34-35).

¹¹⁹“*Commanded by the Other, called to respond, I am conscious of myself as subject to the Other. In speaking to the Other; in responding to the challenge of the Other, I express myself, reveal myself, and thereby become conscious of myself. Self-conscious subjectivity can only occur when the solitude of separated being is broken by the indiscreet Other. The call of the Other brings the separated being out of egoist solitude and contentment, evokes*

obsessão pela justiça. Dessa maneira, essa convergência interdisciplinar pode ser lida como um esforço atrativo de, em se deparando com as limitações e vícios do *ethos* jurídico, trazer a filosofia como indignação¹²⁰ a fim de desnaturalizar um intelecto que habilmente se especializa em traçar justificativas para o injustificável, esquivando-se do trauma da injustiça cometida e da violência de reduzir o Outro-vulnerável a um objeto da racionalidade jurídica.

Assim, sem regressar a aspectos já tratados da chegada do Terceiro ao drama ético, há que se situar que o espaço do político, na filosofia de Levinas, com a ruptura da proximidade do Eu com o Outro; isto é, ‘o sujeito político aparece a partir da entrada em cena do terceiro’. Contudo, nessa transição que busca da imposição que o terceiro faz de restringir a assimetria da responsabilidade em favor da justiça, não implica qualquer oposição entre a ética e a política, mas pensar a socialidade não a partir de uma lógica de guerra e de ameaça de violência – uma socialidade fraterna (CARRARA, 2010, p. 90 e 115). Por isto, o desafio é de pensar a política a partir da responsabilidade, do influxo inafastável da proximidade com o Outro – que obstaculiza a tendência à totalização e impede que o todo apague o pluralismo da sociedade plural¹²¹. Assim, alcança-se a compreensão do esforço de Emmanuel Levinas para amadurecer a filosofia da Alteridade alcançando não apenas uma proposta para viver o face a face, mas que, de maneira indissociável, é uma proposta para a cidadania (COSTA, 2011, p. 94).

Como bem explana Gérard Bensussan, “(...) apesar de não existir em Levinas filosofia política, não há apolitismo. O desembriagamento da política, a constatação de um desencantamento de seus poderes não se faz acompanhar de uma despolitização do pensamento e da ética” (BENSUSSAN, 2019, p. 40). Assim, nessa aproximação da ética levinasiana à política, é preciso relembrar que qualquer provocação relacionada ao Estado – em qualquer de suas manifestações institucionais – deve ser contextualizada enquanto desdobramento da modernidade¹²² e, à vista disso, da subjetividade enquanto fundadora do conhecimento. Dessa

desire for transcendence, and gives rise to responsibility. The relationship with the Other is desire for the Other; and to speak face to face is to offer one's being to the Other” (HUGHES, Cheryl. L. 1998, p. 85).

¹²⁰“...é possível pensar também a filosofia como indignação. Indignação frente ao fato de que a realidade é tratada indignamente. Indignação frente a percepção do fato de que se tem sido indigno das expectativas que, de alguma forma, se abrem pela promessa de futuro que a vida propõe. Indignação frente às habilidades do intelecto em tecer teias justificativas para o injustificável. Indignação que se coloca como origem da necessidade de superar, em todo o sentido possível, o elemento de indignação, ou seja, de indignidade, que aqui é correlato ao tema da não-vida, e, portanto, ao tema da não-ética. Ora, um ponto de partida para pensar essa estrutura é, desde o ponto de vista do trauma da injustiça cometida, a questão da justiça como fundamento da estrutura das relações humanas” (SOUZA, 2012, p. 103).

¹²¹*Vide* (CARRARA, 2010, pp. 129-130).

¹²²“Não podendo se ancorar no passado, não é na tradição que a modernidade justificará a sua própria normatividade. Sua autoridade deve advir e se estabilizar em algo próprio, independente de heterônomas determinações: a razão iluminista, primariamente centrada no sujeito na subjetividade, no Eu. ‘Modernidade’ e ‘Eu’ apresentam-se, nesse sentido, como termos correlatos. O Eu é a figura emergente e representativa da

maneira, há um vínculo que atrai as tensões, dentre outros aspectos, já expostas sobre autonomia e heteronomia porque, nessa face da crítica de Levinas, é possível convergir uma análise sobre o eco da liberdade na construção teórica do Estado Moderno – aspecto que não é possível desviar nessa aproximação da filosofia de Levinas e o Direito. Nesse contexto, para se pensar num modo levinasiano de pensar a política outramente, sem incorrer na filosofia moderna do contrato social (CARRARA, 2010, p. 97), é relevante uma breve ponderação, exemplificadamente, sobre o contratualismo hobbesiano e o choque com a ética política levinasiana.

Em interessante comparação no artigo *‘The primacy of ethics: Hobbes and Levinas’*, Cheryl Hughes sinaliza que, diante do cenário egoisticamente motivado¹²³ e marcado pela conflito e ameaça de violência, Hobbes negaria qualquer inclinação natural ou preocupação em relação ao bem-estar dos outros. Assim, a autopreservação seria o fundamental valor que sustentaria o desejo dos indivíduos. Nessa lógica do estado de natureza, caberiam às leis da natureza ou virtudes morais a tradução racional desse senso de autopreservação. Contudo, tal arranjo moral seria eficaz somente, em regra, *in foro interno*, já que, *in foro externo*, o cuidado e docilidade ao outro significaria um risco à própria preservação¹²⁴. Portanto, “*in other words, the natural laws or moral virtues cannot be effective without the laws and conventions of civil society that guarantee reciprocity*” (HUGHES, 1998, p. 81). Nesse âmbito, relembrar a proposta contratualista hobbesiana é, ao mesmo tempo, revelar a incompatibilidade com a antropologia¹²⁵ levinasiana:

modernidade. Em grande medida, a modernidade é um projeto do Eu, um projeto de ambição universal que afetará desde os planos do conhecimento, da técnica, do controle da natureza, da mortal e da arte até as instituições como um todo” (CARVALHO, 2021, p. 38); “Na individualidade subjetivista moderna, o homem não está mais voltado para o todo, mas para si, e pensa tudo a partir de si, independentemente de uma ordem cósmica que determinava o seu ser e o seu agir. Não existe mais uma ordem política natural prévia. O único fundamento é o ser humano mesmo, que se descobre como absoluta individualidade e dignidade. A questão do político surge ao ser humano moderno como uma instância que é a condição de possibilidade da própria sociabilidade humana. O interesse de Levinas por esse propósito inicial é chamar atenção para o pressuposto filosófico no fenômeno da sociabilidade moderna que é o ‘engenho’ da guerra”. (COSTA, 2011, p. 26).

¹²³“*El contractualismo se abandona como pensamiento sincrónico, sin pasado y sin porvenir. Despliega un proceso por el que se logra una paz razonable gracias a concesiones equilibradas. (...) El contractualismo queda como juego aburrido de lo mismo, pensamiento monótono de la identidad, inmanencia legitimadora, nunca la aventura necesaria*” (GARCÍA, 1996, p. 238).

¹²⁴“(…) condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos, sendo neste caso cada um governado pela sua própria razão, e nada havendo de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos, segue-se que numa tal condição todo homem tem direito a toda as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros” (HOBBS, 2003, pp. 112-113).

¹²⁵“A abordagem da concepção antropológica de cada um dos autores é extremamente necessária, na medida em que apenas compreendendo o modo como encaram o homem é que se pode compreender o porquê da sua concepção de justiça e de Estado. É igualmente óbvio que cada um destes filósofos apresenta a sua visão antropológica como resposta ao meio no qual viveu. Deste modo, compreendemos Hobbes e a sua concepção pessimista e anti-social do homem, em virtude das convulsões políticas e religiosas da Inglaterra do seu tempo. (...)” (GALVÃO, 1997, p. 584).

Hobbes's materialism leads him to present human beings as self-interested, autonomous individuals who are primarily motivated by the desire to preserve their lives. Hobbes emphasizes scarcity, violent competition, and constant insecurity as the natural human condition. The desire for self-preservation under such conditions leads human beings to enter into a self-interested agreement that institutes an absolute sovereign with the power to mediate conflict and make contracts and cooperation possible. In Hobbes's account of the state of nature, there is no natural ground for cooperation other than fear of death; there is no ground for responsiveness to others since this sets up an irrational vulnerability; and there is no ground for moral responsibility since this is also irrational and impractical until there is a coercive political order with the power to enforce contracts (HUGHES, 1998, p. 87).

Se retornarmos ao que já fora explanado sobre o ponto de diferenciação do Eu, será fácil recordar aspectos que situam o *jouissement* levinasiano como um ponto de partida também no egoísmo (LEVINAS, 1990, p. 107 e 190)¹²⁶, mas que não se confunde, em nada, com o estado de natureza hobbesiano. No âmbito da necessidade, não há uma intencionalidade de preservação, mas de gozo, de uma felicidade que se liga ao mundo enquanto alimento¹²⁷ – o que, com o necessário distanciamento, será alcançado o adentramento da economia e da subjetividade como casa e oportuno sair de Si já não como necessidade¹²⁸, mas Desejo pelo Outro.

Como tratado, a ipseidade do Eu em Levinas está inserido num contexto de diferenciação que o constitui enquanto em Si, enquanto casa; ou seja, como já foi afirmado, de uma ipseidade que deve existir para, somente então, poder ser hospitalidade ao Outro. Por uma via, a necessidade é necessidade da autopreservação como o fio de prata hobbesiano que conduz do estado de natureza à proposta contratualista firmada na proteção do valor da autonomia. Pela perspectiva levinasiana, a necessidade se mostra enquanto necessidade de sair de si para o gozo, mas que não exaure nesse patamar a subjetividade porque avança e contrasta com o transbordamento do Desejo pelo Outro. E, nesse processo de revelação e de santidade, alcança-

¹²⁶ “egoísmo é vida; vida de..., ou gozo” (LEVINAS, 1990, p. 190, tradução nossa).

¹²⁷ “Até mesmo o mal, o sentimento de vazio, de nulidade, de frustração ou de queda – o sofrimento – se referem à anterioridade de um ‘ente pleno’, um ‘cidadão do paraíso’. O infeliz se refere ao feliz: Levinas opera desde o nível original da felicidade com o esquema da idéia do infinito, referência cartesiana que perpassa a sua filosofia. (...) O mundo não é inicialmente um mundo de objetos, e no gozo a relação eu – não-eu não é relação sujeito-objeto, nem consciência, nem representação, nem saber. A transcendência primeira se faz no gozo como ‘viver de...’ e não como ‘consciência de...’. A primeira intencionalidade se liga ao ‘sabor’, e ao mundo como alimento” (SUSIN, 1984, p. 36).

¹²⁸ “Acabamos de descrever a insaciabilidade essencial da consciência moral, que não pertence à ordem da fome ou da saciedade. Foi assim que definimos acima o desejo [le Désir]. A consciência moral e o Desejo não são apenas uma outra modalidade da consciência, mas a sua condição. Em termos concretos, são a aceitação do Outro através do seu julgamento” (LEVINAS, 1990, pp. 103-104).

se a responsabilidade e se faz a ética como filosofia primeira – e, com o terceiro e clamor pela justiça, por conseguinte, se delineia o substrato para a filosofia política pautada na heteronomia.

Portanto, a guerra de todos contra todos hobbesiana, enquanto puro *interesse*¹²⁹, é reflexo da própria ideia da subjetividade, da construção do indivíduo que tem a autopreservação como manifestação suprema da individualidade solipsista. É essa mesma perspectiva do humano que estrutura a construção e impregna a ideia de Estado, como regulador da violência generalizada¹³⁰, e o entronamento de uma institucionalização da autonomia:

A concepção comum que se tem a respeito é que, com a celebração do contrato e o advento do estado civil, alcançar-se-ia a passagem de uma condição de guerra para outra de paz. Levinas adverte para o caráter enganoso de uma tal concepção. No fundo, não há como instituir um estado de paz a partir da guerra: o que faz o contrato social, nesses termos, é estabelecer como fundamento para as instituições os próprios impulsos naturais e egoístas. O Eu que adentra o estado civil é o mesmo Eu do estado de natureza, com todos os seus correspondentes interesses e egoísmos. (...) Na verdade, o que se instala é uma guerra institucionalizada – um jogo –, na qual sai vencedor aquele que é capaz de reduzir o Outro ao Mesmo e afirmar-se enquanto Eu (CARVALHO, 2021, p. 55).

No artigo *La justicia paradójica de Emmanuel Levinas*, Jesús Ignacio García esmiuça o problema inerente a construção do Estado moderno sob o contratualismo:

Con un pensamiento puramente englobante, de la habilidosa integración de particularismos, el Estado quedaría ‘en peligro permanente de convertirse en protector de todos los egoísmos’. De ahí la crítica al contractualismo, que todo lo cifra en concesiones prudentes, en un compromiso calculado que nada sabe de lo infinito. *Es mero reajuste inmanente al que falta toda exterioridad* (GARCÍA, 1996, p. 237).

Nesse mesmo sentido, José André da Costa traz o alerta do risco de uma política autônoma e automatizada na inseparável inspiração biográfica do filósofo de Kaunas em seus escritos:

(...) a política, enquanto dimensão fundamental do ser humano, não se funda sobre um contrato, pois o ser humano jamais teve que inventar a política, assim como jamais poderá se decidir a dispensá-la do seu agir ético. Enquanto dimensão fundamental do homem, a política não se separa da ética senão ao preço da desfiguração do próprio ser humano como, infelizmente, temos conhecido na história (Nazismo). A política, nesse sentido, é a ética em marcha, e, sem a consciência dessa marcha, a política se transforma num instrumento de guerra (uma máquina de matar). Frente a essa constatação

¹²⁹“A situação de guerra, tão cara a Hobbes, deixa entrever que ser é interesse. A palavra ‘interesse’, como faz questão de ressaltar Levinas, carrega em seu interior o esse latino, do qual derivam os termos ‘ser’ e ‘essência’, que são utilizados pelo autor em Autrement qu’être ou au-delà de l’essence praticamente como sinônimos. Daí que interesse, inter-esse, signifique persistir na essência, perseverar no ser: conatus essendi” (CARVALHO, 2021, pp. 69-70).

¹³⁰“Levinas, relendo a filosofia política moderna, discorda dos teóricos políticos que postulavam a necessidade de o Estado atuar como regulador da violência generalizada, com o intuito de limitar a agressividade natural dos homens na busca e na defesa de seus interesses pessoais” (COSTA, 2011, p. 27).

histórica, Levinas enunciou o problema filosófico da Política, sem necessariamente se ocupar diretamente da teoria política, mas sim com o problema da ética (...) (COSTA, 2011, p. 97).

Sobre essa proximidade com o Estado moderno, recordando a reflexão de Emmanuel Levinas no ensaio *O sofrimento inútil*, é possível asseverar, sem expectativa de exaurimento, que, na ordem política, quando do estabelecimento de obrigações mútuas entre os cidadãos, há tanto a possibilidade de perecimento ou de subsistência da responsabilidade ética (LEVINAS, 1997, p. 141). Dessa maneira, a não-indiferença e a responsabilidade – já inscritas antes da ordem política – são expostos ao desafio de serem traduzidos apesar do hiato entre o Dizer ético com o Dito estatal, com a ‘*legal ontology*’ (STONE, 2016, pp. 60 e 153) e a ‘política da filosofia’ (BENSUSSAN, 2019, p. 37). Logo, “*nos deslizamos de la ética a la política, a un espacio en el que entre las personas se sitúan las instituciones: el otro, único e incomparable, es ahora ciudadano, un miembro más de la sociedad*” (GARCÍA, 1996, p. 233). Sobre a dificuldade dessa aproximação, Enrique Dussel é cirúrgico no seguinte trecho:

(...) the critical question comes up when we ask Levinas: ‘How to feed the hungry, how to do justice to the widow, how to build an economic order for the poor, how to reconstruct the structure of the law in a political order that functions as a closed totality, so inhospitable to the stranger ...?’ Levinas’s criticism of politics as the strategy of the state of war is accurate, courageous, and clairvoyant. However, his critique does not avoid the difficulties involved in reconstructing the positive and critical-emancipatory sense of the new politics (DUSSEL, 2006, p. 80).

Nesse aspecto, sobre o espaço da institucionalidade¹³¹, Emmanuel Levinas nesse trecho é explícito:

A ordem da política – pós-ética ou pré-ética – que o ‘contrato social’ inaugura não é nem a condição insuficiente nem o resultado necessário da ética. Na sua posição ética, o eu é distinto tanto do cidadão proveniente da Cidade, como do indivíduo que precede, no egoísmo natural, toda ordem, mas da qual a filosofia política, desde Hobbes, procura tirar – ou consegue tirar – a ordem social ou política da Cidade (LEVINAS, 1997, p. 141).

¹³¹Na dimensão estatal, há que se falar, inevitavelmente, no espaço da institucionalidade – ‘*comienza la relación de la moral com la aritmética*’. Nessa conjuntura, a diacronia e assimetria do Outro estaria numa altura inalcançável gerando, de maneira reflexa, no face-a-face do Eu com o Outro a injustiça perante o Terceiro. Entretanto, não há que se falar num retorno gratuito e sem impacto à criticada ontologia. O espaço do Terceiro é composto por exigências éticas já contextualizadas dentro da racionalidade ética (GARCÍA, 1996, p. 233/234). No contexto da política e da cidadania, em que pese a sincronia da finitude e da inteligibilidade, não há esquivamento da primazia da heteronomia e da responsabilidade – e não da prevalência tradicional da autonomia e da liberdade, como valores supremos do Direito: “*El derecho no surge como mera derivación de altas exigencias morales ni es más modesto que la moral. Llegar al Derecho no es resignarse a caer desde lo excelso en un territorio fastidioso y prosaico. El Derecho debe ser inventado desde el nuevo espacio que abre el tercero, espacio muy costoso de orientar que tiene la dificultad añadida de que está hecho de una materia porosa a la alteridad radical. (...) Por eso la justicia seguirá necesitando el rebrote del cara a cara en un contexto que ya es impersonal. La situación es ahora nueva y este pensamiento que retorna no podrá ser una restauración*” (GARCÍA, 1996, pp. 234-235)

Em trecho de Totalidade e Infinito, o filósofo pontua a violência que há na não-violência da institucionalidade estatal¹³², na pacificação contratualista que desumaniza:

A tematização e a conceitualização, que são inseparáveis, não são a paz com o Outro, mas a supressão ou a posse do Outro. (...) A ontologia como filosofia primária é uma filosofia do poder. Ela conduz ao Estado e à não-violência da totalidade, sem se precaver contra a violência com que esta não-violência convive e aparece na tirania do Estado. A verdade que deveria reconciliar os povos existe aqui anonimamente. A universalidade apresenta-se como impessoal, e aí reside uma outra desumanidade” (LEVINAS, 1990, p. 37, tradução nossa).

Nesse mesmo sentido, para sintetizar esse breve comparativo de Levinas e Hobbes, o seguinte trecho de Artur Galvão é exemplar:

Ao contrário de Hobbes, Levinas afirma que a sociedade não é algo que se acrescenta contratualmente ao homem, faz parte da sua constituição, tal como o facto do estado não surgir como necessário à limitação da violência e defesa da liberdade, mas ser, antes, uma exigência da justiça, enquanto elemento que permite o exercício concreto da minha responsabilidade. Levinas anula, assim, o estado como totalitário, porque não parte do universal, mas dos indivíduos; não parte da liberdade, mas da responsabilidade; não parte da ditadura do eu, mas da abertura do outro. Torna-se possível a existência de uma sociedade pluralista, onde se dê o respeito pelo outro e pela sua singularidade, sendo possível um estado ao serviço da responsabilidade, limitado pelo valor absoluto de cada um (GALVÃO, 1997, p. 588).

Alcançando finalmente a aproximação de Levinas ao político e ao jurídico, há que inclusive desmistificar a suficiência do uso da dignidade humana como panaceia no contexto de qualquer debate institucional. Não é incomum, na retórica de defesa das atuações estatais, a utilização da dignidade humana enquanto referência de um valor constitucional e jurídico que, por si só, teria um conteúdo afastado de aspectos ideológicos e semânticos¹³³. Contudo, se observarmos a linha do pensamento moderno e a própria construção da subjetividade pautada na autonomia, nota-se que, na realidade, a dignidade humana comumente celebrada não é outra senão marcada por um individualismo narcisista e solipsista¹³⁴. Paradoxalmente, é uma

¹³²“No sentido clássico não é possível afirmar a existência de uma filosofia política levinasiana ou waratiana, contudo, há, de forma latente na obra destes dois autores, um pensamento do e da política. (...) Levinas apresenta-se como um crítico incansável à universalidade abstrata da racionalidade política. O autor denuncia, no seu exercício reflexivo, a possibilidade de todo e qualquer ser humano ser violentado ou tornar-se violento por meio da corrupção e degradação do próprio Estado” (VERAS, 2023, pp. 51-52).

¹³³Categoria interessante a ser sinalizada nesse ponto é o mito da racionalidade jurídica trabalhado pelo jusfilósofo Luiz Warat. *Vide* [WARAT, Luis Alberto. Introdução geral ao Direito: volume I – Interpretação da lei; temas para uma reformulação. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995, p. 45].

¹³⁴Interessante discernir sempre que a defesa à diferença e ao pluralismo em Levinas, não se confunde com uma perspectiva liberal do problema. Nesse aspecto, C. Fred Alford, no artigo *Levinas and political theory*, faz uma interessante aproximação do autor com a Escola de Frankfurt, especialmente com Theodor Adorno: “*For a moment, paganism sounds like what the Frankfurt School called instrumental reason. One does not think first of Levinas as critic of the loss of individuality in mass democracy, but that too is one of his iterations. No defender*

dignidade humana marcada pela alergia ao Outro; mais alinhada ao criticado senso de autopreservação hobbesiano que à alteridade e à responsabilidade infinita:

É verdade que esse processo possibilitou uma determinada consciência ética, vista numa ótica da dignidade humana de cada pessoa. Porém, a crítica e a chamada de atenção de Levinas a esse propósito direciona-se na perspectiva do indivíduo autônomo, argumentando que tal tomada de posição facilitou uma tendência solipsista e narcisista, endógena ao próprio individualismo, que impede assumir uma atitude de respeito à Alteridade. A subjetividade individualista é empecilho a uma verdadeira relação ética com o outro. Isso traz um problema ético de imensas proporções, porque lhe falta a dimensão intersubjetiva ínsita à subjetividade ética, o que impossibilita o gesto de solidariedade para com o outro. Nesse aspecto, o pensamento de Levinas pleiteia que o homem seja verdadeiramente autônomo para determinar sua história e sua vida em parceria com o outro na intensidade da relação do face a face (COSTA, 2011, p. 32).

Sobre o aspecto conceitual da dignidade humana, em consonância com toda a proposta da presente pesquisa, utiliza-se a apresentação adotada por Ricardo Timm de Souza que coloca a dignidade enquanto paradigmática realização da liberdade ética¹³⁵:

A dignidade humana não é algum tipo de essência, por mais nobre que pareça, mas um acontecimento que não se dá senão em um encontro humano, ou seja, na realização da liberdade ética. Antes da lógica que resolve os problemas para ela mesma, as grandes questões humanas exigem a ética que desarticula e des-totaliza definitivamente ser e pensar e provoca todas as respostas humanas aos desafios advindos de encontros reais, individuais, comunitários, sociais, com o Diferente: vontade de justiça. A tentativa de responder à provocação que a Alteridade desde sempre já propõe é a porta de entrada à questão da construção-descoberta do humano, do sentido do humano, do sentido de sua dignidade – ou seja, à sua dignidade a ser preservada e promovida, nessa construção comunitária árdua na qual a paciência do tempo que ainda não resta, ainda não se chegou à última palavra (SOUZA, 2012, p. 157).

Desse modo, falar em dignidade humana, na presente reflexão, é pôr em pauta, sem concessão alguma, a radical exigência da promoção da alteridade¹³⁶. Assim, nesse cenário, o

of liberal individualism, Levinas defends the individual because only the individual can see the tears of the other. Their analyses of the disease of Western thought are so similar, both in tone and content, including the tone that is their guilt at the self-assertion necessary to exist in this world, that it comes as a surprise that in many respects Levinas and the Frankfurt School are talking about different things. Both are concerned with the tendency toward totalization, best defined as the reduction of the other to the same, the elimination of difference. The moment one looks at their solutions, however, it becomes apparent that they mean something quite different by totality and same. Against totality, Theodor Adorno sets the particular. Levinas sets infinity. The difference could not be any more fundamental than that, or so it seems” (ALFORD, 2004, p. 158).

¹³⁵“...a liberdade será consequência da relação de acolhimento da Alteridade. A liberdade só se consumará uma vez que o eu for traumatizado e perpassado pelo Outro, só assim é possível falar de sujeito, sem esse traumatismo só se tem o indivíduo como uma ‘mônada psíquica’ (expressão de R. T. Souza), alienado, sem capacidade crítica para distanciar-se da estrutura da política ontológica” (COSTA, 2011, p. 144).

¹³⁶“A questão da dignidade humana, que passa por uma elaboração extremamente complexa das suas condições antropológicas de possibilidade – da qual todo o texto precedente é pálido testemunho –, desemboca no questionamento do presente como radical questionamento por justiça, ou seja, como radical exigência da promoção de sua alteridade. Dignidade humana é exigência de vida propriamente humana. Mas apenas quando o Outro fala

Estado, enquanto concretização e manifestação da política, deve ser pensado a partir do não-lugar da subjetividade ética, sob pena de, mais uma vez, manifestar a política do Mesmo enquanto genuíno prefácio da totalidade (CARRARA, 2010, pp. 90 e 92). Sem a singularidade ética e a presença da fraternidade, a ordem jurídico-política coincide com um processo de despersonalização¹³⁷, onde a ‘legalidade corresponde a um processo de desconsideração da alteridade’ (CARVALHO, 2021, p. 85):

O indivíduo que adentra a ordem jurídico-política é obrigado a despir-se de todas as suas singularidades. (...) Nas palavras de Levinas, ‘o indivíduo empírico renuncia à sua individualidade para reconhecer-se na ordem da unidade impessoal’. (...) Diante da lei, não é só a alteridade do Outro que se empalidece, mas também a unicidade do eu. O grande risco da relação social instaurada pela lei é a despersonalização: despersonalização do Outro, mas também despersonalização do eu (CARVALHO, 2021, p. 81).

Nessa aproximação de Levinas ao Estado, há que se delinear justamente o cenário da esfera jurídico-normativa como um espaço inerentemente despersonalizador. Há um escamoteamento do passado e do futuro com uma presentificação jurídica, onde um tempo finito ‘não muda consoante o tempo do Outro, e sim, de acordo com seu próprio tempo’ (CARVALHO, 2021, pp. 75-77). Nesse aspecto, é imprescindível menção direta a reflexão de Franz Rosenzweig:

La vida no puede ser más que o reposo o movimiento. Y como no cabe negar el tiempo, el movimiento vence. No te bañas dos veces en la onda del mismo río. Y la historia parece que se disipa en un cambio, en un variar que nada estorba. Pero entonces llega el estado y planta sobre el cambio su ley. De golpe, existe algo que permanece. Incluso a primera vista parece que ahora todo consta, todo permanece. Pero pronto el fragor de la vida continúa corriendo sobre esa tabla tan bien plantada. La ley sólo se conserva mientras el pueblo la mantiene. Y derecho y vida, lo permanente y lo mudable, parece que van distanciando-se. Entonces es cuando el estado revela su verdadero rostro. El derecho era nada más que su primera palabra. Esta palabra no puede sostenerse contra el cambio de la vida. Pronuncia ahora su segunda palabra: la palabra de la violencia (ROSENZWEIG, 1997, p. 394).

Assim, ‘*law cannot be understood effectively without a notion of temporality*’ já que falar no tempo normativo é falar de sincronia e o choque com a diacronia da proximidade.

de si mesmo, quando há a ruptura da mônada que se constitui no pólo egoísta da possibilidade humana, ou seja, quando a unicidade não devora a realidade circundante – não decai em massa – e se reafirma pela diferença como o que não é ela, decai em massa – e se reafirma pela diferença com o que não é ela, havendo sido investida em sujeito ético, renunciando às tentações do autismo – do egoísmo da mera individualidade, finalmente autofágica –, e aceita a dor da diferença, do instante, da sobrevivência, sem reduzir tal a alguma fórmula, assumindo o limite do instante e destilando o seu próprio mundo humano, sua própria dignidade intervalar, apenas então é que se pode falar na vida propriamente humana – ou seja: de dignidade humana” (SOUZA, 2012, pp. 156-157); ainda, no tema da dignidade humana, *vide* trecho em (COSTA, 2011, p. 56).

¹³⁷“..Lévinas não quer apenas opor o Eu à totalidade, mas quer mostrar que é a singularidade da responsabilidade ética do sujeito que o impede de se anular ou de se perder na totalidade. Neste sentido, o Estado aparece como o ‘despersonalizador’ do Eu” (CARRARA, 2010, p. 120).

Portanto, “*the principal problem of transposing the ethical idea of responsibility to the other into a legal norm is that, as discussed earlier, the two are of entirely different orders, one unconditional, singular, pre-reflective, the other objective, universal and justifiable*” (STONE, 2016, pp. 62 e 70). Assim, a altura e a verticalidade do Outro são despidas, achatadas e passam a caber em relações horizontalizadas, impessoais, onde a responsabilidade ética é substituída pela responsabilidade jurídica essencialmente impessoal (CARVALHO, 2021, pp. 87-89). Nesse aspecto, como manifestação da violência e da totalidade, “o discurso impessoal é um discurso necrológico” (LEVINAS, 1997, p. 49).

É perceptível que o presente momento da reflexão trouxe as nuances da manifestação do Terceiro e a comparação dos incomparáveis (LEVINAS, 2014, pp. 28-29) para a institucionalidade do Estado. Nessa apresentação, não se buscou exaurir¹³⁸, mas, sim, apresentar as interpretações e tensões existentes na convergência da filosofia de Levinas à esfera do político. Contudo, como se tem alertado desde o início do presente trabalho, não há que se criar qualquer expectativa de uma solução reta e geométrica para qualquer aproximação corajosa do pensar levinasiano – já que, invariavelmente, seria incorrer na criticada ontologia, na tentação do saber, no tema e na totalidade (LEVINAS, 1990, p. 230).

¹³⁸De todo apresentado nesse tópico, mesmo sem qualquer intento exauriente, é interessante se alcançar o ponto de que não é cabível qualquer leitura da crítica levinasiana em que se alcance uma desconsideração o político e o agir estatal. Como bem lembra Catherine Chaliier, “A lembrança do desmoronamento de tantas instituições que eram, no entanto, destinadas a proteger os homens, não deve conduzir ao desprezo dos esforços da sua reconstrução ou da sua elaboração, mas ensinar que nenhuma instituição, ainda que justa, substitui a vida da interioridade” (CHALIER, 1993, p. 24). No mesmo sentido, François Sebbah indica que é um grave erro diabolizar a sociedade civil e o político enquanto inferno grego que levaria à perda da ética levinasiana. Por outro lado, o mesmo autor alerta o quanto é descabido o pensamento de que o retorno à realidade plural seja definitivo e sem ambiguidade (SEBBAH, 2009, p. 215). Assim, a maturidade científica exige a assunção de que não há como fugir da ambivalência e da tensão que carrega a passagem do face-a-face ético ao político em Levinas. No artigo ‘The Politics’, Enrique Dussel sustenta a prevalência de uma crítica negativa à política por Levinas e vários aspectos que indicam ‘*the difficulties involved in constructing a positive and creative political concept that is liberating in the perspective of exteriority*’. (DUSSEL, 2006, p. 78). Alford destaca a relevância do estudo da proposta levinasiana para a filosofia política, justamente pela peculiar tensão e não acomodação a uma proposta sistemática: “*The origin of Levinas’s ethics in the face-to-face relationship imposes impossible demands on politics. That is why political theorists should be interested in him. Not because he is relevant to political theory, but because he isn’t*” (ALFORD, 2004, p. 166). Por sua vez, Ozanan Vicente Carrara, mesmo assumindo a peculiaridade da questão, tentou organizar alguns possíveis sentidos do político em Levinas: “Concordamos com os críticos a respeito da inexistência de uma mediação explícita que permita a passagem do face-a-face ético ao político em Levinas. (...) No entanto, há muitos elementos que nos permitem abrir perspectivas de abordagem do político em Levinas. Penso poder organizar esses elementos a partir de seis itens: 1) A necessidade de pensar a socialidade do sujeito não a partir da guerra e da violência a partir da fraternidade, rompendo com o que Levinas vê na tradição da ontologia ocidental ou ao menos concebendo ontologia e ética numa tensão constante; 2) A necessidade de pensar a singularidade ética em tensão com a totalidade social, segundo o modelo de subjetividade como o Outro no Mesmo; 3) A necessidade de pensar um modelo de socialidade a partir da responsabilidade pelo outro em tensão como um modelo de socialidade a partir da liberdade que se apresenta como a essência da totalidade; 4) A necessidade de pensar de um outro modo a relação entre a ética e a política; 5) A necessidade de pensar o Estado em outros termos diferentes daqueles do modelo hobbesiano; 6) Se a política se situa entre o il y a e a Eleidade, ela aponta para uma dimensão utópica – uma utopia do humano” (CARRARA, 2010, pp. 106-107).

Diante do nó górdio do político-jurídico e da alteridade, para não incorrer na tentação à tentação do *logos*, deve-se persistir na trilha do atrito do Dizer e o Dito, incidindo mais presentemente a uma curvatura heterônima (DERRIDA, 2015, pp. 25-26), levando a urgência da justiça a atrair o deslizamento da ordem jurídica da necessidade para a ordem jurídica do desejo (CARVALHO, 2021, p. 464). Indubitavelmente, “em Levinas, a justiça precede a política” (COSTA, 2011, p. 99). Contudo, não obstante a insistente utilização da questão da justiça¹³⁹, para não incorrer na tematização e na ontologia numa desavisada tentativa de crítica e desconstrução, há que ser entendida sob a abordagem oblíqua derridiana¹⁴⁰ – de outra maneira, restaria todo o esforço numa trilha de retorno e de repouso em si¹⁴¹, como Ulisses, e não a aventura animada pelo Desejo e de fome do Infinito (SUSIN, 1984, p. 266) de um sujeito em êxodo (PELIZZOLI, 2002a, p. 234).

3.2 A Defensoria Pensada Outramente: Da Racionalidade Ética

Após o percurso traçado, chega-se a um ponto de convergência interdisciplinar em que a filosofia levinasiana se (des)encontra com a práxis defensorial. Nesse instante, parafraseando um questionamento de François-David Sebbah¹⁴², exsurge o questionamento: haverá alguma razão para a Defensoria ler Levinas?

É salutar assentar, primeiramente, que a presente reflexão, em suas tentativas de traduzir categorias e autores filosóficos de profundidade e dimensões titânicas, invariavelmente, faz escolhas nesse exercício da escrita e compreensão realizada – especialmente, para se desincumbir do desafio de traduzir o pensamento de Levinas e trazer

¹³⁹Por todo este trabalho, o termo justiça é onipresente nas análises do pensamento de Levinas e em seus mais diversos comentaristas. Em interessante proposta que traduz bem a mudança semântica ao longo dessa própria pesquisa, na obra *Le vocabulaire de Levinas*, François-David Sebbah e Rodolphe Calin (2002, p. 42) esclarecem que dois significados distintos são assumidos por Levinas quanto à noção de justiça. Nas primeiras produções, sobretudo em *Totalidade e Infinito*, justiça estaria relacionado com a relação ética assimétrica, não recíproca e não do face a face. Já, em produções posteriores, contextualizado em período bibliográfico denominado de o ‘último Levinas’, justiça já estaria no uso relacionado a manifestação do terceiro, levando-o em conta já no âmbito da reciprocidade e sincronia como limitação da proximidade do Eu com o Outro. Como se observa, é patente que “O conceito de justiça postulado por Levinas não é o conceito de justiça postulado pela filosofia clássica, e menos ainda o conceito de liberdade da modernidade para pensar a ética e a justiça; daí, como vimos, sua crítica à política” (COSTA, 2011, p. 101).

¹⁴⁰“É o que eu gostaria de esforçar por fazer aqui: mostrar por que e como aquilo que se chama correntemente a desconstrução, embora não pareça ‘endereço’ o problema da justiça, fez apenas isso, sem poder fazê-lo diretamente, somente de modo oblíquo. Oblíquo como, neste momento, em que me preparo para demonstrar que não se pode falar diretamente da justiça, tematizar ou objetivar a justiça, dizer ‘isto é justo’ e, ainda menos, ‘eu sou justo’, sem trair imediatamente, senão o direito” (DERRIDA, 2018, p. 17).

¹⁴¹“Lugar é, para Levinas, sempre lugar do Mesmo, da essência, do retorno a si. Será preciso conceber um sujeito sem lugar, sem repouso em si”. (CARRARA, 2010, pp. 65-66).

¹⁴²“Haverá alguma razão para ler Levinas, hoje?” (SEBBAH, 2009, p. 31).

para a gramática da práxis defensorial. Assim, a presente reflexão é uma escolha consciente de uma tentativa que fracassa pelos limites e (im)possibilidades dessa tradução, porque sempre resta um ‘não’ que subsiste¹⁴³. Contudo, paradoxalmente, nesse mesmo fracasso, almeja-se certo êxito pelo incômodo e desconstrução que gera na dogmática e na institucionalidade ensimesmada.

Essa atração da imponderabilidade e não tematização do Olhar do Outro – aqui enquanto *Outro-vulnerável* – se mostra como um balbucio de dar voz à angústia pela justiça e responsabilidade que não consegue se escrever como *letra jurídica*; daí, a necessidade de se mostrar enquanto *letra filosófica*. Se na evolução do pensamento de Levinas, é possível observar a tensão entre o Dito e o Dizer, e a superação da tradição filosófica grega pela gravidade da revelação como sopros da tradição judaica, por outro lado, a horizontalidade e o hermetismo da compreensão da Defensoria Pública dentro do universo jurídico-estatal alcançam um cenário tão engessado que o próprio *Dito* levinasiano soa, ainda assim, como um *Não-Dito* inalcançável para o senso comum jurídico (WARAT, 1995, p. 7). Portanto, o desafio dessa aproximação reflexiva não se afasta desse desafio da escrita – e, necessariamente, *escrita como ato ético* (SOUZA, 2013). Nisso, resta sempre um ‘ainda não’ que perpassa todo esse trabalho, mas uma limitação atinada que, nesse terceiro capítulo, corre o risco de consumir margens levinasianas ao assumir o desafio de criar pontes para traumatizar a egolatria defensorial.

Um importante aspecto a se esclarecer é que, na presente reflexão, a menção e utilização do termo *Defensoria Pública* não se limita à figura institucional, no sentido normativo-constitucional¹⁴⁴. Na verdade, fazer referência à *Defensoria* tem a conotação de um sentido de *inteligibilidade da realidade dos Eu-membros e Eu-membras*. Tal cuidado

¹⁴³“De partículas elementares, tornaram-se mensageiras do absoluto – acolhem em seu recôndito o universo infinitamente contraído, a voragem desemboca em uma solidez intragável pelas ofertas de conciliação do banal. Algo resta: um “não”. Esse átomo pesado, esse pedregulho no andar da calmaria, é um germe persistente. Toda palavra real é, essencialmente, um “não” que subsiste” (SOUZA, 2013, p. 224).

¹⁴⁴A longa caminhada dessa reflexão converge, nesse ponto, para uma (tentativa de) interseccionalidade entre a filosofia de Levinas e a práxis defensorial. Entretanto, não há que se aprofundar em detalhes deontológicos, do dever-ser da Defensoria Pública, do defensor pública ou do vulnerável. Obviamente, a diligente postura de não desnaturar o trabalho filosófico mesmo com essa toada interdisciplinar, não implica tratar dos conceitos jurídicos de Defensoria Pública, do(a) defensor(a) público(a) ou do(a) vulnerável sem qualquer referência. Entretanto, na proposta realizada, em que pese a possibilidade de se debruçar de maneira zetética sobre cada um desses elementos, essa nota explicativa se mostra suficiente para indicar a sobrestância da crítica filosófica em sua aplicação nesse recorde jurídico-normativo – mas sem adentrar nos meandros jurídicos da Constituição Federal, Lei Complementar 80/94 e outras leis correlatas à instituição, cuja incursão adulteraria os objetivos e limites da presente reflexão. Com essa escolha assumida e justificada, situa-se conceitualmente que a Defensoria Pública é a instituição, no sistema de justiça brasileiro, responsável por representar os necessitados judicialmente e extrajudicialmente, através dos membros de carreira jurídica, denominados, defensores e defensoras. Nessa conjuntura constitucional e legal, os necessitados são aqueles compreendidos e reconhecidos, numa vulnerabilidade deontológica, como vulneráveis tanto no sentido socioeconômico quanto no sentido sociocultural.

explicativo não tem um preciosismo desnecessário, visto que, sem esse alerta, qualquer leitura, dessa tentativa de sinuosa convergência-divergência *Levinas-Direito-Defensoria*, poderia incorrer no pensamento neutro que dá às instituições e órgãos uma inumanidade e autonomia que leva, sistematicamente, ao esquivamento perante a responsabilidade pelo Outro. Portanto, *Defensoria Pública*, mesmo que inevitavelmente sugestione à instituição, não é utilizado como um significante desprovido desse caldo da ipseidade do Eu-membro. Sem esse cuidado, a provocação levinasiana, invariavelmente, se perderia naquilo que François-David Sebbah denuncia como um ‘ópio que nos dissuade da revolta’ e que poderia se encaixotada em um midiático e plastificado ‘seminário de ética’ institucional – como exemplo claro do ‘uso perverso do pensamento de Levinas a serviço da negação do político’ (SEBBAH, 2009, p. 36 e 223).

Adentrando na reflexão interdisciplinar, apesar da vastidão dos conceitos filosóficos tratados, a leitura atenta da escolha didática de apresentá-los deveria delinear, nesse momento avançado do trabalho, que a chave interpretativa¹⁴⁵ da práxis defensorial à luz da filosofia levinasiana está, como plano de fundo, no problema da subjetividade – ‘*el lazo anudado em subjetividade*’ (LEVINAS, 2003, p. 72) – e seus desdobramentos. A depender do referencial filosófico, como visto, a subjetividade pode se erigir tendente à concepção moderna da autonomia e do solipsismo egóico. Contudo, em assumindo o paradigma levinasiano, tem-se a subjetividade apresentada como constituição do sentido do agir ético – ou seja, a subjetividade como reconhecimento da alteridade¹⁴⁶ (COSTA, 2011, pp. 118-119). Nesse cenário, a ideia apresentada alija a autonomia e a liberdade¹⁴⁷ como princípios fundantes da subjetividade, arvorando a responsabilidade e a justiça como colunas da própria liberdade construída e entendida a partir de uma racionalidade ética¹⁴⁸:

A verdade do Outro é determinada pela Ética, é uma verdade ética, um questionamento ético ao Mesmo. A verdade ética exige uma resposta – uma responsabilidade – ética. Essa resposta ética principia pela negativa do jogo totalitário: a liberdade não pode mais ser ‘absolutamente’ livre, sem que se perca imediatamente seu status de liberdade. Liberdade significa, agora, ouvir e responder à exigência ética que transparece na presença do Outro infinito.

¹⁴⁵Em trecho da obra *Levinas: a reconstrução da subjetividade*, Marcelo Pelizzoli é categórico ao afirmar que “a chave de leitura central e eficaz para entrar no pensamento de Levinas” se apresenta na subjetividade, na alteridade e na Ética (PELIZZOLI, 2002a, pp. 236-237).

¹⁴⁶Nesse ponto avançado do trabalho, é interessante relembrar como o desenvolvimento da reflexão gravitou em torno do questionamento ainda na introdução: “e se o sentido não é uma questão puramente racional, mas antes relacional, e só se dá quando eu não o apreendo sozinho, mas encontro o outro e com o outro fazemos nossa relação uma relação com sentido?” (SOUZA, 2018, p. 84).

¹⁴⁷Para além das citações já feitas, sobre autonomia e heteronomia, vide: (LEVINAS, 1979, p. 84 e ss.); (LEVINAS, 1998, p. 202); (SUSIN, 1984, pp. 289-290); (CHALIER, 1993, p. 76); (PELIZZOLI, 2002a, p. 54).

¹⁴⁸“...o Rosto representa a reviravolta e o abalo da espontaneidade da força do eu, da autonomia auto justificada, da liberdade e da vontade de poder” (PELIZZOLI, 2002a, p. 93)

Eu sou livre para oferecer minha resposta – minha resposta justa – à questão da Alteridade do Outro. A justiça é quem conduz, a partir deste ponto, a minha liberdade: eu sou absolutamente livre para colocar meu Eu à disposição do encontro com o Outro, ou seja, para ser responsável. O núcleo de minha liberdade não é ela mesma, e sim a possibilidade fundamental de engajá-la a serviço da justiça para com o Outro. O sentido de minha liberdade consiste, portanto, em escapar à tautologia fechada da autolegitimação. Eu sou absolutamente livre para não permanecer fechado em minha totalidade (SOUZA, 1999, pp. 152-153).

Nessa conjuntura, a esperada aproximação do arcabouço teórico na reflexão interdisciplinar junto à práxis defensorial, invariavelmente, acabará por se desenvolver – de maneira paralela e simbiótica – em duas perspectivas: i) sob os auspícios das categorias e debates do processo cognoscitivo da fenomenologia – tendo ocorrido um breve incursão pelo ego transcendental husserliano e a analítica existência heideggeriana –, é necessário trazer o impacto da crítica levinasiana à tradição filosófica como um filtro epistemológico para denunciar os limites e vícios da relação do Eu-membro e Outro-vulnerável como relação cognoscitiva inserida numa cultura institucional e um *ethos* jurídico alérgico à alteridade; ii) por outro lado, com atração da proposta levinasiana à política e ao Direito, é válida e necessária também o impacto da proposta levinasiana dentro da estrutura constitucional-normativa da Defensoria Pública enquanto uma ética institucional; aqui, não como uma instrumentalização que desnature a radicalidade levinasiana, mas como uma aplicação que estabeleça o *Olhar do Outro-vulnerável* enquanto convite a uma crise para a práxis, para o *logos* e para o *ethos* defensorial.

Adentrando na primeira aproximação sinalizada, nota-se que a preocupação ao processo intelectual no campo da Defensoria Pública tem suas nuances e graus que, em que pese não poderem ser exaustivamente problematizados, mas merecem ser sinalizados até que avancemos à possível aplicabilidade da filosofia de Levinas. Usando como filtro as categorias filosóficas trabalhadas nesse trabalho, pode-se esmiuçar o processo do conhecimento do Eu-membro na práxis defensorial em três linhas criticamente perceptivas: a) o automatismo do ser vivente; b) a ipseidade egocêntrica husserliana e a instrumentalização do Outro no projeto da vida autêntica heideggeriana; c) e, como objetivo maior e indicado desde o início, o diagnóstico, a crise e a crítica da racionalidade ética na relação Eu-membro e Outro-vulnerável.

Primeiramente, há que se notar um grau de indiferenciação e anestesia, em que o Eu-membro não percebe o próprio papel enquanto agente intelectual da realidade e, muito menos, alcança a diferenciação em relação ao Outro-vulnerável. É um sujeito vivente (LEVINAS, 2010, pp. 34-35); (SUSIN, 1984, p. 40 e 50), não pensante; postura natural husserliana. É o Eu-

membro enquanto sujeito invisível que não se insere nas dinâmicas de conhecimento – e, perigosamente, muito menos se enxerga na dinâmica de poder. Nesse cenário, qualquer crítica deve partir justamente desse panorama em que a obviedade dos atores do processo cognitivo desse ser primeiro alertada. De outra maneira, o *defensorar* permaneceria nesse estado natural, transparente. É um discurso de neutralização da responsabilidade intelectual em que o *Defensor Invisível* não se encaixa no processo de conhecimento presente na práxis defensorial e não consegue desconfiar de si mesmo e nem se por em questão¹⁴⁹.

A invisibilidade do Defensor (ou a transparência defensorial) é clara manifestação de como, com imensa facilidade e conforto, o Defensor e a Defensora não se incluem nos processos de percepção – de conhecimento – dos fenômenos jurídicos e sociais que chegam na rotina profissional. Ou seja, nesse discurso de neutralização de responsabilidade cognoscitivo-ideológica, o Defensor Invisível não se encaixa como sujeito participante do processo de conhecimento – e, portanto, sem consciência alguma da dinâmica de poder inata – na práxis defensorial. Usando as categorias filosóficas indicadas, poderíamos situar essa questão em várias leituras possíveis: na dicotomia tradicional do saber, o Defensor Invisível não se observa sequer como um sujeito que apreende (e reduz) o Outro enquanto objeto de conhecimento; na lógica husserliana, o Defensor Invisível não se vê como elemento noético a ser abarcado pelo solipsismo do ego transcendental; em Heidegger, a invisibilidade defensorial alcançaria um grau de decadência (*Verfallen*) e de vida inautêntica do *Dasein*, que o absurdo grau de velamento impede a própria visualização até como ente, não se aproximando das perscrutações complexas e entremeadas enquanto ser-no-mundo, ser-com-outro...; e, por sua vez, em Levinas, o Defensor Invisível estabelece uma barreira para qualquer possibilidade de vislumbrar a tensão entre o Eu e o trauma gerado pela infinitude do Outro, pois, ainda como vivente, incorre numa ‘consciência sem consciência’ (LEVINAS, 2010, pp. 34-35) com dificuldade para enxergar a si mesmo e a exterioridade¹⁵⁰.

Para além disso, em uma segunda perspectiva, trazendo um pouco os debates realizados no primeiro capítulo, há que se fazer um esforço para uma leitura husserliana e

¹⁴⁹“A teoria em que a verdade emerge é a atitude de um ser que desconfia de si mesmo. O saber só se torna saber de um fato se, ao mesmo tempo, for crítico, se se questionar, se ultrapassar a sua origem (...)” (LEVINAS, 1990, p. 81, tradução nossa).

¹⁵⁰O frente a frente levinasiano é um instrumento que desinstrumentaliza a análise e a crítica arrastando-a para a sublime presença e santidade do Outro. Levinas, sempre alertando sobre a tentação à tentação, desenvolve sua filosofia numa constante torção e tensionamento da lógica e da razão para evitar um discurso ontológico na sua crítica à ontologia. A posição frontal é aquela que, pela distância da proximidade, turva e impede a apreensão pela minha visão logocêntrica. Faz-se a impossibilidade de expressão pela experiência, mas, mesmo assim, é um extravasamento como o Infinito enquanto ‘experiência por excelência’ [*l'expérience par excellence*] (LEVINAS, 1990, p. 10).

heideggeriana do espaço institucional da Defensoria. Como aplicação das críticas levinasianas à intersubjetividade nesses autores, nota-se que, primeiramente, é possível problematizar, dentro da dinâmica da proposta husserliana, um processo cognoscente do fazer defensorial impregnado pelo protagonismo centrípeto do Eu enquanto agente de inteligibilidade da realidade.

Uma leitura husserliana do processo cognoscente da relação Eu-membro e vulnerável se apresenta como um protagonismo centralizado naquele em que, tendo o *ego transcendental* como paradigma de validação da verdade e do transcendente, o patamar máximo que ao vulnerável se espera é de *alter ego*. É uma dinâmica de conhecimento em que as singularidades e peculiaridades do vulnerável são colocadas sob a apreensão de um Eu-membro inserido no *ethos* jurídico de parte da elite do funcionalismo público. Mesmo em cenários diametralmente opostos e contrastantes – no âmbito social, econômico e, muito comumente, no âmbito religioso, do gênero... –, uma leitura husserliana da Defensoria Pública é permeada pelo violento aprisionamento e abaixamento do vulnerável (enquanto Outro-vulnerável) a *analogon*, *alter ego* do Eu-membro.

E, como sinalizado com a crítica levinasiana, tal centralidade intelectual do ego transcendental não rompe a ipseidade, não vislumbra a altura do Outro; isto é, não alcança a relação entre Eu-membro e Outro-vulnerável como um problema ético, mas como um *alter ego*. A tentativa de sair da ipseidade do Eu-membro prossegue até uma distância em que percorre uma distância que não sai do solipsismo, ainda é jogo de espelhos. Assim, em vez de relações com o Outro-vulnerável, o Eu-membro não sai de si, permanecendo no pensamento monádico¹⁵¹.

Ainda nesse mesmo sentido, uma visão fenomenológico-husserliana da dinâmica Eu-membro e o Outro-vulnerável perpassaria, então, pela permanência do solipsismo dentro de uma Defensoria que, mesmo rompendo a ingenuidade da vida natural e alcançando a existência enquanto fenômeno, mas, permanecendo na equação noético-noemática, insiste em esvaziar o Outro-vulnerável numa *alter-egoidade* que não se aproxima do Enigma e do Infinito da alteridade. Ou seja, a visão de um horizonte que se limita a uma mera reflexão egolátrica. Uma Defensoria Pública marcada por uma práxis husserliana tem cores, marcas, agendas que

¹⁵¹“A relação social, antes de ser um compromisso do sujeito anterior ao pensamento e, por conseguinte, uma situação excepcional do espírito, é o sentido de um pensamento. O comércio com outrem constitui-se num jogo de intenções. Eu próprio, enquanto homem concreto, histórico, sou a personagem de um drama que se constitui para um pensamento. Há em mim uma possibilidade de solidão, apesar da minha sociabilidade efectiva e da presença do mundo para mim. Precisamente enquanto pensamento, eu sou uma mônada, uma mônada sempre possível num distanciamento sempre possível relativamente aos meus compromissos. Estou sempre prestes a ir na direcção do todo onde existo, pois estou sempre de fora entrincheirado no meu pensamento” (LEVINAS, 1998, p. 62).

refletem perfeitamente os Eu-membros e Eu-membras justamente por não conseguir fugir de uma instituição como jogos de espelhos (*un jeu de miroirs/a play of mirror*)¹⁵² do Eu. Nesse espelhamento, ao Outro-vulnerável não é dada a oportunidade de nublar, trazer opacidade¹⁵³ à clareza cognoscitiva que projeta e giza a certeza do conhecimento que somente é claro por não sair para além de si mesmo. É caminhada institucional que já sabe aonde vai chegar porque não conseguirá sair de si mesmo¹⁵⁴. Nessa toada, o engessamento e o encastelamento institucional acabam sendo fenômenos inerentes ao próprio desgaste do espelhamento, uma oxidação causada pelo excesso de si e sem espaço para o *devenir* revolucionário (DELEUZE, 2010) das minorias e dos vulneráveis.

Por sua vez, já no âmbito de uma visão heideggeriana¹⁵⁵ da práxis defensorial, é possível fazer uma possível leitura de uma vida *autêntica* defensorial como manifestação do compreender (*Verstehen*)¹⁵⁶. Nessa perspectiva, o Outro-vulnerável se apresentaria apenas como mero contributo para a existencialidade enquanto ser-com-outro. Assim, ou é instrumentalizado para o projeto da vida autêntica ou é lido como empecilho, genuíno impedimento que tende a negar a autenticidade ao ser-aí defensorial.

Nesse aspecto, o Defensor ou Defensora, numa visão heideggeriana desse recorte da existência, têm a sua leitura não mais como apreensão e representação da realidade como o viés husserliano. Aqui, alcança-se a facticidade como ser-no-mundo e o Outro é reduzido a esse esquema analítico existencial do ser enquanto compreender o ser (LEVINAS, 1998a, pp. 76-

¹⁵²"O regresso ao ser exterior, ao ser com um sentido unívoco, um sentido que não esconde nenhum outro sentido, é entrar na retidão do face a face. Não se trata de um jogo de espelhos [jeu de miroirs], mas da minha responsabilidade, isto é, de uma existência que já é obrigatória. Ela coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser. A superação da existência fenomenal ou interior não consiste em receber o reconhecimento dos outros, mas em oferecer-lhes o nosso ser. Estar em Si mesmo é exprimir-se, isto é, servir os outros. A substância da expressão é a bondade. Ser *καθ'αυτό* é ser bom" (LEVINAS, 1990, p. 200, tradução nossa).

¹⁵³"O Outro é fundamentalmente um estranho, um anti-reflexo do Mesmo narcísico, a ruptura do jogo de espelhos autoiluminante ao qual se entrega o intelecto deixado só com suas representações. A estranha presença do Outro evidencia de forma cabal e definitiva o seu não-parentesco com o Mesmo, a sua irredutibilidade à ideia que o Mesmo possa ter dele" (SOUZA, 2022, p. 80).

¹⁵⁴"...e se acaso distraído eu perguntasse 'para onde estamos indo? - não importava que eu, erguendo os olhos, alcançasse paisagens muito novas, quem sabe menos ásperas, não importava que eu, caminhando, me conduzisse para regiões cada vez mais afastadas, pois haveria de ouvir claramente de meus anseios um juízo rígido, era um cascalho, um osso rigoroso, desprovido de qualquer dúvida: 'estamos indo sempre para casa'" (NASSAR, 2020, n.p.).

¹⁵⁵"(...) a filosofia ontológica de Heidegger não é, por óbvio, uma filosofia da responsabilidade ética inelutável. Um pensamento que não dá importância moral para a 'presença do Outro', é egoísta e se reproduz num processo de identidade consigo mesmo, na interioridade de si, sem relação com a exterioridade, ainda que a essa exterioridade caiba pretensamente, via consciência da 'diferença ontológica', a magnitude incomparável do Ser salvo das armadilhas da ontoteologia" (COSTA, 2011, p. 108).

¹⁵⁶"Ser as suas possibilidades é compreendê-las. (...) a compreensão não é uma faculdade cognitiva que se juntaria à existência para lhe permitir tomar conhecimento das suas possibilidades; a distinção entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido já não tem aqui sentido: a própria existência humana sabe-se antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível esta última" (LEVINAS, 1998a, p. 86).

84). Dessa maneira, numa leitura heideggeriana do fenômeno defensorial, tem-se que a dinâmica cognoscitivo-existencial do Defensor e da Defensora se posiciona, na coexistência com o Outro-vulnerável, enquanto um ser-com (*Mitdasein*) que buscaria resistir à impessoalidade do nós ou a-gente (das Man). Daí, a resistência de persistir em si mesmo diante da tensão autêntica e inautêntica. Nessa visão, que objeto justamente da crítica levinasiana, o fortalecimento de si mesmo perpassa por um entendimento do *ser-um-com-o-outro* enquanto o Outro como limitação¹⁵⁷ às possibilidades de ser na cotidianidade.

Daí persistir uma resistência e um tolhimento ao convite do Outro-vulnerável, não havendo, genuinamente, uma preocupação com a intersubjetividade, mas, sim, com a realização do *Dasein* – aqui, lido momentaneamente como Eu-membro e Eu-membra. Se é possível fazer uma leitura heideggeriana da práxis defensorial, seria justamente na contextualização da intersubjetividade sempre relegada a uma secundariedade e um risco de arrastamento à decadência inautêntica (*Verfallen*). Portanto, um defensor heideggeriano, autêntico, perpassado pela tomada de consciência (*Gewissen*) – como manifestação dessa concepção de subjetividade¹⁵⁸ – seria um defensor ontologicamente devoto à recondução a si mesmo como desvelamento da potencialidade de ser¹⁵⁹: compreende-se a si mesmo a partir de si mesmo.

Como se tem reiteradamente indicado no presente trabalho, diferentemente do intelectualismo husserliano e do desvelamento heideggeriano, a reflexão da Defensoria Pública em Levinas certamente deve estar situada nessa antropologia singular em que ‘o homem levinasiano é um ‘homem-em-relação’ (SUSIN, 1984, pp. 33). E nisso, há que colocar essa

¹⁵⁷Retomando um pouco do que fora tratado no capítulo primeiro, o cerne da crítica à intersubjetividade em Heidegger é que o rascunho da intersubjetividade não ultrapassa, na verdade, do patamar instrumental no projeto da dinâmica da vida autêntica/inautêntica do *Dasein*. O Outro, sobretudo enquanto *Dasein-com* (*Mitdasein*), não se livra das amarras de uma finalidade ensimesmada de engajamento do ser-no-mundo, trazendo à tona as cores e as rememorações do ‘fantasma da intersubjetividade fenomenológica’. Nesse projeto do Ser, ‘que deve ser o meu enquanto Ser-aí’, não existe uma franca e incontestada entrada de outrem, não há uma defrontação por outrem enquanto outrem (PELIZZOLI, 2002b, p. 139). O outro, em Heidegger, não deixa de ocupar o espaço utilitário, delimitado e finito enquanto parte do quebra-cabeça do ser-no-mundo e ser-para-a-morte.

¹⁵⁸“Aqui se deve reforçar que, se ST não é um tratado de antropologia filosófica ou de ética, que almeja prescrever desde um dever-ser, ou não é algo como uma ‘antroponomia’, isto não interdita em nada o fato de que ali temos, no mínimo: uma concepção de subjetividade operando (no sentido do si mesmo); uma concepção da relação e papel do homem no mundo, pela compreensão sempre pressuposta; uma concepção de ‘alteridade’, cooptada pela diferença ontológica; e até uma ‘ética’ (originária) que se pode inferir em especial da interação autenticidade/ipseidade do *Dasein*. Além do mais, não pensamos que o *Dasein* seja um mero ‘constructo hermenêutico neutro’, mas trata-se da concretude do existir humano, e assim não indene às tradições e contextos e à ética, mas evoca consequências ético-sociais inevitáveis” (PELIZZOLI, 2002b, p. 133)

¹⁵⁹ “Ao colocar o problema da ontologia, em que Heidegger vê o essencial da sua obra, ele subordinou a verdade ôntica, aquela que se dirige ao outro, à questão ontológica que se coloca no seio do Mesmo, desse si-mesmo que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser. (...) No tempo original, ou no ser para a morte, condição de todo o ser, ela descobre o nada em que assenta, o que significa também que não se assenta em nada que não seja ela própria”; “..essa supremacia do Mesmo sobre o Outro parece-nos inteiramente mantida na filosofia de Heidegger” (LEVINAS, 1998a, p. 111 e 206).

atração da proposta levinasiana para dentro da Defensoria em dois caminhos paralelos que convergem no traumatismo do Outro: seja numa perspectiva à contramão da lógica cognoscitiva seja como refundação da arquitetura filosófica sobre o qual o Estado e as instituições estão fundados.

Busca-se, aqui, nesse momento da reflexão, repensar a Defensoria seja como instituição estatal, mas, também, a denúncia da própria forma de pensar impregnada na rotina de defensores e defensoras – que, enquanto inserida no paradigma moderno racionalista denunciado pelo filósofo franco-lituano, reduz o Outro como alter ego husserliano ou como empecilho a uma vida autêntica heideggeriana. Tais críticas no âmbito da ética institucional e do processo cognoscitivo das relações são duas perspectivas inseparáveis, emaranhadas em si, sob pena da transposição interdisciplinar incorrer num esvaziamento da radicalidade levinasiana em todo esse longo percurso até chegar ao Outro-vulnerável. Somente com esse grau de radicalidade de incidência do pensamento levinasiano é possível situar o Outro-vulnerável para além do horizonte de compreensão e de possibilidades cognitivas do fazer defensorial, afastando o trofismo negador da possibilidade da Diferença¹⁶⁰.

Numa visão retrospectiva do trabalho, é possível, agora, encontrar o desdobramento da apresentação da subjetividade em Levinas para indicar a própria limitação da criticidade do Eu e, daí, pacificar a inocuidade de qualquer compreensão da Defensoria que descanse na tranquilidade das certezas e das tematizações. Sem esse ponto de crítica na metafísica levinasiana, o absurdo egolátrico acaba por um imperar em um patamar de suficiência em que não há espaço para ao apelo, à sedução não-erótica do Outro-vulnerável. Na linguagem levinasiana, há uma satisfação primária baseada ainda na necessidade, mas que não avançou para o desejo, o *Désir*, que está para além de mim mesmo e da minha apropriação.

Dessa maneira, o esforço do presente trabalho é que, consciente dos riscos de traições epistêmicas no processo, sinalizar a nódoa projetiva na racionalidade impregnada no pensar e no fazer Defensorial. O que acaba por se tornar uma cenário exemplar de que “*las instituciones se especializan y mediante lógicas que se enroscan adquieren su propio centro de gravitación, su propia racionalidad*” (GARCIA, 1996, p. 235). Nesse cenário, tudo é tema, tudo é o Mesmo; tudo é, violentamente, Defensoria. Contudo, diante da arquitetura normativo-constitucional vigente, o que resta da Defensoria se somente restar ela própria enquanto projeção dos seus

¹⁶⁰“A Totalidade – da qual a Ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*) se constitui no canto de cisne filosófico – é o processo de incorporação sistemática e violenta do Outro ao Mesmo, é o trofismo espontâneo e negador da possibilidade da Diferença para além das diferenças interespecíficas e intergenéricas” (SOUZA, 2008, p. 57).

membros e membras? Qual práxis defensorial se concretiza quando construída sob uma racionalidade que não sai de si, que não vislumbra os limites da ontologia?

Diante desses questionamentos, o Outro enquanto Outro-vulnerável é o mestre¹⁶¹ que – com a pedagogia do exílio (COSTA, 2011, p. 154) – ensina a transcendência e, com o trauma e transbordamento da alteridade, traz a refundação da Defensoria já imergida numa ética institucional marcada por uma racionalidade ética: “A minha relação com os outros como meu próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, enquanto relações humanas, são baseadas no desinteressamento” (LEVINAS, 1974, pp. 247-248). Aqui é estabelecida a crise necessária. Situada a percepção e crítica da práxis defensorial sob categorias filosóficas levinasianas explanadas – como Infinito, Enigma, alteridade, metafenomenologia, *Sinnggebung* ética, Desejo e Olhar –, é possível se aproximar da possibilidade da impossibilidade na busca do Olhar do vulnerável. Um aproximar que se distância porque não toca, não tematiza, mas se faz em desencontro enquanto pensar além do pensar. Ou seja, um fazer defensorial consciente da própria limitação e da violência do agir consciente estatal.

É crível asseverar que a proposta para uma reflexão filosófica sobre a práxis defensorial está entremeada por uma crítica que, ao se aproximar do convite levinasiano, não alcança outro patamar, diante de sua radicalidade, senão de uma sincera refundação. Primeiramente, com a construção da subjetividade no âmbito da substituição, o Eu – e aqui assumindo uma capa contextualizada do Eu-membro – passa a ter a capacidade de assumir uma autocriticidade que não fora fundada na reflexividade, mas em um *Se*, que em sua passividade acusativa, permite o delineamento do Si já incumbido de uma responsabilidade que busca respeitar o sagrado do Outro – aqui enquanto Outro-vulnerável. Nota-se que, nesse quadro, os personagens do drama defensorial ganham uma cor ética, uma apresentação que está para além do pensar. Dessa maneira, necessariamente, rasgam os limites da razão autopoietica e egolátrica, porque já não bastam nos costumeiros, engessados e herméticos papéis jurídicos perpetuados.

Nota-se que chegar a esse ponto e delinear uma modificação meramente dogmática, limitando a alteridade a uma *chave hermenêutica*¹⁶² se mostra como um descompasso

¹⁶¹“Abordar o Outro no discurso é acolher a sua expressão, onde a todo o momento o Outro transborda a ideia que um pensamento levava consigo. É, portanto, receber do Outro para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas também significa ser ensinado” (LEVINAS, 1990, p. 43, tradução nossa).

¹⁶²Como sinalizado, o presente trabalho não adentra no contexto da filosofia do Direito, chegando à reflexão sobre a Defensoria pública através da aproximação da filosofia de Levinas no político-estatal. Não obstante isso, como exemplo do alerta de interpretações diversas sobre o filósofo franco lituano, na obra ‘A teoria da alteridade jurídica:

epistemológico a toda gradativa evolução feita no presente trabalho. A proposta levinasiana, como aqui compreendida e aplicada, deve alcançar o âmbito cognoscitivo pela sua marca metafenomenológica, atraindo a passividade do pensar para além do pensar, a proximidade inalcançável, o Enigma¹⁶³, o Infinito que traumatiza e revela o sagrado que faz o Outro-vulnerável não fazer número comigo.

Ademais, em tendo sido apresentado o drama do terceiro e o clamor pela justiça, nota-se que todo essa radicalidade não é esvaziada, mas, adentrando na dinâmica já explicada da comparação entre os incomparáveis (LEVINAS, 1974, pp. 201-202), aponta um convite para a práxis defensorial que impede o retorno ao cenário diagnosticado anterior. No âmbito institucional, e já inserido no drama do terceiro e do clamor pela justiça, a práxis defensorial já não pode permanecer numa realidade ensimesmada, cuja finalidade gravitaria numa existência institucional heideggeriana autêntica; pelo contrário, a aplicação da proposta levinasiana impõe o estabelecimento de uma gravitação solar da ansiedade pela justiça¹⁶⁴ como ponto de partida, de chegada e de sustentáculo contínuo para a Defensoria Pública. Destarte, a proposta levinasiana aqui apresentada alcança tanto a subjetividade de seus membros – que não podem ter um núcleo subjetivo fora de um contexto relacional – quanto a arquitetura da instituição, que obviamente não existe desprovida de qualquer elemento humano, mas, ainda assim, merece uma crítica ética distinta. Assim, o esforço que se assume é de, sob o crivo ético, ‘criticar a fundo a lógica de constituição e perpetuação de toda e qualquer instituição, em nome da ética’ (SOUZA, 2012, p. 88). Nesse aspecto, a obra ‘Justiça em seus Termos’ é central quanto à elevação de um discurso crítico que revele a ética institucional:

É necessário que se examine, nesse momento, a questão da relação entre a Ética e as instituições. Qual seria esta relação? Ora, segundo o que até aqui tem sido proposto, não poderia ser esta relação senão uma relação fundacional. Tal significa o seguinte: uma instituição que não tenha por base permitir a possibilidade real de relações eticamente saudáveis entre seus membros, é uma instituição vocacionada ao fracasso, ou à formalização violenta de suas estruturas (tantas vezes observável em instituições reais) que acabam por denunciar à contemporaneidade, pela violência que sujeita os indivíduos em nome de uma vaga generalidade ou formalidade, a sua desumanidade (...). Instituições que têm vida própria e que funcionam como grandes, imensas, máquinas anônimas, a bem da produção de riquezas ou da reprodução de

em busca do conceito de direito em Emmanuel Levinas’, toda a radicalidade e a altura da proposta levinasiana é horizontalizada para se compatibilizar com a compreensão de que ‘a alteridade, mais que um dos componentes do sistema proposto, se revelará como peça chave de sua hermenêutica’ e assevera ainda – em contrário ao que foi trabalhado, no segundo capítulo, quanto da impossibilidade de afirmar uma fenomenologia do Olhar (LEVINAS, 1979, p. 69) – que ‘o Rosto é o começo da inteligibilidade’ (CAMILLO, 2016, p. 67 e 98).

¹⁶³“Encontrar um homem é ser despertado por um enigma” (LEVINAS, 1998a, p. 151).

¹⁶⁴“Justiça é o objeto por excelência da ciência e da filosofia, porque é o conteúdo da própria humanidade, sem o qual a humanidade torna-se vazia. Como conceber a condição humana sem a ansiedade para a justiça? Há quem consiga pensar fora da ansiedade por justiça?” (SOUZA, 2012, p. 104).

poder, nas quais os indivíduos não passam de engrenagens substituíveis, de quantidades negligenciáveis, são instituições que nada têm a ver com a vocação humana, e, portanto, são instituições absolutamente antiéticas, meras expressões de violência social institucionalizada (...) (SOUZA, 2012, pp. 86-87).

A práxis defensorial na perspectiva levinasiana assume, sem rodeios, a incapacidade e a inocuidade da estrutura normativa e do aparato estatal diante do Infinito do Outro-vulnerável. Entretanto, não é um reconhecimento fadado a uma desistência infrutífera e uma desesperança imobilizadora – não há que se esquecer da responsabilidade perante o Outro. Como já citado, trata-se de autêntico desafio ético sem contexto, inadequação da razão, o trauma da borda abismal do não-explicável (SOUZA, 2022, p. 92). Responsabilidade esta já lida e construída dentro da conjuntura da refundação da subjetividade do Si que nasce, em substituição, do Outro. Assim, em vez da tranquilidade dogmática e da certeza solipsista do Eu-membro perdido na sua própria validação egolátrica, desenha-se um cenário de perturbação, inquietude e desassossego pela presença traumática do Outro-vulnerável – enquanto *énigme*, e não *phénomène* (CARVALHO, 2021, p. 294).

Assim, o esforço da reflexão é justamente de situar a incompatibilidade de contextualizar a relação do Eu-membro e Outro-vulnerável dentro da sufocadora dicotomia do saber ou do não-saber. Na conjuntura do *ensinamento*, relacionado à metafísica e ao Desejo¹⁶⁵ – e não ao conhecimento e nem ao *logos* -, há uma precedência à ontologia, situando toda a crítica e análise da práxis defensorial no contexto da *Sinnggebung* ética. Dessa maneira, “a questão verdadeira agora é sofrer ou não sofrer sua presença, responder ou não responder – em sentido ético – ao questionamento diacrônico, ou melhor, ao seu questionamento fora da sincronia dos tempos da organização intelectual-ontológica” (SOUZA, 2022, pp. 83-84).

Nesse esforço de aproximação de Levinas à práxis defensorial – em que, como se observa, quanto mais nos esforçamos para essa convergência, mais se chega a um distanciamento –, é salutar trazer um aspecto pontual dessa aplicação interdisciplinar da filosofia levinasiana. Como tratado no capítulo segundo, houve, na construção da ipseidade do Eu, esse distanciamento do gozo para a economia e, por sua vez, ao saber. Nesse percurso, Levinas explana sobre a mediação de *terceiro termo* ou *neutro* como forma de amortizar o choque diante da exterioridade (LEVINAS 1998a, p. 207); (LEVINAS, 1979, p. 42); (SUSIN, 1984, pp. 83-84). Nessa representação, ‘o representado é reduzido ao sentido, os entes a noemas, os diferentes são acomodados’ – ou seja, ‘estar presente na forma de representação é

¹⁶⁵“O infinito no finito, o mais no menos, que é realizado pela ideia do Infinito, é produzido como Desejo” (LEVINAS, 1990, p. 42, tradução nossa).

estar presente como posse, domesticado e à disposição, condensado e atrelado nos mecanismos do conhecimento' (SUSIN, 1984, p. 84). Com esse plano de fundo, e toda a problematização já trazida sobre o conhecimento e a crise gerada pelo Outro, no contexto defensorial, não se mostra uma traição conceitual sinalizar que a própria terminologia 'vulnerável', 'necessitado' ou 'assistido' é uma manifestação ontológica da neutralidade que potencializa essa tematização pelo Eu-membro.

Dentro da dinâmica da subjetividade que sustenta a modernidade e, portanto, da compreensão do Estado, há que se diagnosticar o esforço da Defensoria de sempre manter a ordem como tônica da sua relação com a vulnerabilidade do seu público. Entretanto, o mistério que o Outro-vulnerável é, em si, ambivalência e caos¹⁶⁶, e passa a ser compreendido como mero problema a ser resolvido por uma dinâmica gerencial. A multiplicidade é contraprodutiva, quebra a lógica atuarial. Na lógica institucional fordista, é necessário que se estabeleça um modo de produção de atendimento-classificação-solução que abarque, ainda que enquanto violência¹⁶⁷, a multiplicidade de vulneráveis sobrelevando a quantidade em detrimento da qualidade.

Prima-se, nessa conjuntura de uma instituição atrelada a um pragmatismo mesmificante, pela transformação das minorias e dos vulneráveis no neutro 'assistidos' ou, como diz o próprio termo constitucional, 'necessitados'. Tal processo de desumanização e de juridicização ocorre justamente para que a ambiguidade das necessidades e vulnerabilidades sejam desnudadas e, assim, caibam, à força, numa Defensoria *prêt-à-porter* cujo dimensionamento da eficácia constitucional é unicamente o quantitativo sem Olhar, sem Rosto (*faceless*)¹⁶⁸. Enquanto inserida no Estado moderno, e seus membros marcados pelo intelecto

¹⁶⁶“O outro da ordem não é uma outra ordem: sua única alternativa é o caos. O outro da ordem é o miasma do indeterminado e do imprevisível. O outro é a incerteza, essa fonte e arquétipo de todo medo. Os tropos do 'outro da ordem' são: a indefinibilidade, a incoerência, a incongruência, a incompatibilidade, a ilogicidade, a irracionalidade, a ambigüidade, a confusão, a incapacidade de decidir, a ambivalência” (BAUMAN, 1999, p. 14).

¹⁶⁷“A compreensão, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser. Neste sentido, ela não o invoca, apenas o nomeia. E, assim, comete a seu respeito uma violência e uma negação. Negação parcial que é violência. E esta parcialidade descreve-se no fato de que o ente, sem desaparecer, se encontra em meu poder” (LEVINAS, 1997, p. 30).

¹⁶⁸“An adequate conception of justice, therefore, involves more than a judgment between the conflicting rights of anonymous and faceless citizens. Justice must be rooted in the necessary responsibility of the face-to-face relation; it must include social, economic, and political institutions that attempt to address the needs of each person. Equality and universal justice must be realized without ignoring differences, and this means that the institutions of the political order must be held in check by the responsibility of a unique I to a unique Other – a responsibility that might call for something other than universality would demand. Thus even in the necessary administration of just laws and social institutions, the face-to-face relation, the ethical relation of responsibility has a primacy and priority that cannot be effaced” (HUGHES, 1998, p. 92).

moderno¹⁶⁹, a Defensoria Pública precisa diagnosticar a própria tendência para exterminar a ambivalência e os paradoxos:

El pensamiento jurídico está acostumbrado a ocultar sus paradojas, a desactivarlas haciendo que parezcan plausibles o, cuando no le queda más remedio, a desplazarlas a los márgenes . Caer en la paradoja parece un fracaso cuando se desearía poder dominarlo todo. Sin embargo Levinas se entrega apasionadamente a las paradojas, las persigue y las exhibe clamorosamente, como si en cada una se escondiera un triunfo. Y cuanto más ásperas más reales, más verdaderas . Hace de las paradojas no imposibilidades sino puntos de articulación. No se trata de esquivarlas sino de saber mantenerse en ellas. La paradoja es así espacio privilegiado del pensamiento, encrucijada para una creatividad que se esfuerza por desplegarla, por apoderarse de la tensión que encierra. Lévinas lleva a descubrir que la justicia no es ninguna doctrina que aplicar, ningún valor que realizar, ningún principio originario del que derivar. La justicia es la paradoja (GARCÍA, 1996, pp. 239-240).

Como se observa, nessa redução da multiplicidade a uma categoria homogênea, tem-se um exemplo da tematização presente no saber-fazer defensorial, um noema sintomático para o logocentrismo diagnosticado. Nesse momento do trabalho, delinea-se, então, o contraste inconfundível que simboliza bem o esforço dessa reflexão como um todo: de um lado, a compreensão usual da relação sinalagmática, dialética e intelectual entre o *membro* e o *vulnerável* com suas violências, reduções e tematizações inevitáveis; do outro, a *proximidade* intransponível entre o Eu-membro e o Outro-vulnerável, não conformável a uma equação fenomenológica e nem reduzível enquanto objeto de uma práxis institucional. Nesse último caminho sinalizado, abre-se um convite para a assunção de um paradoxo insolúvel – porque não pode ser superado pelo *logos* e o saber racional¹⁷⁰ (FABRI, 1997, p. 163) – e que, mesmo assim, se arrasta por constrangimento e responsabilidade irresistível a caminho da loucura pela justiça (DERRIDA, 2018, p. 49).

A crise que é proposta nessa desconstrução levinasiana se revela como uma *epochè* ética que é submetida todo o fenômeno que a Defensoria, enquanto instituição, manifesta. Autêntico convite à *Sinngebung* ética levinasiana em que se assenta os limites e a insuficiência do saber diante do Enigma, do Infinito que há no Outro: aqui, enquanto, Outro-vulnerável não como redução, ou predicativo – já que não se adota vulnerável enquanto adjetivo vulnerável,

¹⁶⁹“A prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo que não poderia ser ou não fosse precisamente definido” (BAUMAN, 1999, p. 15).

¹⁷⁰“O meu esforço consiste em demonstrar que o saber é, na realidade, uma imanência e que não há ruptura do isolamento do ser no saber; que, por outro lado, na comunicação do saber nos encontramos ao lado de outrem, e não confrontados com ele, não na verticalidade do em frente dele. Mas estar em relação directa com outrem não é tematizar outrem e considerá-lo da mesma maneira como se considera um objecto conhecido, nem comunicar-lhe um conhecimento. Na realidade, o facto de ser é o que há de mais privado; a existência é a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência. O social está para além da ontologia” (LEVINAS, 2007, p. 43).

mas ideia substantiva, absoluta e infinita dentro da realidade metodológica deste trabalho –, mas como revelação do profetismo¹⁷¹ pela justiça nessa multiplicidade de minorias e vulneráveis cuja diferença resiste e *rexiste* (CASTRO, 2019, p. 14; CASTRO, 2017, n.p.) para além da identidade, para além do mesmo, submetendo e desafiando uma lógica *majoritária* pelo grito do *devoir revolucionário*¹⁷².

Sobre esse atrevimento da inclusão do Outro-vulnerável enquanto concretude da alteridade dentro da quadriade bíblica, é salutar a lembrança do seguinte trecho da obra *O homem messiânico*:

Levinas se refere à quatriade como ‘exemplo’, sem querer esgotar-lhe toda a profundidade – que em coerência com seu pensamento seria impossível – e cremos por isso que se poderia pensar outras situações que se juntam à mesma condição de fundo: o doente, o fraco e o ignorante, o homem sem cultura e sem fama, o perseguido e o prisioneiro, o homem sem capacidades e sem beleza, sem ‘dotes’, o homem ‘perdido’ em relação ao mundo e a si mesmo (SUSIN, 1984, p. 201).

Do longo caminho reflexivo, como se observa numa acentuação no presente capítulo, seria um descompasso que a escrita do trabalho não passasse a se vestir de uma tônica mais firme, contundente, como tentativa de tradução do profetismo levinasiano. Aproximar-se do pensamento levinasiano é ser afetado pelo pensar além do pensar. Exige, portanto, uma postura que já não se coaduna com a neutralidade porque, em sua mornidão intelectual-ideológica, é manifestação de uma racionalidade que se mantém alérgica ao Outro. Para não incorrer na ataraxia perante o sofrimento do pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro e na indolência ao

¹⁷¹“Podemos chamar profetismo a esta inversão em que a percepção da ordem coincide com o sentido dessa ordem dado por aquele que a obedece. E assim o profetismo seria a própria psique da alma: o Outro no Mesmo; e toda a espiritualidade do homem - profética. (...) É no profetismo que o Infinito escapa à objetivação da tematização e do diálogo (...)” (LEVINAS, 1974, p. 190-191, tradução nossa). “A inteligibilidade, para Levinas, não significa em primeiro lugar a correlação à inteligência ou um conteúdo de consciência. Inteligibilidade pode ter um nível mais profundo como reconhecimento do sentido num discurso profético que não é demonstração ou tematização, mas orientação a uma significância que vem desde além da imanência. Seria uma inteligência ético-transcendental” (SUSIN, 1984, p. 399). Ainda sobre profetismo em Levinas, entre outros, *vide*: (LEVINAS, 2007, p. 95); (CHALIER, 1993, pp. 145-150); (SEBBAH, 2009, p. 161); (SUSIN, 1984, 396 e ss.);

¹⁷²“A Maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o inverso; ela supõe o metro padrão, e não o inverso. Mas por outro lado, a Maioria, na medida em que é analiticamente compreendida pelo metro padrão, nunca é alguém, ela é sempre ninguém...” (CASTRO, 2019, p. 16); “Toda a questão gira em torno do fator majoritário. (...) Ele supõe um estado de poder ou de dominação, e não o contrário. (...) A maioria não designa uma quantidade maior, mas, antes de tudo, o padrão em relação ao qual as outras quantidades, sejam elas quais forem, serão consideradas menores. (...) Minoria designa, primeiro, um estado de fato, isto é, a situação de um grupo que, seja qual for o seu número, está excluído da maioria, ou está incluído, mas como uma fração subordinada em relação a um padrão de medida que estabelece a lei e fixa a maioria. Pode-se dizer, neste sentido, que as mulheres, as crianças, o Sul, o terceiro mundo etc. são ainda minorias, por mais numerosos que sejam. Esse é um primeiro sentido do termo. Mas há, imediatamente, um segundo sentido: minoria não designa mais um estado de fato, mas um *devoir* no qual a pessoa se engaja. *Devoir* minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse *devoir*, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria” (DELEUZE, 2010, pp. 35-37).

clamor pela justiça do terceiro, é imperioso o retesamento da corda argumentativa. Se assim não fosse a linha argumentativa adotada, o encaminhamento final desse trabalho incorreria na tentação autorreferente¹⁷³, como mera inflação narcísica. Tal desvio finalizaria o trabalho numa conclusão enquanto escrita indecente, da construção postiça, da “angústia do menino leve demais para morrer na ponta da corda dos carrascos, pesado demais para viver pelo seu próprio peso ontológico do qual a ética está ausente” (SOUZA, 2013, p. 226).

Dessa maneira, o cenário da revelação do Olhar do Outro-vulnerável ao Eu-membro é outro senão o profetismo pelo *fim* peremptório da Defensoria. Negativamente, o *fim* sinaliza o esvaziamento da Defensoria quando, num movimento reflexivo, olha para si, como um espelho narcísico do sistema de justiça. Um fim que se traduz num monólogo institucional¹⁷⁴. Concretiza uma parcimônia como mais um *guarda kafkiano na porta da lei*, que fala, usa palavras e nada diz porque é uma linguagem que não leva à justiça. A presença do Outro-vulnerável é uma revelação que implica numa queixa que traz luz sobre falsas imagens de justiça que, esculpidas imagetivamente na ontologia totalizante, nada correspondem ao drama concreto dos necessitados. São imagens sem faces, sem o Olhar do Outro-vulnerável, construídas como mera projeção de uma inteligibilidade solipsista que insiste em resolver ambivalências. A aproximação-distante ao Outro-vulnerável acusa e sentencia as violências perpetradas por uma racionalidade que insiste em objetificar o drama da justiça como um problema a ser eliminado, e não como um aceno, um convite à religião¹⁷⁵.

Em outra perspectiva, positivamente, o Olhar do Outro-vulnerável se revela como o *fim* enquanto um *telos* que perseguido escapa à racionalidade alérgica ao diferente, ao legalismo normativo da homogeneização, à *legal ontology* que combate às ambivalências; mas que, na crise gerada, impõe a desentronização da mesmidade e a quebra do ciclo autopoiético de uma instituição e de seus membros ensimesmados. Um *fim* que exige um movimento centrífugo

¹⁷³“...do pensamento enquanto estranhamento de sua tentação auto-referente (estranhamento que surge por seu atrito, exatamente, com a diferença) se determinam desde o pulsar original do próprio pensamento que não repousa, que não pode repousar sem aniquilar a si mesmo transformando-se em razão opaca cuja crítica é a tarefa por excelência do filosofar” (SOUZA, 2012, pp. 106-107).

¹⁷⁴A Defensoria quando se perde num monólogo institucional solipsista impede o discurso e a abertura do Outro. Não sai de Si. E esse tirar a palavra, não ouvir o Outro-vulnerável é a pura negação da dignidade do reconhecimento do diferente: “Para Levinas, o homem é homem quando fala, é na medida em que fala. É a palavra que torna o homem capaz de ser vivente, na qualidade de homem. Assim, tirar a palavra e não ouvir o homem, é ferir os direitos humanos, é anular o homem em sua dignidade de reconhecimento como pessoa, é negar seu rosto. A relação ética, o frente a frente, se legitima no discurso comunicativo e não no discurso estratégico-instrumental. Há o discurso próprio da responsabilidade sem desviar-se da univocidade original da expressão. É a comunicação sem estratégia segunda – ou seja, sem outro interesse que ela própria – que é o caráter racional da relação ética e da linguagem. O discurso é a ruptura com o solipsismo, é o começo da linguagem” (COSTA, 2011, p. 77-78).

¹⁷⁵“Propomos chamar de religião o elo que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade” (LEVINAS, 1990, p. 30, tradução nossa).

atraindo o Eu-membro e Eu-membra para a insegurança, a incompletude¹⁷⁶ e o enigma que não cabe na apoditicidade do Eu e nem podem ser instrumentalizados nos limites de uma vida autêntica heideggeriana. Assim, trata-se de genuína *profanação* da cultura institucional em que o reconhecimento do Outro-vulnerável está para além do conhecimento, no incômodo e trauma do pensar mais que pensar sobre o Eu-membro. Portanto, numa ambiguidade que foge à tematização, o Olhar do Outro-vulnerável é o *fim* da Defensoria, mas que – sem se reduzir a nenhum tema – também é seu começo¹⁷⁷.

¹⁷⁶“O fomento de novas práticas simbólicas, de produção de sentidos compartilhados, depende desse descolamento para abertura de maneiras singulares de subjetividades de resgate da relação e abertura para o Outro; que resgate, do mesmo modo, sua relação com o tempo, produzindo novas relações. Essa perspectiva distancia-se de uma espécie de racionalidade exclusivamente cientificista ou instrumental. Torna-se uma exigência oxigenar a reflexão com outros modos de produção de saberes, outros modos de interação no social, reivindicando uma razão sensível e aberta, reivindicando outras visões e cosmovisões compatíveis com um novo horizonte que está emergindo. Trata-se de um horizonte que possa dialogar mais com a ideia de incompletude e de um refazer-se a todo instante, reconhecendo como desejo central a garantia das condições de possibilidades de preservação da vida” (VERAS, 2023, p. 91).

¹⁷⁷“...o ‘Outro’ é por nós compreendido como aquele que chega de fora, fora do âmbito do meu poder intelectual, de minha inteligência que vê e avalia o mundo. O Outro rompe com a segurança de meu mundo, ele chega sempre inesperadamente, dá-se em sua presença não prevista, sem que eu possa, sem mais anular essa presença e seu sentido. Se o pensamento funciona normalmente em termos de sínteses, ou seja, pelo processo de redução do Outro ao Mesmo através das classificações que fazemos constantemente, esta lógica é aqui rompida, porque o pensar, o Eu que pensa, encontrou alguém, alguém que pode dizer ‘não’ ao meu ‘sim’, alguém que se nega a algum tipo de explicação de sua existência, de sua presença, por alguma via lógica ou classificatória. No fundo, permanece este Outro em si, e, não obstante, está suficientemente próximo de mim para me obrigar a perceber sua existência como absolutamente real” (SOUZA, 2012, p.140).

CONCLUSÃO

A caminhada intelectual realizada nesse trabalho, em nenhum momento assumiu um intento exaustivo quanto ao pensamento de Levinas. Não somente pelas dimensões e objetivos dessa reflexão, mas, sobretudo, pela infindável envergadura da radicalidade e desdobramentos das provocações levinasianas. Assim, é sábio concordar com François David-Sebbah de que não existe ‘até o fim’ numa leitura fiel de Levinas (SEBBAH, 2009, p. 95). Uma sincera fulguração da radicalidade, do Infinito e o intraduzível mistério do Outro é indicativo de como o aprendizado da filosofia de Levinas é uma constância de inconstância; a cada relance, tem-se renovado seu frescor nesse desejo de evadir-se para além do ser.

Assim, consciente do desafio de aproximar a ética levinasiana da práxis defensorial, fez-se a necessidade de que a distância entre esses pontos conceituais não fosse vinculado por meio de uma reta; mas, sim, curvas e elipses que, em um esforço interdisciplinar, não se esquivasse da tensão intermitente entre o Dito e o Dizer. Contudo, sem buscar um alibi para qualquer açodamento acadêmico, é possível encontrar um acalento na tentativa de aceitar o convite de não ser um discípulo epigônico de Levinas (SEBBAH, 2009, p. 238).

Para além do intento da formal perscrutação acadêmica, a escrita desse trabalho está entrelaçada em uma nomeação da angústia de quem, mesmo antes de conhecer as categorias levinasianas, já teria sido traumatizado pela presença do Outro-vulnerável. Buscou-se, então, traduzir a incompreensão da busca pelo Rosto que – se encetada no logocentrismo, na dinâmica do ser, na ontologia – implica necessariamente em violência, em mesmidade e em totalidade.

Dessa maneira, a alteridade levinasiana como fundamento para a práxis defensorial é a assunção de um chamado paradoxal para vislumbrar a *santidade* do humano e, ao mesmo tempo, *profanar* () este órgão do sistema justiça diagnosticando a tendência à egolatria e a mesmidade – presente no ensimesmamento da Defensoria quando do alijamento dos vulneráveis e das minorias. Contudo, correspondendo a ambiguidade e a torção contínua da escrita de Levinas, há de se imprimir que esse acolhimento filosófico no pensamento defensorial não é acolhimento para a comodidade, mas, sobretudo, para o incômodo, para a crise, para a inconveniente eco do mandamento ético do “*não me deixe morrer sozinho*”.

Em não havendo na filosofia de Levinas ‘terra prometida’ (SEBBAH, 2009, p. 230), a reflexão impõe para a Defensoria Pública um nomadismo ético-crítico que não se satisfaz com respostas e nem com a dogmática. Persiste-se, assim, um tateamento angustiante pela justiça e

pela *revelação* do Infinito no Rosto do Outro-Vulnerável¹⁷⁸. Sincero convite para o lugar da responsabilidade pelo Outro-vulnerável – que “é o lugar onde se situa o não-lugar da subjetividade e onde se perde o privilégio da pergunta: onde?” (LEVINAS, 1974, pp. 12-13, tradução nossa).

Desse modo, esse breve percurso junto de Levinas, em uma tentativa de aproximação com o a práxis defensorial, não se inclina, em seu fim, a trazer uma resposta definitiva. Caso assim fosse feito, seria uma negação, uma genuína traição à ambiguidade e à radicalidade levinasiana. Trazer vestígios e vultos do Infinito, do Outro, traumatizar o Eu-membro como o Olhar do Outro-vulnerável exprime uma tradução dessa ética da perseguição, de responsabilidade numa loucura pela justiça no papel defensorial. Porém, trata-se, na realidade, de um papel que – mesmo que desconstruído, submetido à crise que o Outro-vulnerável impõe – não deve se arvorar numa arquitetura cognoscitiva estanque e estabilizada. O que se impõe é a paradoxal noção de uma Defensoria em crise, constante crise. Enquanto instituição, inserida no poder e contra-poder (CARVALHO, 2017, pp. 21-24), não há como passar indene do acossamento ético que o Outro-vulnerável demanda, convoca e traumatiza.

Mesmo com a redução do intraduzível ao Dito estatal, ao político-jurídico, às leis, às normas, ao terceiro que clama por justiça, começar a refletir a práxis defensorial é incidir num infundável recomeço. Sob uma desconfiança levinasiana, há de se estabelecer uma postura vigilante. Busca-se que a tentação da tentação logocêntrica, tendente à mesmidade e à totalização, não torne a atuação defensorial pelo Outro-vulnerável, em vez de um ‘eis-me aqui’ em resposta ao clamor da viúva, do pobre e do estrangeiro, seja engessado e encastelado como mais um silenciamento no sistema de justiça. Dessa maneira, trazer a ética levinasiana para a práxis defensorial não tem o intento de produzir respostas, mas, sim, de abrir os ouvidos moucos institucionais para a voz que deve nortear a Defensoria: a voz do Outro, do Outro-vulnerável.

A ética da alteridade, na proposta levinasiana, é um convite constrangedor para a Defensoria caminhar – ainda que em insuperável atraso¹⁷⁹ – em um horizonte de desconstrução com o fim de questionar os próprios horizontes estabelecidos pelo solipsismo. É preciso, assim, desdizer a práxis defensorial a partir do Outro-vulnerável até que se torne o fazer defensorial um instante ético. Pois a cultura institucional da razão imanentista não consegue sair de si mesmo senão para uma projeção de si mesmo. A Defensoria em prol do Outro-vulnerável pode,

¹⁷⁸“O Outro não pode ser contido por mim, seja qual for a extensão dos meus pensamentos. O Outro é impensável, Infinito e reconhecido como tal. Esse reconhecimento não se repete novamente como pensamento, mas como moralidade” (LEVINAS, 1990, p. 256).

¹⁷⁹“Ao me aproximar do Outro, estou sempre atrasado para a hora do ‘encontro’” (LEVINAS, 1974, p. 235, tradução nossa).

de maneira perigosa e ensimesmada, ser construída com cores e propaganda de pluralidade e de diferença. Contudo, sem a racionalidade ética, acaba por se restringir a uma retórica de direitos humanos (CARVALHO, 2021, p. 347), ou no dizer de Luiz Warat, uma piada (WARAT, 2010, p. 118). Nesse cenário, o Outro-vulnerável pode ser apreendido – como caminhos que já destrinchados não levam para fora de si – como mero *alter ego* husserliano ou trilha para a vida autêntica heideggeriana.

De toda reflexão, é necessário, dentre outros aspectos, é que se assente, no *ethos* defensorial, que é preciso um debruçamento sobre a forma de pensar, sobre a racionalidade, para, numa crítica levinasiana, vislumbrar o pensar para além do pensar. Dessa maneira, a construção de uma racionalidade ética passa a ser um filtro que, imbuído da responsabilidade obsessiva e limitada pela comparação dos incomparáveis, traduz uma inquietação insilenciável que afasta qualquer conforto e satisfação com a concretização dos direitos fundamentais. Há que se iniciar a desnaturalização de uma Defensoria Pública – enquanto mais uma instituição estatal – que promove despersonalização e apagamento das singularidades. Ou seja, há a construção na figura do vulnerável enquanto um neutro destituído da sua alteridade.

Então, o fenômeno que aqui também se diagnostica é o da massificação do Outro-vulnerável enquanto um vulnerável genérico, esvaziamento do Outro em um outro que se reduz a uma diferença indiferente: apenas um não-Eu a quem instrumentalizo na realização da minha vida autêntica como Eu-membro. Nesse aspecto, o Outro-vulnerável, enquanto cidadão sem rosto que busca as instituições e a Defensoria, acaba por se reduzir a uma engrenagem para que a máquina da justiça ande e cumpra sua finalidade ensimesmada. Enquanto aguarda próximo a porta da lei, o Outro-vulnerável é despido da sua singularidade e é imposto a um violento processo de massificação¹⁸⁰.

Para não permanecer nesse cenário totalizante, é preciso que haja um profetismo¹⁸¹ em prol do trauma da alteridade em uma instituição ainda mergulhada na racionalidade jurídica do Mesmo, da lógica solipsista-heideggeriana em prol de uma autenticidade do Eu-membro e Eu-membra. Contudo, não há como a Defensoria Pública ocupar o papel de contra-poder, de ser profeta pelo clamor da justiça do pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro perante o Estado-juiz, sem antes erguer a voz contra o império do Mesmo dentro das próprias paredes e portas institucionais. Antes de levar a pluralidade e a diferença do Outro-vulnerável às outras

¹⁸⁰“a multiplicidade só é perceptível quando as singularidades a constituem, ou seja, quando a qualidade, ou seja, a singularidade de cada constituinte não se confunde com a singularidade de nenhum outro. Caso contrário, não temos multiplicidade, mas massa: indiferenciação quantitativa de constituintes, homogeneização dos diferentes, con-fusão dos múltiplos numa unidade violenta: totalização” (SOUZA, 2012, p. 76).

¹⁸¹“Devendo manter-se a tensão entre o sopro profético e as instituições políticas...” (CHALIER, 1993, p. 185).

dimensões do Estado, é preciso que a Defensoria seja, primeiro, acolhimento e hospitalidade¹⁸² ao Outro-vulnerável. Fora disso, somente restaria mais um raso discurso de tolerância¹⁸³.

Aproximando já dos últimos passos da reflexão, é possível, então, compreender, numa fotografia ampla de todo esforço, que se buscou delinear que a práxis defensorial é uma questão ética e, como tal, deve ser problematizada. Como bem-sinalizado na obra *Justiça em seus termos*, em sendo a ética a questão da condição humana, “então tudo aquilo que envolve a questão humana, tudo aquilo que se constitui nas circunstâncias onde o humano se entende como tal, tem interesse eminente para a ética” (SOUZA, 2012, p. 77). Assim, uma problematização filosófica da práxis defensorial não se satisfaria ao eco de respostas solipsistas da dogmática jurídica, mas exigiu pôr em questão a própria inteligibilidade da realidade no recorte Defensorial. E, nessa trilha, a revelação da responsabilidade e da impossibilidade de neutralidade implica a manifestação da responsabilidade de julgar. Pois o pedir justiça é ser enviado à responsabilidade e “inclusive à responsabilidade de julgar, julgar a história e a estruturas e instituições, como desempenho da responsabilidade pelo Outro” (SUSIN, 1984, p. 305). Logo, tem-se, assim, a presente reflexão como disposição à necessidade de agir enquanto instante ético, instante da resposta (BENSUSSAN, 2019, p. 42).

Ao fim, todo esforço intelectual do presente trabalho pode ser sintetizado na impossibilidade da tradução da angústia da práxis defensorial por uma racionalidade egolátrica moderna. É um *Desir* situado no pensar além do pensar, na possibilidade da impossibilidade. Assim, sob os auspícios da filosofia levinasiana, é preciso chegar na (in)compreensão de que o Vulnerável não cabe na ideia de vulnerável. E, diante do trauma e do enigma do *Olhar*, questionar sempre o que a Defensoria Pública pode balbuciar diante do convite ético ‘*não me deixe morrer*’.

¹⁸²“(…) Totalidade e Infinito nos lega um imenso tratado sobre a hospitalidade. (...) a hospitalidade torna-se o próprio nome daquilo que abre ao rosto, daquilo que mais precisamente o ‘acolhe’. O rosto sempre se dá a um acolhimento e o acolhimento acolhe apenas um rosto, este rosto que deveria ser nosso tema hoje, mas sabemos, no entanto, lendo Levinas, que ele deve escapar a toda tematização. Ora essa irredutibilidade ao tema, aquilo que excede a formalização ou a descrição tematizantes, é precisamente o que o rosto tem em comum com a hospitalidade” (DERRIDA, 2015, p. 39).

¹⁸³Sobre a insuficiência da categoria da tolerância, entre outros, *vide*: [PEREIRA, Gustavo de Lima. A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade. Porto Alegre: Ed UniRitter, 2011]; [GUTIERREZ, Luis Alberto Méndez. A hospitalidade incondicional ao migrante: a superação da tolerância para uma ética da hospitalidade no pensamento de Derrida e de Levinas. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2022. E-book].

REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ALFORD, C. Fred. **Levinas and Political Theory**. *Political Theory*, v. 32, n° 2, p. 146-171, 2004. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0090591703254977>. Acesso em 18 de setembro de 2024.

ALVES, Marcos Alexandre. **A gênese da intuição do outro e a formação da comunidade transcendental: a questão da intersubjetividade em Husserl**. *Aufklärung: revista de filosofia*, [S. l.], v. 7, n. 3, p. p.21–32, 2020. DOI: 10.18012/arf.v7i3.53823. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/53823>. Acesso em: 24 abr. 2024.

BARROS, Manoel de. **Ensaaios fotográficos**. Biblioteca Manoel de Barros [coleção]. São Paulo: Leya, 2013.

BARROS, Manoel de. **Matéria de poesia**. Biblioteca Manoel de Barros [coleção]. São Paulo: Leya, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BELLO, Angela Ales. **Introdução à fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BENSUSSAN, Gérard. **Humanismo, materialismo e política em Levinas**. *Revista Ética e Filosofia Política*. V. I, n. XXII, junho de 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27440/18860>. Acesso em 16 de agosto de 2024.

BRASIL. **[Constituição (1988)]**. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 2024. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 28 de setembro de 2024.

CADENA, Nathalie Barbosa de la. **A importância da intersubjetividade para Husserl**. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.1-117 abr./set.2015. Disponível em: https://sfjp.ifcs.ufjf.br/revista/downloads/a_importancia_da_intersubjetividade.pdf. Acesso em: 24 de abril de 2024.

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti. **A teoria da alteridade jurídica: em busca do conceito de Direito em Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2016.

CARRARA, Ozanan Carrara. **Levinas: do sujeito ético ao sujeito político: elementos para pensar a política outramente**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2010.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. **Outramente: o direito interpelado pelo rosto do Outro**. Belo Horizonte/São Paulo: D'Plácido, 2021.

CARVALHO, Felipe Rodolfo de. **Outramente: o direito interpelado pelo rosto do Outro**. Belo Horizonte/São Paulo: D'Plácido, 2021.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

CASSERES, Livia. **Defensoria Pública e o encontro com a própria sombra**: não veio do céu, nem das mãos de Isabel. Carta Capital. 28 de maio de 2022. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/zumbido-justica-antirracista/defensoria-publica-e-o-encontro-com-a-propria-sombra-nao-veio-do-ceu-nem-das-maos-de-isabel/>. Acesso em 18 de setembro de 2024.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Brasil, país do futuro do pretérito**. Série Pandemia. São Paulo: n-1 edições, maio de 2019. Disponível em: <https://n-1edicoes.myportfolio.com/brasil-pais-do-futuro-do-preterito>. Acesso em: 16 de outubro de 2023.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. **O problema da empatia na fenomenologia da intersubjetividade de Husserl**. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 68, n. 1, p. e44596, 2023. DOI: 10.15448/1984-6746.2023.1.44596. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/44596>. Acesso em: 24 abr. 2024>.

CHALIER, Catherine. Levinas – **A utopia do humano**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COSTA, José André da. **Ética e política em Levinas**: um estudo sobre alteridade, responsabilidade e justiça no contexto geopolítico contemporâneo. 2011. 207 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2868>. Acesso em 19 de setembro de 2024.

CRITCHLEY, Simon. **Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to them**. Political Theory, v. 32, n° 2, p. 172-185, 2004. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0090591703261771>. Acesso em 18 de setembro de 2024.

DELEUZE, Gilles. **Sobre o teatro: um manifesto de menos – o esgotado**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

DEPRAZ, Natalie. **Compreender Husserl**. 3ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei: o fundamento místico da autoridade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DUSSEL Enrique. 'The Politics' by Levinas: Toward a 'Critical' political philosophy. In: HOROWITZ, Asher; HOROWITZ, Gad. **Difficult justice: Levinas, ethics and politics**. Toronto: University of Toronto, 2006.

ERICKSEN, Lauro. **Verdade, desvelamento e ser-com: o entendimento compartilhado do dasein**. Griot: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 44–59, 2017. DOI: 10.31977/griof.v15i1.752. Disponível em: <https://periodicos.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/752>. Acesso em: 2 abr. 2024.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. Porto Alegre: L&PM, 2021.

GALVÃO, Artur Emanuel Ilharco. **Justiça e Estado: Reflexões sobre Hobbes, Levinas e Rawls**. Revista Portuguesa de Filosofia, n° 53, 1997, p. 583-595.

GARCÍA, Jesús Ignacio Martínez. **La justicia paradójica de Emmanuel Levinas**. Anuário de Filosofia de Derecho XIII, 1996, p. 221-240. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142366.pdf>. Acesso em 24 de setembro de 2024.

GORNER, Paul. **Ser e tempo: uma chave de leitura**. Trad. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018. (confirmar páginas antes de citar) – tem a versão em inglês em pdf (*Heidegger's Being And Time An Introduction*).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Cartilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. trad. trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Marins Fontes, 2003.

HOROWITZ, Asher; HOROWITZ, Gad. **Difficult justice: Levinas, ethics and politics**. Toronto: University of Toronto, 2006.

HUGHES, Cheryl. L. **The primacy of ethics: Hobbes and Levinas**. Continental Philosophy Review. v. 31, p. 79–94, 1998. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1010089805428>. Acesso em: 17 de agosto de 2024.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia: cinco lições**. Trad. Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.

HUSSERL, Edmund. **Invitación a la fenomenología**. Trad. Antonio Zirion, Peter Baarder e Elsa Tabernic. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I**. Trad. Pedro M.S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JAPPE, Anselm. **A sociedade autofágica: capitalismo, desmesura e a destruição**. São Paulo: Elefante, 2021.

LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Le Livre de Poche, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. 2ª ed. Paris: Vrin, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Trad. Antonio Pintor Ramos. Cuarta edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimos a Existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1998a.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Quatrième édition corrigée*. Paris: Vrin, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. e Coord. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. e Coord. Pergentino Stefano Pivatto. 5ª ed. 2ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Trad. João Gama. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Of God who comes to mind**. Tradução de Bettina Bergo. 2ªed. Stanford: Stanford University Press, 1998b.

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

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini: essai sur l'extériorité**. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. **Totatily and Infinity: an essay on exteriority**. Trad. Alphonso Lingis. Martinus Nijhoff Publishers: The Hague/Boston/London, 1979.

LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Trad. José Freire Colaço. Lisboa: Edições 70, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Violência do Rosto**. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LISPECTOR, Clarice. **A prisão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2020. E-book Kindle, n.p.

LYOTARD, Jean-François. **A Fenomenologia**. 1 ed. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: edições 70, 2008.

MOOR, Rudinei Cogo. **A superação do solipsismo a partir da 5ª Meditação cartesiana: uma interpretação ética**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012.

NASSAR, Raduan. **Lavoura arcaica**. 3ª ed. rev., pelo autor e reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. E-book Kindle, n.p.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A Intersubjetividade em Husserl e em Levinas**. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 41, n. 161, p. 47–55, 1996. DOI: 10.15448/1984-6746.1996.161.36034. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/36034>>. Acesso em: 24 abr. 2024.

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

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Levinas**. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 46, n. 2, p. 255-263, 2001. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35007>>. Acesso em: 18 mar>. 2024.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **O Eu e a Diferença: Husserl e Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b.

PEPERZAK, Adriaan. *To the Other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press, 1993.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. *De Outro Modo Que Ser: algumas observações quanto à tradução portuguesa de Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Intuitio, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 86–104, 2018. DOI: 10.15448/1983-4012.2018.1.25585. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuitio/article/view/25585>. Acesso em: 27 set. 2024.

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la redencion**. Trad. Miguel Garcia-Baró. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

RUSSEL, Bertrand. **História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

SANTOS, Magdiel Pacheco. **Por uma Defensoria (sempre)profanada**. Consultor Jurídico: Opinião, 15 de nov. de 2022, São Paulo. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2022-nov-15/magdiel-pacheco-defensoria-profanada/>. Acesso em 26 de setembro de 2024.

SEBBAH, François-David. **Levinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SEBBAH, François-David; CALIN, Rodolphe. **Le vocabulaire de Levinas**. Paris: Ellipses, 2002.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SOUZA, Ricardo Timm de; ULATE, E. J. B. *Ethics as a true revolution, another way to read Levinas or beyond*. Veritas (Porto Alegre), [S. l.], v. 63, n. 1, p. 72-86, 2018. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/28870>>. Acesso em: 7 maio. 2023.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento II: pequeno tratado de ética radical**. Caixas do Sul, RS: Educus, 2016.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. **O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2018.

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

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STONE, Matthew. **Levinas, ethics and law**. **Edinburgh**: Edinburgh University Press, 2016.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

TOURINHO, Carlos **Diógenes Côrtes**. **O transcendente e suas variações na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl**. *Prometheus - Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 5, n. 9, 2013, p. 27-41. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v5i9.782. Disponível em: <<https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/782>>. Acesso em: 21 mar. 2024.

VERAS, Mariana Rodrigues. **Alteridade no pensamento de Warat: um diálogo com Levinas**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023. Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/271alteridadenopensamento>. Acesso em 18 de dezembro de 2023.

WALDENFELS, Bernhard. **De Husserl a Derrida: introducción a la fenomenología**. **Barcelona: Paidós**, 1992.

WARAT, Luis Alberto. **Introdução geral ao Direito: volume I – Interpretação da lei; temas para uma reformulação**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

WERLE, Marco Aurélio. **A angústia, o nada e a morte em Heidegger**. *TRANS/Form/Ação: Revista de Filosofia da Unesp*, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848>>. Acesso em: 9 abr. 2024.

ZAHAVI, Dan. **Fenomenologia para iniciantes**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br