



Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Lévinas

Marcos Alexandre Alves

Centro Universitário Franciscano, Travessa Visconde de Uruguai, 25, 97045-500, Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil.
E-mail: maralexalves@gmail.com

RESUMO. O fio condutor deste estudo será o terceiro estágio do desenvolvimento intelectual de Lévinas, chamado período ético, desenvolvido, sobretudo, na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Mostraremos que a proposta filosófica de Lévinas consiste em uma tentativa de reconstrução da noção de subjetividade humana, perpassada por uma intriga ética entre o Mesmo e Outro, em que o Outro não se reduz ao Mesmo. Neste sentido, propomos uma resignificação da razão e do seu papel, a partir de um fundamento primeiro e anterior ao *Logos* grego que é Ética. A razão passa, então, de uma postura de apreensão e domínio (amor a sabedoria) para uma condição de acolhimento (sabedoria da paz/palavra), desfazendo, assim, a ideia que a capacidade de conhecer implica apreensão e posse de dados. Defenderemos, portanto, que a ética tem a função de resgatar o sentido da razão e da filosofia, através de uma nova maneira de situar a subjetividade como responsabilidade por Outrem e não como anulação ou simetria deste pelo Mesmo.

Palavras-chave: Lévinas, ética, subjetividade, paz, palavra.

Ethics as first philosophy: wisdom of peace/word in Lévinas

ABSTRACT. The thread of this study will be the third stage of intellectual development of Lévinas, the period called ethical, developed mainly in the work *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. We will show that Lévinas' philosophical proposal is an attempt to reconstruct the notion of human subjectivity, going through an ethical intrigue between the Same and Other, in which the Other is not reducible to the Same. Therefore, we propose a redefinition of reason and its role, from a prime fundament prior to the Greek *Logos* which is word (ethics). Reason then changes from an attitude of concern and domain (love of wisdom) into a condition for acceptance (the wisdom of peace / word), thereby undoing the idea that the ability to learn involves seizing and holding data. We therefore propose that ethics has the task of rescuing the sense of reason and philosophy, through a new way of situating subjectivity as responsibility for Others and not as a cancellation or symmetry of the Self.

Keywords: Lévinas, ethics, subjectivity, peace, word.

Introdução

O presente artigo tem como tema central analisar a concepção levinasiana da 'Ética como filosofia primeira: sabedoria da paz/palavra em Lévinas'. Este estudo está basicamente centrado na marcante obra de Lévinas de 1974, intitulada *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Outramente que ser ou além da essência)¹. A tese central deste livro gira em torno da busca de

consolidação da ética como filosofia primeira – sabedoria da paz/palavra – e mais originária que a própria ontologia – amor a sabedoria. Deste modo, Lévinas concebe a ética como um marco para realçar a relação humana como fundamentada no face a face humano, no rosto de outrem, fonte de todo o sentido e verdadeiramente original.

Em última análise, pretendemos, na esteira levinasiana, apresentar a ética como uma categoria que manifesta o humano, e que instaura um novo sentido para a subjetividade enquanto respondente ao apelo de outrem em sua alteridade, para assim constituir novas e melhores relações humanas – pacíficas e não redutoras. Ou seja, propomos uma discussão sobre o papel da ética no processo de reconstrução da subjetividade humana e, ao mesmo tempo, na reformulação da matriz do pensamento ocidental.

O fio condutor deste estudo será, sobretudo, o terceiro estágio do desenvolvimento intelectual de

¹ Acreditamos que o brilho desta obra se encontra na capacidade do autor em dialogar com a filosofia contemporânea e no discurso *autrement* (outramente) sobre o ser. Lévinas cria neologismos, reflete, analisa, critica e desconstrói a ontologia e suas formas de aprisionar o ser. Do mesmo modo, constrói uma nova concepção que, aos olhos de uma filosofia presa no esquematismo lógico, marca a filosofia contemporânea. A ideia que se pode ter ao ler *Autrement qu'être* é que o autor inverteu todo o caminho da descoberta da subjetividade, pondo o sujeito pelo avesso. O sujeito levinasiano invertido, necessita de outrem para se entender como sujeito. O eu não é uma totalidade em si mesmo, ele é um ser sem mundo, um existente sem tempo e sem repouso no conceito. A relação ética é o ponto de partida e de chegada da reflexão levinasiana. Pensar *autrement* é uma tarefa exigente e complicada. Exige o abandono do *mesmo* da condição de condutor da racionalidade; exige que o eu abandone o seu lugar privilegiado e se torne responsável, servidor, incapaz de matar ou de reduzir o outro num conceito. Toda complicação do pensar *outramente* está na condição de pensar outro modo de ser sujeito.

Emmanuel Lévinas – chamado período ético. Lévinas dedicou suas obras a observar as razões fundamentais das violências ao ser humano e aponta o aniquilamento da categoria da alteridade como a causa dos grandes totalitarismos do século passado. Por conseguinte, a sua proposta filosófica é uma reconstrução da noção de subjetividade humana, perpassada por uma intriga ética entre o eu e outro, em que o outro não se reduz ao eu. Nesta mesma perspectiva, Lévinas propõe uma ressignificação da razão e do seu papel, a partir de um fundamento primeiro e anterior ao *logos* grego que é ética. A razão passaria, então, de uma postura de apreensão e domínio (amor a sabedoria) para uma condição de acolhimento (sabedoria da paz/palavra), desfazendo, assim, o condicionamento da capacidade de conhecer como apreensão e posse de dados. A ética, portanto, teria a função de resgatar o sentido da razão e da filosofia, através de uma nova maneira de situar a subjetividade como abertura, acolhida e responsabilidade por outrem e não como anulação ou tentativa de simetria deste na mesmidade.

Este trabalho nasce da tentativa de responder as seguintes questões: em termos éticos, quais são as possibilidades, os limites e as implicações da pergunta pela subjetividade humana em Lévinas? Em outras palavras, se a ética por excelência diz respeito ao homem, cumpre em primeiro lugar colocar a questão do sentido do humano e sua subjetividade, em função do qual seria posteriormente posta em causa a ética? E como se tece no interior do terceiro estágio evolutivo do pensamento Lévinas a intriga ética, que se constitui como sabedoria do amor/paz e em que medida ela incide no campo da filosofia?

Basicamente, em termos de encaminhamentos, o estudo perseguirá os seguintes objetivos: demonstrar que a crítica e a desconstrução da ontologia (filosofia tradicional), é condição de possibilidade para a construção de uma nova racionalidade ética; apresentar como se processa a transformação semântica da palavra ética; identificar em consiste e qual a contribuição que a racionalidade ética pode dar para a filosofia, para o desenvolvimento e constituição de uma subjetividade responsável e acolhedora da alteridade; analisar a ética como amor sem concupiscência, ou seja, como se dá a constituição da subjetividade humana como responsabilidade pelo outro; analisar a ética como linguagem do amor/paz, isto é que a linguagem da responsabilidade se manifesta como proximidade, obsessão e substituição pelo outro; defender que, no contexto contemporâneo, cabe à filosofia deixar de lidar, apenas, com as questões relacionadas à gestão do conhecimento e formação de habilidades e competências lógico-formais, mas se ocupa também da ética –

com o sentido do humano; sustentar que a subjetividade ética é a encarnação da paz e da responsabilidade pelo outro; defender que a contribuição que a ética pode dar à filosofia é mostrar que o fundamento da racionalidade humana se constitui a partir da sabedoria da paz/palavra e não do amor a sabedoria.

A nova concepção ética proposta por Lévinas

A investigação da gênese da ética chega ao seu ápice quando, no terceiro período da produção filosófica levinasiana, o *topos* da intriga ética emerge de maneira viva e mais despida do que em todo o percurso anterior (COSTA, 2000). Por sua vez, o *topos* dessa intriga ou a sua linguagem profética atinge sua expressão acabada como ‘sabedoria do amor/paz’ em contraposição ao ‘amor à sabedoria’ (LÉVINAS, 2006, p. 191) da filosofia grega.

A palavra ética tem significado muito peculiar no pensamento levinasiano. Está associada à relação do rosto do outro, na qual a palavra alteridade é proclamada como sentido. Entretanto, pelo fato de que a ética tenha sido descrita por Lévinas, no âmbito das lições talmúdicas, como situação de proximidade, responsabilidade, substituição e de que a linguagem profética tenha emergido como a única capaz de dizer essa situação, coloca-se, agora, a exigência de precisar em termos filosóficos a definição e as consequências dessa ética, como filosofia primeira, no confronto com a denominada ética ocidental (LÉVINAS, 1998).

Algumas questões aparecem em função dessa necessidade. A ética não coincide com o conteúdo e o sentido que esse vocábulo recebeu na filosofia grega em que foi plasmada, e muito menos com a configuração da ética ocidental em suas diversas determinações históricas (SOUZA, 1999). As perguntas que surgem são as seguintes: o que permite, então, que o pensamento levinasiano possa utilizar a categoria ética para expressar o que nele vem nomeado como intriga da relação com o outro aquém do ser? O que o autoriza Lévinas a retirar a categoria ética do contexto em que foi plasmada para (re) contextualizá-la, a partir da situação e da linguagem éticas, sem que com isso ele possa ser acusado de desvirtuar o sentido original de ética?

Convém recordar que a possibilidade de responder a estas questões vem, sobretudo, do fato de que, por se tratar de uma afecção que estabelece uma intriga, a ética levinasiana difere, de fato, da pretensão da ética da filosofia grega. Esta última é pensada segundo a totalidade, o sistema, o ser. *A priori* a ética grega é avessa à assimetria, a não-reciprocidade e a uma concepção da subjetividade humana não ontologicamente consti-

tuída. Entretanto, a possibilidade de se utilizar, sem cair na arbitrariedade, esse vocabulário, filho da cultura grega, só se explica em função do método fenomenológico e da (re) apropriação da hermenêutica. É o contato, a aproximação, entre o eu e o rosto como uma relação sem relação, isto é, de uma relação que interrompe continuamente o pensamento da relação que viabiliza a construção de um outro edifício ético filosófico (SUSIN et al., 2003). Somente nessa perspectiva, a palavra ética vem restituída de sentido em relação àquilo que a filosofia grega velou por meio da ontologia. No pensamento levinasiano, a ética não é considerada mais uma 'colcha que vem recobrir a ontologia', mas aquilo que, de alguma maneira, é "mais ontológico que a ontologia, uma ênfase da ontologia. Ela é mais ontológica que a ontologia e mais sublime que a ontologia" (LÉVINAS, 1992, p. 143).

A ética grega, ao se auto-proclamar como discurso ou metalinguagem sobre o agir, dobrou-se à pretensão da ontologia de estabelecê-la como derivada ou ser considerada um de seus ramos. Assim, a própria ética reconhece que seu sentido vem de fora dela mesma, no ser. Outra significação que assumiu no Ocidente, foi tomá-la sempre referida à metafísica. Seu fundamento último encontrar-se-ia na transcendência (SEBBAH, 2009). O caminho da ética levinasiana é inverso. A afecção do 'eu' pelo 'outro' se estabelece como condição *sine qua non* do próprio sentido da palavra ética. É, portanto, no interior desta situação afecional, não fora ou para além dela, que se encontra a significação da ética. A crítica às tentativas da filosofia ocidental vem do fato de que, ao abstrair-se da situação ética, elas abandonam os andaimes da própria investigação filosófica para transcender ao ser e ao fundamento, e para referir-se ao agir como dever-ser. Diante da responsabilidade que nasce do contato com o rosto humano, enquanto ela é sem fundamento e sem *telos*, emerge a possibilidade de referir-se à ética como transcendência numa 'com-descendência' (LÉVINAS, 2005). O outro faz descer no cuidado à sua fome, dor e seu sofrimento. Por isso, a ética não é uma região do ser da qual se pode transcender teleologicamente pelo agir ao Bem².

Em suma, a ética do rosto, para além das formas da responsabilidade que implicam o sujeito, a consciência, a liberdade, a norma etc., é uma

responsabilidade que não se classifica segundo os parâmetros que a filosofia ocidental lhe dá. A responsabilidade não é um adjetivo do agir humano, mas é ela mesma que define quem é o ser humano. Entretanto, ela ordena e prescreve, sem, contudo, prescrever e sem obrigar, no sentido que esses termos assumiram no contexto da moral ocidental. A ética, paradoxalmente, diz respeito a uma,

[...] responsabilidade pelo próximo, pelo outro homem, pelo estrangeiro que, na ordem rigorosamente ontológica da coisa, de alguma coisa, da causalidade, do número e da causalidade, nada obriga (LÉVINAS, 2006, p. 49).

Esses pressupostos são imprescindíveis, para aproximar-se do modo como essa concepção de ética se configura a partir dos últimos escritos levinasianos. A transformação semântica da palavra ética delinea-se no confronto, que se estabelece entre o pensamento do filósofo e seus interlocutores. Somente assim, emerge as características da ética, em Lévinas, como ruptura com os significados das diversas configurações da ética ocidental (ética heterônoma, anti-eudemônica, da não reciprocidade, etc.). A partir dessas características, mostra-se como ocorre a superação da ética reduzida à metafísica, ou da metafísica reduzia à ética.

Portanto, o pensamento levinasiano não visa abandonar a ética em nome da espontaneidade da vontade de poder, como forma de ruptura com a hipocrisia da moral. A gênese da palavra ética é indissociável do que se denomina 'humanismo do outro homem' (LÉVINAS, 1972). Ademais, distancia-se também da perspectiva clássica que considera a ética como *ethos*, ou hábito, ou segunda natureza, bem como da perspectiva heideggeriana que considera a ética morada ou lugar da habitação do homem.

Nesse percurso, trata-se de apresentar a repercussão da desconstrução levinasiana sobre os próprios conteúdos das categorias éticas, utilizadas pela ética grega. A partir desse movimento, delinea-se outra compreensão da ação humana paradoxalmente realizada como 'in-felicidade' ou como *shalon*³. Levinas designa por 'in-felicidade' ou *shalon* a felicidade colocada dentro (in) do eu pela bondade do rosto. Por outro lado, para Lévinas a paz (*shalon*) é o significado da

²A melhor maneira que Levinas encontrou para expressar o antagonismo experimentado entre a filosofia grega e a sabedoria judaica, aparece nos inúmeros adjetivos que ele reúne em torno de cada uma dessas tradições. O que o move a tipologizá-las aparece em função das evidências da contradição da ideia de escatologia ou da teleologia sobre a qual se baseia a filosofia ocidental. Esta filosofia é, segundo Levinas, a filosofia da felicidade concretizada na história do ocidente como poder, violência, dominação, racismo, guerra, redução do outro ao mesmo, egoísmo, mal do retorno. Portanto, visa o *bem do mesmo* cujo modelo é o finalismo aristotélico opondo-se à filosofia platônica da ideia de Bem (LÉVINAS, 2007).

³Lévinas, ao trata da questão da ética tradicional como felicidade do mesmo, propõe a moral dos profetas porque ela se afirma como a paz, justiça, amor e responsabilidade, obra sem remuneração ou liturgia na qual Deus vem à ideia no desejo do outro (LÉVINAS, 1992). *Shalon* é mais antiga que a *eudemonia*! É graças à determinação de propor a ética profética como efetiva saída da ética *eudemônica*, que o filósofo procurará inverter os termos das teses metafísicas e pós-metafísicas modernas. Nelas se afirma a superioridade do ser em relação ao ente, ou da ontologia em relação à metafísica como responsabilidade. Neste sentido, o autor opta por uma tradição que pode ser considerada tão antiga quanto a da ontologia ocidental. Portanto, somente a partir desse caminho, que se opõe ao caminho da filosofia da imanência e no qual se concretiza a aspiração ao absolutamente outro como busca de sua lei e como heteronomia, é possível tirar o outro da violência da ontologia (LÉVINAS, 1972).

palavra ética. Na ética, enquanto contato com o outro, somos pacificados da tentativa de reduzir o outro ao mesmo e daí deduzir nossa responsabilidade pelo outro como uma adjetivação da palavra responsabilidade. A paz é responsabilidade pelo outro é a unicidade da subjetividade. O homem messiânico é a encarnação da paz (SUSIN, 1984).

Assim, esta nova abordagem da ação humana apresenta-se como mais original que o tratamento que as éticas contemporâneas concedem à mesma ação. Além disso, a nova concepção de felicidade exige uma linguagem adequada à nova semântica da palavra, isto é, à linguagem do amor e da paz à qual se referia o filósofo no contexto da obra *Outramente que ser ou além da essência*.

Na última parte de *Autrement que savoir (Outramente que saber)*⁴, obra que concentra uma série de estudos do pensamento levinasiano, encontra-se o resultado de um fecundo debate entre vários filósofos franceses, sobretudo, de Lévinas com Derrida e Ricoeur, sobre a ética do rosto. Naquele contexto, o próprio Lévinas fez questão de esclarecer o sentido que assume em todos seus escritos a palavra ética:

Recorri ao termo ética, embora temendo as ressonâncias moralizantes que ele traz em si e que correm o risco de absorver seu sentido principal [...]. O termo ética significa sempre para mim, o fato do encontro, da relação de um eu ao outro: cisão do ser no encontro e não coincidência! Transcendência e proximidade. Normalmente, acredita-se que a verdade do espírito está na coincidência dos diversos. O encontro – proximidade, embora cisão – certamente já não significa a unidade do um, mas a possibilidade de sociedade e, desde então, de um outro modo de paz (ROLLAND, 1988, p. 28-29).

O termo ética foi associado à proximidade e à transcendência, como ‘des-inter-essamento’ do ser ou responsabilidade, paz ao outro – Bem. Transparece, então, a intenção levinasiana de estabelecer uma relação íntima entre ética e metafísica, ou melhor, uma intriga da ética como metafísica⁵.

Ética: Outramente que ser ou além da essência – amor/paz

Em 1974 é publicada *Outramente que ser ou além da essência*, uma coletânea de artigos que aparecem após *Totalité et Infini (Totalidade e Infinito)* de 1961, ligeiramente modificados ou acrescidos. O filósofo dedica essa coletânea a seus familiares exterminados

nos campos de concentração. Recorda também todas as vítimas do ódio do homem, do anti-semitismo. A guerra de 1939 é uma demonstração eloquente, neste século, de que a reivindicação de um ‘espaço vital’ ou de ‘um lugar a sol’ é a expressão acabada daquilo que a perseverança no ser é capaz de realizar contra a humanidade. A contextualização ou a redução do outro ao mesmo e do eu ao anonimato é prova de que todo o cuidado é pouco, para que não se procure meramente substituir uma moral formal, do dever, por uma ética situada, em vista de salvaguardar a humanidade do ser humano (LÉVINAS, 1972). Seu pensamento faz um percurso ao reverso do teleológico, ou seja, é um caminho que vai para um aquém da ética clássica. Este caminho desemboca em uma ética do face a face. Esse contexto descontextualizado, graças ao rosto que se dá e se retira, é o lugar em que a moral significa procurar as melhores condições para agir em função tão-somente do bem e da felicidade do outro.

Outramente que ser ou além da essência, neste sentido, é uma obra que contesta o poder do ser humano sobre o outro. Há uma situação ética pré-original, na qual “[...] é possível ‘ser diferente do ser’”. Não se trata apenas de um modo diferente de ser, conforme o *conatus essendi*” (LÉVINAS, 1990, p. 187). Nessa obra, Lévinas não apenas denuncia o pensamento do ser, mas mostra também a verdade do ser humano no “um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2006, p. 231), na subjetividade ética que é eleita para substituir o outro até a morte.

Interpelado por alguns filósofos contemporâneos sobre o sentido de sua obra *Outramente que ser ou além da essência*, mais especificamente, sobre o humanismo otimista que dela derivaria, enquanto se vivia num contexto em que a capacidade mortífera do ser humano atingira sua força avassaladora traduzida na possibilidade do apocalipse nuclear, o filósofo não titubeia. Pois, a sua filosofia se propõe como uma ética que se contrapõe à invasão da racionalidade instrumental em todos os campos da filosofia contemporânea. Compreende-se, portanto, que:

A paz é o modo principal de pensar; paz que é a vida para os outros e esquecimento de si; paz inquieta como amor, isto é, um pensamento que acede ao único em cada um ao único do outro para além da universalidade em que ele é particular; acesso que não é retorno ao indivíduo de um gênero, sem que esta ética apareça somente para ornar o real assegurado e adquirido como luxo (LÉVINAS, 2006, p. 12).

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas busca um caminho capaz de sair do pensamento da totalidade. De fato, o infinito aparecia como lugar da interrupção da totalidade do ser, graças à exterioridade do rosto do outro. Entretanto, em

⁴A presente obra, publicada sob a coordenação J. Rolland, contém além de uma série de estudos acerca do pensamento levinasiano, uma reprodução de um debate travado entre Lévinas e alguns dos maiores pensadores da época.

⁵Para Lévinas, o fim da metafísica não está garantido, porque a relação com o ente se realiza na ética e precede à compreensão do ser da ontologia. A metafísica, portanto, significa a intriga ética, ou a relação ética como lugar do contato ou passagem de outrem. A metafísica em Lévinas é ética e a ética, por sua vez, é o lugar da transcendência (LÉVINAS, 1992).

Outramente que ser ou além da essência, a primazia concedida à linguagem ética como óptica sem visão da exterioridade rompe as malhas da linguagem ontológica, à qual *Totalidade e Infinito* não cessa de recorrer para evitar que as análises do *conatus essendi* passem a repousar sobre o empirismo de uma psicologia (PELIZZOLI, 2002).

O próprio trajeto da relação ética, em *Totalidade e Infinito*, encaminhava para a inevitável ‘de-posição’ do sujeito egolátrico que, por sua vez, será radicalizada como ‘des-inter-essamento’ ou ‘ex-posição’ pela unicidade do sujeito-palavra. Em *Outramente que ser ou além da essência*, Lévinas parte da ordem da existência natural, da ordem dos entes que se detêm em seu ser, que perseveram em ser. Nesse direito a ser que a perseverança supõe, nessa boa consciência na qual o ser vive de ser, irrompe a questão da justificação do ser, a questão da justiça. Não aquela justiça da conformidade ou da não-conformidade do ser dos entes a uma lei, mas com a ideia da prioridade do outrem. A questão levinasiana fundamental de *Outramente que ser ou além da essência* é: será que o ente não tem oprimido alguém? O eu humano é primeiro? Não é ele aquele que, ao invés de pôr, deve ser deposto? O verdadeiro sentido da subjetividade não consiste em ser, antes do ser substância, devotamento ao outro e, assim, ‘as-sujeição’ ao próximo?

Inversão do ser que se satisfaz na sua boa consciência de existir, subversão que Lévinas denomina outramente que ser. A epígrafe de *Outramente que ser ou além da essência* vem da expressão de Pascal ‘o eu é insuportável’. Busca-se “[...] encontrar o humano não no real no qual se faz a história política do mundo, mas nas rupturas dessa história, nas crises” (LÉVINAS, 2006, p. 118).

Esta obra é imprescindível para se compreender que o terceiro período, do desenvolvimento intelectual de Lévinas, é por excelência o período ético. *Outramente que ser ou além da essência* reflete o ápice de um exercício filosófico que se dá como reverso do “excesso do ser como mal” (LÉVINAS, 2006, p. 195) ou do mal praticado contra o rosto do outro. A filosofia é uma atividade oposta à impaciência e à pressa da ontologia. Ela não se fixa nem sobre a resposta, nem sobre os conceitos, mas na interpelação, no aquém e além do ser, diante da voz que evoca no rosto do outro. Nasce daí, um pensamento em que a relação não recíproca ou não-simétrica, isto é, a não-relação na proximidade do próximo é o lugar privilegiado em que a alteridade pode se aproximar. Esta aproximação da alteridade não é tematizável, porque um giro contrário à minha perseverança no ‘ser’ é a circunstância em que outrem fala.

Nesta circunstância, em que outrem fala, a subjetividade humana não pode ser concebida senão como destituída de qualquer posição que lhe assegure uma reserva substancial. A subjetividade, mais original que as origens, é ela mesma vigília/insônia anárquica de um ‘me’ no acusativo da responsabilidade pela *in-felicidade* ou pela morte do outro (DERRIDA, 2008).

O pensamento levinasiano é ético, mas sua preocupação é encontrar uma situação em que a moralidade possa ser, ao mesmo tempo, o lugar da superação de uma moral da razão e/ou da virtude e na qual a questão da alteridade possa ser repensada, sem ser acusada de novo de mera projeção do homem. Ela quer ser uma ética, paradoxalmente, do contexto e fora de contexto, uma ética da finitude e da passagem do infinito, uma ética da subjetividade sem mesmidade e, ao mesmo tempo, de um sujeito único e irreduzível. Em suma, uma ética *sui generis* porque a unicidade do sujeito ético se constitui na responsabilidade ao apelo do rosto pelo qual a alteridade se expressa.

Racionalidade ética como sabedoria da palavra

Ao longo dos escritos dos dois períodos anteriores (existencial e ontológico), na formação das bases conceituais da filosofia levinasiana, emerge o inegável enraizamento bíblico-talmúdico do pensamento ético do filósofo. Isso se manifestava, particularmente, em *Totalité et infini*. Pela primeira vez, explicitamente, no âmbito do próprio discurso filosófico, aparecem certas categorias até então consideradas como exclusivas da ‘Teo-logia’ (MELO, 2003).

Expressões tais como: inspiração e testemunho, que configuram um falar em nome de alguém, normalmente, são utilizadas para definir o profetismo, no âmbito da linguagem bíblica ou da linguagem teológica. A filosofia ocidental, no entanto, parece rejeitar *a priori* qualquer utilização dessas expressões. Ela considera-as opostas à razão, isto é, provenientes da opinião e, portanto, incapazes de ser demonstradas filosoficamente. Esse limite imposto entre o que é especificamente filosófico e o que é teológico foi abandonado. Lévinas trará, pois, para o cenário do seu discurso filosófico, especialmente, de *Outramente que ser ou além da essência*, a linguagem do profetismo que, em vez de traduzir uma experiência mística-extática, condensa a “fecundidade da intriga ética” (LÉVINAS, 2006, p. 233).

Do ponto de vista da investigação do terceiro período, poder-se-á perceber que, na medida em que essa linguagem profética vai perpassando todo o seu pensamento, o filósofo afirmará, sem nenhum constrangimento, que a sabedoria bíblico-talmúdica

é o sentido mesmo de todo o seu filosofar. O que Lévinas denomina sabedoria implica precisamente toda a cultura do conhecimento das coisas e dos homens. É um pensamento guiado pela preocupação da objetividade e da verdade, mas no qual não se perde de vista a justiça que as suscitou, que remete ao direito original, infinito, do próximo à responsabilidade pelo outro (FABRI, 2007). Mas, trata-se sempre, nesta sabedoria, de preservar o rosto do outro homem e seu mandamento no rigor da justiça, que repousa sobre o conhecimento completo e sincero, e por trás das formas do saber que, no pensamento ocidental, passam por ontologicamente últimos. Eis, por trás da razão, a lógica universal, a sabedoria (LÉVINAS, 2006).

Nesse último passo do contexto histórico-filosófico, surge um esboço da maneira como a nova sabedoria se articula, ao longo de todo esse período. Mantém-se, assim, a íntima ligação entre a compreensão da subjetividade como linguagem ou subjetividade profética e a palavra alteridade na intriga ética (SOUZA et al., 2008).

Grças ao fato de *Outramente que ser ou além da essência* ter levado a termo a evasão do ser, matiza-se a crítica levinasiana à própria ontologia, pois a estrutura da ontologia advém da metafísica ou da ética. Não se trata simplesmente de contrapor-se à filosofia ocidental, mas de apresentar uma racionalidade na qual a alteridade passa e se passa na intriga ética (BENSUSSAN, 2009). Busca-se superar a racionalidade teórico-instrumental que predomina em todos os âmbitos da filosofia ocidental, inclusive na moral e na ética. O que interessa é fazer valer o direito de uma inteligibilidade ou de uma significância diferente daquela do saber que foi, muitas vezes, considerada como simples privação. Insiste-se sobre a relevância de todo significado ao saber e o papel que lhe compete no significado ético, sem que se subestime o saber. Seu caráter derivado não é uma indignidade. Ele torna-se perigoso quando é considerado o único significante. Esquece-se que, ao falar a outrem, a racionalidade do discurso é já imediata significância do diálogo ou da proximidade. Pensa-se que “[...] as formas lógicas do saber em que toda a filosofia se diz são as estruturas últimas do significado” (LÉVINAS, 2006, p. 206).

Partindo do pressuposto de que a filosofia ocidental tem como fundamento o *logos* enquanto discurso, Lévinas pretende que ela se deixe interpelar pela anterioridade do *logos* como palavra. Ora, a palavra é temporalidade na relação com o rosto, pois algo se “[...] passa anteriormente ao presente da consciência” (LÉVINAS, 2006, p. 219). A novidade da racionalidade ética como sabedoria da palavra, anterior à razão, traz uma imemorial

antiguidade, uma ideia do infinito ou um passado ‘imemorial’ que a distingue dos próprios fundamentos da filosofia e da ética gregas. Esta linguagem, porém, foi esquecida ou encoberta pela racionalidade do mundo imóvel, dada sua pretensão de abranger até mesmo aquilo que *a priori* transborda seu discurso ou o ultrapassa, reduzindo a transcendência à imanência. Neste sentido, para Lévinas

[...] o pensamento humano tem conhecido conceitos ou operado com noções cuja distinção entre a presença e a ausência não é atravessada senão pela ideia de ser ou a ideia de um devir reunido e entrelaçado em torno do presente. A transcendência se sincroniza com o discurso e entra na ordem indestrutível do ser, na indefensável simultaneidade, isto é, em sua totalidade que lhe confere um sentido (LÉVINAS, 2006, p. 203).

Os desdobramentos da investigação sobre a subjetividade humana mostrarão o alcance das afirmações anteriores. Não é a consciência que fundamenta o Bem, mas é o Bem que interpela a consciência. A sabedoria é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda alma faz o que faz.

Lévinas encontrou a origem da expressão significância na filosofia husserliana. Husserl distinguiu três termos para definir a compreensão da linguagem: signo, significação e significância (LÉVINAS, 2006, p. 215-234). A significância diz respeito ao próprio ato de significar, à inteligibilidade em movimento de significação. A ela compete a responsabilidade pela dinâmica da relação entre os termos, sem que eles se absorvam uns nos outros. Esta intriga só pode ser mantida por uma racionalidade que se auto-define como ‘querigmática’ ou como proclamação do sentido (SEBBAH, 2009).

A significância expressa, portanto, o dinamismo intrínseco do ser, compreendido como contato ou proximidade entre a subjetividade e o mundo dos objetos. Em Husserl, a significância abre espaço para vislumbrar o caráter passivo da subjetividade. A consciência é vista como temporalidade afirmada entre a sensação e o sentir. Assim, a temporalidade possibilita à consciência proclamar, pela fala, o sentido. A inteligibilidade do ‘ser’ passa a ser entendida como próprio ato da consciência, e se significa na temporalidade da ‘pró-tensão’ e da ‘retenção’ dos objetos. Husserl (1994) introduz na filosofia a possibilidade de uma superação definitiva da concepção clássica de linguagem, em que o signo é entendido como meio para significar o ser.

Não obstante a isso, Lévinas não cessa de reconduzir sua investigação ao que ele denomina significância que advém do rosto do outro. Nesse caso, a significância sem significação é responsável pelo surgimento de uma inteligibilidade como linguagem, anterior até mesmo à consciência

husserliana ou à ética que pode nascer como experiência da relação pensada, segundo os parâmetros do ser. Trata-se de uma significância ética na proximidade do outro. Na aproximação do outro, “[...] a alteridade se faz como um intervalo e um passado que nenhuma memória poderia ressuscitar no presente” (LÉVINAS, 1990, p. 210).

A proximidade do próximo interrompe as etapas da consciência, porque a significação é atribuída à própria significância, isto é, à linguagem anterior à língua. O próprio contato é comunicação sem frases e sem palavras. A presença-ausência do próximo em sua palavra,

[...] assinala e convoca o sujeito com uma urgência tão extrema, que não há como procurar a medida na maneira como esta presença se apresente a ele, isto é, se manifeste e se faça representação, pois, na representação, a presença é já passado (LÉVINAS, 1990, p. 230).

A significância do rosto é anterior à utilização do signo que procura significar o ser. Husserl assegurava que um signo só significa na proclamação do sentido. É, portanto, do estreito contato com o pensamento husserliano que a abordagem da subjetividade na sua obra *Outramente que ser ou além da essência* sofrerá uma radical alteração. Isto terá fortes repercussões sobre a moralidade da subjetividade que se retira da experiência moral (PELIZZOLI, 2002). Nesse caso, a linguagem será pensada em função do advento da alteridade, ou como irrupção do outro antes de toda consciência. A linguagem emerge como apelo, que solicita o ser humano na passividade radical do si e não em função de uma faculdade de que a subjetividade enquanto ‘eu’ teria domínio.

Ao final de *Totalidade e infinito*, Lévinas havia recusado a assimilação da linguagem como uma forma de atividade posta em questão, uma vez que a palavra se fala a partir de um ser interpelado pela palavra. Ao introduzir a distinção entre palavra falada e palavra falante e, depois, entre o ‘dizer’ e o ‘dito’, *Outramente que ser ou além da essência* dá um passo decisivo ao propugnar a noção de dizer, irredutível ao problema da subjetividade falante, porque ,

[...] o dizer sem dito do testemunho significa, segundo uma intriga diferente daquela que se instala no tema ou que reúne uma *noese* a um *noema*, o passado memorável ao presente (LÉVINAS, 2006, p. 230).

O dizer é considerado como a própria respiração do sujeito. O sujeito não fala a não ser que for inspirado pelo dizer na diacronia do tempo da proximidade do rosto. No fundo, o dizer é o tempo que alimenta a subjetividade de sua diacronia intransponível. O dizer é passividade radical, não de

uma linguagem impessoal, mas de “[...] um passado imemorial ou de um tempo anacrônico no qual eu estou já exposto ao outro” (LÉVINAS, 2006, p. 70). É essa concepção da linguagem como dizer que determina a compreensão da subjetividade inspirada.

Nesse caso, há sentido em dizer que a filosofia levinasiana tem um pressuposto bíblico ou até mesmo teológico. Isso se confirma porque, em suas obras, o sentido da consciência é associado ao,

[...] traumatismo, à decepção do mesmo pelo outro que o atravessa sem se esvaziar, à não-alienação, ao despertar e à inspiração, ao acordar, isto é, à inspiração, outro-no-mesmo, heteronomia única fazendo-se autonomia, unicidade única do monoteísmo (LÉVINAS, 2006, p. 26-27).

Por meio dessa concepção de subjetividade, instaura-se um humanismo profético. Ele se opõe tanto ao humanismo como a anti-humanismo da filosofia ocidental. Há uma relação com o Bem que investe o sujeito, convocando-o à responsabilidade pelo outro. Esta convocação a desejar o não-desejável é um desejo não erótico ou sem concupiscência (LÉVINAS, 1972).

Ao longo da investigação do terceiro período filosófico de Lévinas, paulatinamente, expressões como experiência e relação, antes utilizadas para traduzir o encontro com o outro, são abandonadas. Elas eram ainda consideradas um reflexo de uma intriga da gnose. No lugar delas, surge a expressão intriga ética. Ela não só traduz o caráter ético dessa proximidade com o próximo, como também permite pensar a alteridade, que vem à ideia, sem ser reproduzido ao conceito (LÉVINAS, 1992).

A oposição entre intriga da *gnose* e intriga ética explica-se por dois motivos. Primeiramente, porque se trata de superar a concepção de experiência associada à visão de linguagem ‘querigmática’ e de uma ética como experiência, a partir da consciência transcendental. A proclamação ou a palavra da consciência é a proclamação do sentido daquilo que a afeta, isto é, a linguagem é a linguagem do para-si da consciência. O segundo motivo, refere-se à própria compreensão do ser heideggeriano, para o qual o dizer é correlativo ao dito. O ser se diz no dito ou nas manifestações do ser, na designação do ser nos entes, na própria temporalidade da essência. Essa correlação revela uma linguagem da relação própria da essência; de um dito que não se diz sem o ser, identificado ao dizer, mas sem que o dizer possa, por sua vez, se dizer sem o dito. Há, nesse caso, uma linguagem que se revela como a linguagem do ser, ou de seu ‘des-velamento’ e, portanto, de algo que, embora velado, pode hermeneuticamente ser dito na linguagem (FABRI, 1997).

Ao contrário da intriga ontológica, na proximidade do próximo ou na intriga ética, a correlação, simetria ou totalidade da linguagem do ser é destituída de sua força, porque “a ob-sessão pelo outro no rosto é já intriga do infinito, que não poderia materializar em correlativo que exerce a perspectiva da intencionalidade” (LÉVINAS, 2006, p. 144). Portanto, uma ‘arqueologia’ ou reflexão do fundamento é viável e mesmo necessária para justificar a filosofia ocidental na sua pretensão teórica. Na intriga ética, por sua vez, a questão do fundamento e do princípio perde o sentido, porque ela se caracteriza por ser ‘anárquica’. Sem *arché* – origem, princípio, ela é consequentemente ‘an-arqueológica’ porque, na racionalidade como questão,

[...] o outro desinstala o mesmo, anarquicamente. A an-arquia da questão e sua racionalidade não pertencem à intriga do conhecimento e do ser, mesmo se, na filosofia, ela não pode se dizer senão em termos de conhecimento (LÉVINAS, 2006, p. 187).

Graças à an-arqueologia da intriga ética, na qual a subjetividade é responsabilidade pelo outro até a substituição, é possível dizer que a alteridade se aproxima na intriga ética. Sendo a alteridade um passado absoluto e i-memorial que se retira do presente no traço do rosto, não há sequer possibilidade de colocar-se a pergunta pelo sentido do fundamento da subjetividade e da própria situação ética que excede toda a tematização. Na responsabilidade pelo outro, o eu é já em si, obcecado pelo próximo. Isto significa uma eleição anacrônica. O ‘um-para-o-outro’ da intriga ética, constitui-se o sentido daquilo que permanece absolutamente ‘an-árquico’. Na responsabilidade pelo próximo no ‘Eis-me-aqui!’ do contato que é que o infinito entra na linguagem, mas sem se oferecer à visão. Ele não aparece, porque, ao menos originalmente, não pode ser tematizado.

Considerações finais

Após este percurso argumentativo podemos constatar que a exigência ética que se encontra na filosofia de Lévinas, assenta-se num princípio de assimetria e não na tradicional busca de ordenamento das diferenças na sincronia do saber teórico. Nesse sentido, a linguagem, para este pensador não é o pôr-se-de-acordo dos interlocutores na unidade do *logos*, mas diferença primordial que mantém os indivíduos separados. Diante do outro, o eu não pode se desfazer ou se absolver de sua condição de respondente (responsável) em favor da generalidade do conceito, ou

em benefício da unidade da inteligibilidade teórica. Aqui, o olhar que procura totalizar a relação inter-humana se descobre questionado em sua pretensão. O sujeito, na perspectiva levinasiana, não é o sujeito do saber, nem mesmo o ‘Dasein’ em sentido heideggeriano que, uma vez lançado no mundo em meio às suas próprias possibilidades, está sempre às voltas com os riscos inerentes à tarefa de ser.

Em Lévinas, ser sujeito quer dizer, precisamente, ser chamado a responder. O humano é o que nasce desse chamado ou dessa interpretação, e é desse modo que outrem é origem de toda significação. Ora, falar é começar, é suspender o anônimo e a neutralidade de um mundo sem rosto. Toda mistificação supõe a possibilidade da palavra em seu poder de desenfeitiçar, e o que desenfeitiça o mundo anônimo é a palavra humana como responsabilidade pelo outro ser humano, mas isso não é um valor ou uma ideia, e sim uma situação concreta e irrecusável. Portanto, para Lévinas, o humano nasce da linguagem, melhor dizendo, a linguagem é o nascimento do humano. Falar é responder ao outro, a despeito de toda preocupação consigo mesmo. A essência da linguagem é minha responsabilidade por outrem. Nenhuma ontologia pode encobrir essa condição, nenhum pensamento suspeito de ideologia pode comprometer o sentido ético da linguagem.

A linguagem, tomada em sentido ético-metafísico, permite valorizar o outro enquanto tal e, consequentemente, fundar a ética sobre uma relação irreduzível ao conceito. A linguagem, em Lévinas, implica uma saída de si que não visa ao retorno, à segurança ou à satisfação. A procura que se faz mediante a linguagem não visa ao que se perdeu, mas àquilo que é exterior, separado de nós, estrangeiro (BENSUSSAN, 2009). A linguagem visa outrem. Esse visar não é um atingir ou tocar, mas uma relação original com o exterior. Falar é, assim, apresentar-se significando. A relação original com o exterior é a própria produção de sentido.

Consequentemente, o sentido é algo bem diferente de uma essência ideal ou de um conteúdo de pensamento. É todo um questionamento da fenomenologia e da intencionalidade teórica, que se encontra presente no discurso levinasiano. O rosto do outro é significação sem contexto; ele não pode ser enquadrado numa intuição eidética. Outrem me vê, dirige seus olhos para mim, questiona todo o ato de doação de sentido como sendo original, isto é, põe em questão a espontaneidade da consciência intencional. Pela presença de um rosto, há uma incrível coincidência entre o revelado e aquele que revela. Não se pode ver o rosto através de categorias, não se pode compreendê-lo. Para Lévinas, o essencial da linguagem é sempre interpelação.

Aquele a quem se fala não possui 'quididade', não se presta a uma apreensão por categorias, pois ele se refere unicamente a si mesmo. Na presença de outrem, o eu é chamado à palavra, ele se apresenta. Pela palavra, o eu está presente, numa luta permanente contra o passado, contra o já dito. Falar supõe o presente como vida e como expressão, e exprimir-se é atualizar o atual. A expressão traz sempre mais que a palavra escrita, pois todo o falar é um ensinamento. A maestria é inerente à linguagem e ao conhecimento.

Sem a presença de um mestre, daquele que se apresenta significando, tudo estaria condenado a uma anarquia, a um sem-começo, a uma ausência total de atualização. Pela presença de um rosto, o mundo se abre para nós, ele vem à significação (ALVES; GHIGGI, 2011). A relação com outrem é, assim, a obra da linguagem que vem antes da objetivação nas obras da cultura. O mundo da objetivação supõe o frente a frente da linguagem humana, o apresentar-se do outro como rosto. A expressão é a origem de toda comunicação. Portanto, a linguagem tem o poder de instaurar um tipo de relação irreduzível à dicotomia sujeito-objeto. Na medida em que é expressão, a linguagem preserva o interlocutor pela interpelação e pela invocação e, assim fazendo, impede a supressão do outro. O discurso universal da razão supõe a primeira pessoa do eu como saída da particularidade.

Ao colocar a linguagem na origem de toda elaboração teórica, Lévinas traz para a sua filosofia um paradoxo. Se pensarmos que a razão, necessária à autoconsciência, só é possível pela mediação do outro e, consequentemente, pela sua redução ao 'mesmo', como assegurar, por outro lado, que o 'mesmo' possa encontrar e pensar o 'outro' sem o sentido e os ensinamentos provenientes de uma universalização já traindo o frente a frente da linguagem? A manutenção do outro como outro não pode dispensar a universalização do discurso que a ética pretende, paradoxalmente, questionar como sendo o sentido primeiro. Em outros termos, podemos perguntar em que sentido é possível a crítica da primazia da linguagem ontológica a partir de uma resistência ética à totalização (SUSIN et al., 2003).

Para Lévinas, é a linguagem como face a face que torna possível a generalização. A pluralidade dos interlocutores é a condição de um discurso racional. Sem representar o outro, posso encontrá-lo na sua exterioridade irreduzível à teoria. A separação entre os interlocutores é a condição do pensamento teórico e objetivo. Para que este encontro não se integre numa totalidade é preciso que a relação entre o eu e o outro seja uma não-relação, um contato sem

contato, um encontro sem simetria possível (PELIZZOLI, 2002).

Para nós, a escrita de Lévinas se constrói na permanente tensão entre o discurso coerente que aspira à universalidade e o abalo ético de seu predomínio filosófico. Ética e razão não se separam. O discurso racional garante a validade epistemológica do discurso, ao passo que a ética é o que impede que este discurso violento e ameace a significação da linguagem como face a face.

Na perspectiva levinasiana, o conhecimento objetivo ou a atividade da teoria é uma luta permanente contra uma mistificação sempre possível dos fatos. Conhecer objetivamente é como conhecer historicamente. Consequentemente, o ato cognitivo constrói-se como discurso sobre o que já passou ou já transcorreu. O passado pode tornar-se, graças à atividade teórica, tema e objeto de estudo. Mas, curiosamente, é pelo fato de já ser passado que o fenômeno é sem origem, sem princípio e, assim, superficial. Conhecer é lutar contra a idolatria do que não tem origem. Impossibilitado de falar, o mundo dos fatos se apresenta como convite a uma permanente interpretação, a uma procura interminável da origem. O rosto, para além de toda a forma, é uma resistência a essa mistificação. O rosto é um falar que desenfeitiça, que desencanta o mundo sem começo dos fatos.

Falar a outrem é um acontecimento irreduzível ao saber objetivo, e mais: é o que confere o sentido a todo saber. Outrem é, assim, o interpelado, o invocado. Não se pode compreendê-lo mediante categorias ou conceitos, nem tampouco considerá-lo segundo a neutralidade no ser. Na medida em que é chamado a falar, outrem está presente, presta auxílio a si mesmo com sua palavra e, assim, fazendo realiza a vida do presente. Eis, por que a palavra é sempre magistral, isto é, manifesta a presença que nega a retórica e o discurso dissimulado. Toda dissimulação, toda tentativa de seduzir ou enganar supõem a franqueza do face a face da linguagem. Reconhecer outrem como meu mestre é inserir a justiça no interior da linguagem, é definir a filosofia por oposição à retórica e à sofística. A justiça, que a linguagem possibilita, marca o fim da retórica e, por conseguinte, é quebra de todo anonimato dos fatos.

Na perspectiva ética, a linguagem é significação incapaz de esgotar-se em uma expressão definitiva, ou no repouso de uma escrita comprometida com a ontologia. A linguagem supõe a transcendência como ruptura da imanência e, portanto, como resistência ao embrutecimento do mesmo, regozijando-se em seu repouso e em sua identificação. Envolvida no drama de despertar o mesmo deste embrutecimento, a linguagem é uma maneira de recusar o repouso e a fixação. Ela é obra

da paciência, da passividade como abertura e comprometimento com tudo aquilo que não se esgota no mesmo, no egoísmo, na solidão, na tarefa de ser. Por conseguinte, a linguagem levinasiana questiona toda fixação do discurso em um dito. Enquanto dizer, ela não nos oferece nenhum repouso, nenhuma estabilidade, nenhum lugar ao sol. A linguagem, enquanto significação ética é um desencantamento, ininterrupto e jamais satisfeito, da ontologia. Para Lévinas, a linguagem significa nesta tensão, neste permanente desdizer e responder, na vida do mesmo inspirado pelo outro, nesta cura constante da embriaguez (desumano).

Portanto, para Lévinas a relação ética, irreduzível ao conhecimento objetivo, não pertence à estrutura da compreensão do ser, pois sua modalidade é o da face a face. Outrem é o limite de toda tematização e de toda compreensão. A ruptura do pensamento solitário se dá pelo acolhimento do rosto humano, pois esse é expressão que significa para além de todo o contexto. O rosto não é signo de alguma coisa, ou ainda, não se descreve a partir do modelo linguístico de leitura dos signos culturais (FABRI, 2007). A significação ética produzida no acolhimento do rosto é algo que vem antes da cultura e, mais ainda, a ética é, segundo Levinas, o pressuposto de toda a cultura. Deste modo, a exterioridade interpelante do olhar alheio é palavra que põe em questão a liberdade irrestrita da consciência de si.

O aspecto hermenêutico do primado da ética sobre a ontologia, no entanto, vai além de uma preocupação meramente teórica com o sentido da existência, ou a crise de valores que acomete a civilização ocidental. Não se trata, para Lévinas, de recuperar ideais metafísicos ou religiosos, que foram solapados pelo mundo da tecnologia e da ciência. Mas, Lévinas proporciona ao homem contemporâneo a chance de interpretar seu passado e seu presente mediante a dimensão ética de sentido.

Referências

- ALVES, M. A.; GHIGGI, G. Levinas e a educação: da pedagogia do Mesmo à pedagogia da Alteridade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, v. 1, n. 15, p. 95-111, 2011.
- BENSUSSAN, G. **Ética e experiência**: a política em Levinas. Passo Fundo: Ifibe, 2009.
- COSTA, M. L. **Levinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FABRI, M. **Desencantando a ontologia**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- FABRI, M. **Fenomenologia e cultura**. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- HUSSERL, E. **Problemas fundamentales de la fenomenologia**. Tradução César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- LÉVINAS, E. **Humanisme de l'autre homme** (1972). Montpellier: Fata Morgana, 1972.
- LÉVINAS, E. **Totalité et infini**: essais sur l'extériorité (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1990.
- LÉVINAS, E. **De Dieu qui vient à l'idée** (1982). Paris: Vrin, 1992.
- LÉVINAS, E. **Éthique comme philosophie première** (1992). Paris: Payot & Rivages, 1998.
- LÉVINAS, E. **Altérité et transcendance** (1995). Montpellier: Fata Morgana, 2005.
- LÉVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** (1974). La Haye: Martinus Nijhoff, 2006.
- LÉVINAS, E. **Entre nous**: essais sur le penser-à-l'autre (1995). Paris: Grasset, 2007.
- MELO, N. V. **A ética da alteridade em Levinas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- PELIZZOLI, M. L. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- ROLLAND, J. **Autrement que savoir**. Paris: Osiris, 1988.
- SEBBAH, F.-D. **Lévinas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOUZA, R. T. **Sujeito, ética e história**. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- SOUZA, R. T.; FARIAS, A. B.; FABRI, M. **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.
- SUSIN, L. C. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de E. Levinas. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.
- SUSIN, L. C.; FABRI, M.; PIVATTO, P.; SOUZA, R. T. **Éticas em diálogo**: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

Received on February 4, 2011.

Accepted on June 6, 2011.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.