Fenomenologia e Ética em Emmanuel Levinas

Phenomenology and Ethics in Emmanuel Levinas

Ozanan Vicente Carrara¹
Universidade Federal Fluminense

Resumo

Proponho-me, neste artigo, mostrar alguns aspectos do modo levinasiano de fazer fenomenologia, distinguindo-o dos modos como a fizeram seus mestres Husserl e Heidegger. Partindo da insuficiência da Ontologia para dizer outrem, o filósofo busca uma linguagem alternativa à da Ontologia vista por ele como a linguagem do Mesmo e, por isso mesmo, incapaz de respeitar a alteridade. A Ética se oferece, então, como a linguagem por excelência da alteridade. O empreendimento de buscar uma linguagem respeitadora da alteridade faz nosso autor construir um método próprio que o leva além da fenomenologia husserliana e heideggeriana, consideradas ainda presas ao teórico e ao que se mostra (fenômeno). Fenomenologia e ética se encontram na noção levinasiana de Rosto, e ambas, como duas modalidades próprias do sentido, se produzem na intriga da linguagem.

Palavras-chave: ética, fenomenologia, sentido, manifestação, proximidade.

Abstract

The current article shows some aspects of Levinas' phenomenology, distinguishing it from Husserl and Heidegger. As Ontology fails to say the other man, the philosopher searches for another language more respectful of his alterity. Ethics offers itself then as the other man's language. The task of building a philosophy of alterity makes our author build his own method that takes him beyond Husserl and Heidegger, both still fixed in theory and in phenomenon. Phenomenology and Ethics meet each other in Levinas' notion of Face and both, as two modalities of meaning, produce themselves in the intrigue of language.

Key words: ethics, phenomenology, meaning, manifestation, proximity.

¹ Universidade Federal Fluminense. Escola de Ciências Humanas e Sociais de Volta Redonda. Rua Desembargador Ellis Hermydio Figueira, 783, Bloco A, Aterrado, 27213-415, Volta Redonda, RJ, Brasil. E-mail: ozanan.carrara@gmail.com

Introdução

Emmanuel Levinas é considerado herdeiro direto de Husserl, de quem traduziu as *Meditações Cartesianas*, tornando-se, assim, o introdutor da Fenomenologia na França. Teve contato direto também com Heidegger, de quem seguiu as primeiras aulas como sucessor de Husserl, em Freiburg. Sua tese de doutorado versou sobre a Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl; além disso, seus primeiros escritos se dedicaram a explicar as teses de *Ser e Tempo*. Como, então, Levinas usa o método fenomenológico e como ele se situa em relação a seus dois grandes mestres? O que critica na intencionalidade husserliana e como se distancia da Ontologia heideggeriana? Eis as questões que nos ocupam no presente artigo.

A figura radical do Outro: Rosto

Levinas articula várias figuras para dizer o Outro como o Rosto, a expressão, a significância, etc. Pela figura do Rosto, ele quer traduzir essa presença do Infinito no finito que se produz como desejo que jamais alcança satisfação. Trata-se de um “desejo perfeitamente desinteressado” que Levinas denomina bondade (cf. Levinas, 1980, p. 37), ou seja, é “uma presença em face de um rosto”. A linguagem ontológica do dito não pode traduzir essa relação que nosso autor denomina discurso: “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a ideia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto” (Levinas, 1980, p. 37). A figura do Rosto em Levinas é uma ideia que ultrapassa qualquer adequação. Seu modo de se manifestar é a expressão, sem que haja aí qualquer distinção entre forma e conteúdo. O Rosto, em sua expressão, só exige acolhida. Denomina-se ética essa relação que não se abre à posse nem ao poder além de salvaguardar o eu que a acolhe. O Rosto se deixa sentir como um apelo que vem do Outro e se traduz no imperativo da linguagem (cf. Levinas, 1980, p. 38-39).

Comparando as estruturas do fenômeno e do Rosto, o modo de significação do Rosto ultrapassa o da manifestação. No Rosto, Outrem se revela além do que se mostra. Sua expressão se define por um excesso em relação à manifestação. O fenômeno se deixa ver na linguagem e aparece sempre revestido de uma forma. O conceito de forma aparece já em *De l'existence à l'existant*: “A forma é aquilo pelo qual um ser está voltado para o sol – aquilo pelo qual ele tem um rosto, pelo qual se dá, pelo qual se manifesta” (Levinas, 1998, p. 61). Assim, a forma é a maneira de o fenômeno se manifestar, o que significa que ele não tem sentido a partir de si mesmo, mas através de um sistema de relações ou de um horizonte. A manifestação do fenômeno ocorre através de uma consciência que lhe dá um sentido.

Feron (1992, p. 50) mostra que a noção de rosto de Levinas está mais próxima da noção husserliana de fenômeno que da noção de fenômeno em Heidegger. O fenômeno se dá no discurso e não no “instante fulgurante de uma intuição”. Isso significa que, para Levinas, a significação deve ser remetida ao seu fundo original, à experiência original de onde ela procede. Feron destaca também que Levinas empreende um desenvolvimento contrário ao de Husserl nas *Investigações Lógicas*. Se Husserl realizava “uma redução do sinal à sua significação ideal no monólogo interior suspendendo sua função de índice presente em toda comunicação, Levinas tenta restituir a significação, quer dizer a relação do sinal ao significado, à sua situação concreta na proposição” (Feron, 1992, p. 51). É a relação com o Rosto que torna possível a função mesma do sinal e sua relação ao significado na significação. O rosto é, assim, a significação primeira, o sentido que orienta as significações fenomenais, a coisa em si, o número, o concreto da relação com o Outro (cf. Levinas, 1980, p. 61-62).

Em entrevista ao jornalista Philippe Nemo da *France Culture*, publicada em *Éthique et Infini*, Levinas diz que não se pode nem mesmo falar de uma fenomenologia do Rosto, pois a fenomenologia descreve aquilo que aparece. Por outro lado, não se deve também falar de um olhar voltado para o Rosto, pois o olhar é percepção e conhecimento. O acesso ao Rosto é acima de tudo ético. A presença do Outro não se reduz às suas características sensíveis de um nariz, um olho, uma frente, pois isto o reduziria a um objeto. Se se guarda apenas a cor dos olhos ou dos cabelos, não se está em relação verdadeira com Outrem, afirma Levinas. O Rosto é “significação sem contexto”. Ele não pode ser visto, pois “não pode se tornar um conteúdo”. A visão procura uma adequação. A significação do rosto nos faz “sair do ser enquanto correlativo de um saber”. A relação com o Rosto é ética, e, assim, seu sentido consiste em dizer: “Tu não matarás!” “A aparição, no ser, destas estranhezas éticas que são justamente a humanidade do homem, é uma ruptura do ser.” A relação autêntica com o Outro é o discurso onde se dão a resposta e a responsabilidade (Levinas, 1982, p. 79-82).

A significância do Rosto não consiste em se apresentar como um sinal que reenvia a um significado, mas consiste em ser significante a partir de si mesmo. O Rosto, então, não se situa na ordem da luz ou da manifestação. Não podendo significar a partir de um horizonte, o Rosto não pode ser um dado; ele significa além de todo horizonte. Levinas critica a ideia de horizonte na fenomenologia, que desempenharia, ao seu ver, “um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito” (Levinas, 1980, p. 32). É a linguagem que abre e realiza a transcendência do rosto. A linguagem é “a coincidência do revelador e do revelado no Rosto” (Levinas, 1980, p. 54). Pela noção de Rosto, Levinas quer exprimir positivamente o desdobramento de uma transcendência ou de um além, de um excesso que se abre então “como o acontecimento mesmo da expressão”. Sua manifestação como discurso realiza um excesso de sentido ou uma transcendência com relação à manifestação. O Rosto realiza, então, a transcendência da linguagem em relação ao mundo dos fenômenos.

Levinas, então, se propõe descrever uma relação com o Outro que não resulte numa totalidade humana ou mesmo divina, numa totalização da história, mas numa relação em que o outro se mantenha transcendente em relação ao eu. A transcendência em *Totalidade e Infinito* significa, assim, o sujeito investido de um sentido que ultrapassa qualquer necessidade, de um excesso, isto é, pelo Desejo de uma alteridade irreduzível à sua interioridade. Tal é a relação com o rosto.

Rosto como visitação

Em *Humanisme de l'autre homme*, texto publicado posteriormente a *Totalidade e Infinito*, Levinas retoma o estatuto do rosto provavelmente esclarecendo aspectos levantados a este respeito por Derrida, em *Violence et Métaphysique*, a respeito do tipo de significância que seria o rosto. Levinas aí esclarece que a epifania de Outrem comporta uma significância própria e independe desta significação recebida do mundo. Outrem não nos vem somente a partir do contexto, mas dispensa esta mediação, já que ele significa por si mesmo. A epifania do rosto é visitação. “O fenômeno é ainda imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva” (Levinas, 1972, p. 51). O rosto desfaz a forma em que o ente se dissimula quando ele entra na imanência. Sua manifestação é, então, um excesso sobre a paralisia inevitável da manifestação. “A manifestação do rosto é o primeiro discurso”. Ele fala vindo de trás de sua aparência, de trás de sua forma, uma abertura na abertura (Levinas, 1972, p. 51).

A nudez em que o rosto se manifesta é um despojamento sem nenhum ornamento cultural. O rosto entra em nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estrangeira, a partir de um absoluto. Sua significância é exterior a toda ordem, a todo mundo. O rosto se impõe como um apelo irrecusável, em sua condição de humildade e miséria apelando à minha altura. A consciência é destronada do primeiro lugar. O rosto coloca a consciência em questão, colocação em questão que não volta em tomada de consciência sobre o que a colocou em questão. O absolutamente outro não se converte em conteúdo da consciência. A visitação do rosto inquieta o egoísmo do eu e desconcerta a intencionalidade que o visa (Levinas, 1972, p. 53).

Zielinski diz que o rosto é aquilo que aparece ao fim de uma "redução": o homem despido de suas qualidades, de sua pertença social de tal modo que sua origem, sua cultura e sua cor são colocadas de lado para que apareça o humano. Ele se desnuda no mundo na pobreza de uma necessidade não preenchida, correndo o risco de uma desapareção carnal fora do mundo; ele se apresenta como vulnerabilidade. Como a lei moral de Kant que vale independentemente da sensibilidade e de suas disposições como um universalismo sem contexto, o rosto é comando moral e, nesta condição, coloca-se entre parênteses o que ele tem de corpo na sensibilidade. O corpo lhe daria um contexto e uma história, diz Zielinski (2002, p. 180-182). Levinas não estaria, assim, respondendo às questões de Derrida sobre o rosto que ele parece entender como corpo? E corpo só se entende como corpo próprio, diz Derrida (1967, p. 169).

A abstração do rosto é visitação e vinda que perturba a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo. Não se trata, entretanto, de uma substância que se obtém através de um processo lógico, partindo da substância dos seres, do individual ao geral. Trata-se, ao contrário, de uma substância que, indo em direção a estes seres, não se compromete com eles, mas se retira deles, se absolve. Sua maravilha se mantém alhures de onde ela vem e para onde se retira. O Rosto não é um fundo nem um fenômeno, mas a coisa em si. Ele procede do absolutamente ausente. Este ausente não se revela no Rosto onde ele ganha uma significação. A relação que vai do Rosto ao Ausente é fora de toda relação e de toda dissimulação (Levinas, 1972, p. 63-64).

O Rosto como traço do Outro

A significância do Rosto é uma significância de uma outra ordem, ordem absolutamente irreversível, passado absolutamente terminado: significância do traço. O além de onde procede o rosto significa como traço. Trata-se de uma transcendência que não se muda em imanência. Não há no traço uma correlação entre significado e significação, mas uma irretidão mesmo. A relação do sinal ao significado é da ordem da correlação e conseqüentemente retidão e, assim, desvelamento que neutraliza a transcendência. A significação do traço nos coloca numa relação lateral que não se converte em retidão e que corresponde a um passado irreversível (Levinas, 1972, p. 65).

A significância do traço não introduz o ausente na imanência. Ela significa além do ser. Além do ser é uma pessoa que não se define pelo Si-mesmo, pela ipseidade. O além de onde vem o rosto está na terceira pessoa: ele. O pronome "ele" exprime a inexprimível reversibilidade que escapa a toda revelação bem como a toda dissimulação. Esta eleidade não é um menos que ser, mas ela diz toda a enormidade, todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando à ontologia. O traço desarranja a ordem do mundo. Ele vem em subimpressão. Ele deixa um traço partindo, se absolvendo. O traço seria a indelibilidade mesma do ser, toda sua potência em relação a toda

negatividade, sua imensidão incapaz de se fechar em si. A altura do absolutamente outro não se deduz do ser do ente, nem de sua revelação. O traço é a presença daquele que jamais esteve lá, daquele que é sempre passado (Levinas, 1972, p. 68).

O rosto pode ser nele mesmo porque ele é no traço da eleidade. A eleidade é a origem da alteridade do ser da qual o em-si da objetividade participa, traindo-o. Ser à imagem de Deus significa se achar no traço. Ele não se mostra senão por seu traço. Ir em direção a Ele é ir em direção aos outros que se mantêm no traço da eleidade. É por esta eleidade que o ser tem um sentido (Levinas, 1972, p. 69).

A experiência da visitação e da entrada contendo em si mesma seu significado mostra que o além não é um simples pano de fundo, um mundo por detrás do mundo, além de toda revelação. De que tipo é, então, essa relação com uma ausência que não se revela nem se dissimula? Qual é a ausência que torna possível essa visitação irreductível ao oculto já que essa ausência tem um significado em que o Outro não se converte ao Mesmo como acontece no conceito?

O traço que significa sem aparecer, que estabelece uma relação pessoal e ética com a eleidade sob o modo da obrigação e, assim, não revela não se situa no nível da fenomenologia, mas interrompe a fenomenologia. A especificidade do traço está em significar fora de qualquer intenção de construir sinal e fora de qualquer projeto do qual ele seria o designio. Trata-se de um traço que não se inscreve na ordem do mundo, mas que a transtorna. A forma de ser daquele que deixa um traço é passar, partir, absolver-se (Levinas, 1997, p. 242).

O traço seria a própria "indelibilidade do ser" demasiado grande para um Eu. Ele obriga em relação ao absolutamente Outro. "Só um Ser que transcenda o mundo pode deixar um traço. O traço é a presença daquilo que nunca esteve lá, propriamente dito, daquilo que é sempre passado" (Levinas, 1997, p. 243). Ele não conduz apenas ao passado, mas é a passagem rumo a um passado mais distante que qualquer passado e qualquer futuro que ainda se ordenem no meu tempo; ele conduz ao passado do Outro, "onde se esboça a eternidade..." A presença deste que se retirou, do Ausente, pertence ao "presente de minha vida". O que se apresenta no traço do Outro está prestes a se retirar da minha vida e me visita como já absoluto, como Alguém que já passou. "O seu traço não significa o seu passado – como não significa o seu trabalho ou a sua fruição no mundo; é a própria desordem imprimindo-se de gravidade irrecusável" (Levinas, 1997, p. 244).

Um tal estatuto do Rosto é que permite uma relação dual sem que o Outro seja reduzido ao eu ou o eu assimilado pelo Outro. Manifestando-se como um comando moral, o Rosto resiste a toda totalização, instaurando uma relação plural. Vemos aí o nascimento latente da socialidade.

Rosto e Ética

O Rosto, afirma Lévinas, se faz presente em sua recusa de se tornar um conteúdo, o que impede que ele seja compreendido ou englobado. Por outro lado, Outrem não é também uma negação do eu. A própria possibilidade de assassinio do Outro remete a uma relação prévia (Levinas, 1980, p. 173).

Na linguagem, os termos em relação rompem a relação ou a unidade de um gênero e permanecem independentes um do outro. A linguagem detém esse poder de quebrar a continuidade do ser. Aliás, esta linguagem que coloca em relação com o essencialmente transcendente é o discurso. O discurso, ao rejeitar a tematização do Outro, transforma-o em interlocutor. É neste sentido que Levinas afirma que "a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem". Esta inviolabilidade ética de Outrem, ele a denomina "santidade" (Levinas, 1980, p. 174).

A relação ética que está na base do discurso não transforma o Outro no Mesmo, mas o Outro permanece absoluto nesta relação. Ela não parte da consciência. Ela coloca em questão o eu, e seu ponto de partida é o Outro. Este ser que não pode ser reduzido à esfera do Mesmo se revela como um extravasamento, como o Infinito, sendo que um tal transbordamento se realiza diante do Mesmo. Por isso, a ideia do Infinito se produz na relação com o Rosto. O absolutamente Outro não vem para pôr um limite à liberdade do Mesmo, mas o convida à responsabilidade.² Vê-se aí uma relação do pensamento finito com o que ultrapassa sua capacidade. Nisto consiste o acolhimento do Rosto. “A ideia do infinito produz-se na oposição do discurso, na socialidade” (Levinas, 1980, p. 176). No entanto, a resistência do Outro não me faz violência. Ela tem uma estrutura positiva, uma estrutura ética. Derrida perguntar-se-á se Levinas não substitui a violência do Mesmo pela violência do Outro. Mas Levinas esclarece que não se trata de anular o eu, mas de acolher o Outro em sua morada, o que não seria possível sem o eu.

A resistência ética é uma relação com algo absolutamente Outro. Diante do absolutamente Outro, eu tenho duas alternativas: tentar destruir sua alteridade pela tematização ou tentar destruí-la totalmente pelo assassinio. “Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjetivo”, afirma Levinas (1980, p. 178). Neste caso, permaneceríamos na consciência da luta e jamais entraríamos em relação com Outrem. Tal relação com Outrem ultrapassa a consciência da luta, pois a epifania do Rosto é ética. A guerra supõe a paz como “presença prévia e não alérgica de Outrem”; ela não é a realidade primeira (Levinas, 1980, p. 178). O Rosto permite então entrever o ser como fraternidade, situação primeira que antecede a luta em que um se opõe ao outro ou se afirma contra o outro.

O infinito que se apresenta como rosto na resistência ética não se defende de sua nudez e de sua miséria. É na compreensão dessa miséria e dessa fome que se instaura a proximidade do Outro. É desse modo que a epifania do infinito é expressão e discurso. Só na expressão um ser pode se apresentar a si mesmo e apelar a mim. O Rosto aqui é solicitação, interpelação, sem forma, sem imagem, sem manifestação, sem mediação, mas nudez, miséria e fome. Ele apela ao meu desejo. Esta manifestação em que o manifestante assiste à sua própria manifestação é exposição à resposta ou à pergunta do interlocutor. O ser, em sua expressão, não tira nem limita minha liberdade, mas, ao contrário, a promove, suscitando minha bondade. Esta ligação entre a expressão e a responsabilidade nos remete a uma função da linguagem anterior ao próprio desvelamento do ser. Diz Levinas: “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar” (Levinas, 1980, p. 179). Conclui-se daí que a ética precede a ontologia, uma vez que o conhecimento não tem como fundamento o desvelamento do ser, mas a relação com o ente que se exprime (Levinas, 1980, p. 180).

Se a ética é a filosofia primeira e se distingue da ontologia, como defini-la? Ética se distingue de moral e é definida como “uma relação entre termos onde um

² Levinas retém a positividade da ideia cartesiana de infinito, uma ideia colocada no ser separado pelo infinito, uma ideia anterior a todo pensamento finito e exterior em relação ao finito. Quanto a Kant, diz Levinas que a ideia do infinito é um ideal da razão, a projeção das suas exigências num além como o acabamento ideal do inacabado. Não se fala aí de uma experiência do infinito pelo inacabado. É o infinito que supõe o finito que alarga infinitamente. Quanto a Hegel, Levinas diz que o infinito significa a exclusão de todo outro, pois ele engloba todas as relações. A relação de um particular com um infinito equivaleria à sua entrada no Estado, ou seja, para ser infinito, o particular teria de negar sua finitude. No entanto, a tirania do Estado não impede o protesto do indivíduo cuja razão não reconhece no Estado seu destino impessoal. O infinito hegeliano ao qual o homem se opõe em sua tentativa de englobá-lo é, para Levinas, a finitude do homem perante os elementos, o homem invadido pelo il y a cujo trabalho transforma o outro dos elementos no Mesmo (cf. Levinas, 1980, p. 175).

e outro não estão unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles estão ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar” (Levinas, 1997, p. 275, nota 184).

Do intencional ao ético

Em *Linguagem e Proximidade*, Lévinas descreve o discurso como “relação com uma singularidade colocada fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas aproximada” (Levinas, 1997, p. 274). O discurso e sua obra se apoiariam, assim, não no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade. Mas a proximidade deve ser entendida não como contiguidade espacial, que é sua possibilidade de se fazer visível a um terceiro, mas ela é “por si mesma significação”. “O sujeito entrou na abertura da intencionalidade e da visão. A orientação do sujeito sobre o objeto fez-se proximidade, o intencional fez-se ética” (Levinas, 1997, p. 274-275). É justamente o rosto humano que opera esta mudança do intencional em ética, uma vez que o aproximar rompe a consciência e o saber. O acesso ao sensível é, então, dado pela proximidade e não pelo saber. A linguagem ética é o sentido mesmo deste aproximar cortando sobre o saber ou ainda o rosto cortando sobre o fenômeno (Levinas, 2001, p. 192). É no aproximar que a descrição fenomenológica encontrará o próximo portador do traço de uma retirada que o ordena rosto. Pode-se dizer que o ponto de partida de Levinas é a fenomenologia, mas esta o leva à ética.

É a fenomenologia que leva ao retorno da intencionalidade em proximidade. Diante do paradoxo do rosto, a palavra se retira da manifestação e irrompe em linguagem ética. Para Feron, trata-se de uma nova forma de fenômeno em que outrem, embora apareça num dito, “se revela de si mesmo em se exprimindo, emerge do horizonte do mundo significando como Dizer”. Em Outrem, a manifestação se faz expressão, isto é, “aquele que eu visio se manifesta de si mesmo como aquele que já me visa” (Feron, 1992, p. 275). Mas todo este processo se passa na linguagem e deve ser apreendido no seio mesmo da linguagem. É nela que se deve procurar o vínculo entre o fenômeno e o rosto na estrutura dizer/dito. Assim, também não há oposição nem ruptura entre fenomenologia e ética. Derrida, em *Adieu à Emmanuel Lévinas*, fala de uma interrupção da fenomenologia pela ética. Feron prefere falar de uma “inversão do curso da descrição fenomenológica. Tomando apoio sobre a intencionalidade onde o sujeito se vira em direção aos objetos, a descrição encontra também outrem, cujo rosto visa por sua vez o sujeito para além de toda relação objetivante, e reencontra em definitivo a subjetividade mesma, mas de qualquer forma invertida, enquanto Si encurralado a si-mesmo na proximidade” (Feron, 1992, p. 276).

A ética é, assim, descoberta como a outra face do fenomenológico. A manifestação ganha, assim, duas faces: a da manifestação e a da proximidade. A ética impõe, então, um retorno ao pré-original, ao horizonte de toda significação que, aliás, é a linguagem. Se a linguagem é manifestação e ganha sua forma no dito, será necessário remontar à sua fonte primeira que é o Dizer. O Dizer não se deixa ver em manifestação, mas ele é a relação mesma na proximidade, é um excesso de sentido com relação ao dito e apenas se insinua no dito. É somente neste nível do Dizer que a ideia ética de responsabilidade pode ganhar um sentido. A noção de traço surge justamente a partir desta relação entre a fenomenologia e a ética cuja origem deverá ser buscada também na origem da linguagem.

Fenômeno e Rosto: Fenomenologia e Ética

Feron compara ainda as estruturas do fenômeno e do rosto. O primeiro se mostra a partir de um contexto, se manifesta no espaço iluminado do ser requerido pelo desvelamento, enquanto o rosto se revela através de uma ausência ou de uma retirada da presença, transcendendo toda compreensão de um ego. O traço que ambos têm em comum é a referência a uma subjetividade. Enquanto o fenômeno exige um eu que recolha sua manifestação, o rosto requer um eu que o acolha. Feron examina ainda a etimologia destes dois termos “recolher” e “acolher” e diz que ambos vêm do verbo latino *legere* e do grego *λέγειν*, colocando ambos em relação com o logos e a linguagem. O fenômeno é manifestação que exige ser dita, e o rosto convida a uma resposta. Diz Etienne Feron (1992, p. 279):

Assim como o fenômeno reenvia ao *Dasein*, exprimindo a relação entre a apropriação de si e a alteridade em forma de diferença ontológica, assim também o rosto define, antes que uma qualidade ou uma quiddidade de outrem, uma relação com o eu que me empurra à minha ipseidade de único, mas onde, se apresentando como outro, outrem interrompe a identificação do eu no Mesmo.

Em ambos os casos, parece se tratar de uma “transcendência na imanência”. Se em Levinas, esta “transcendência na imanência” é o “despertar do Mesmo pelo Outro” (Levinas, 1998, p. 47) e esta vigilância se produz como expressão (Levinas, 1980, p. 277), então tudo se coloca em torno do problema da linguagem, conclui Feron (1992, p. 279). Há ainda uma grande proximidade entre o conceito de fenômeno em Heidegger e o de rosto em Levinas. Heidegger definiu fenômeno em *Ser e Tempo* como “aquilo que se mostra em si mesmo” (Heidegger, 2002, p. 58). Assim como o fenômeno se desvela, saindo do escondido para se manifestar de si mesmo, também o rosto perfura a forma pela qual ele aparece, rasgando o véu seja de minha experiência seja da entidade que apreende meu olhar intencional, se revelando a partir de si mesmo. Mais uma vez, vê-se que não há antagonismo entre a fenomenologia e a ética, mas ambas se encontram na noção de rosto. A linguagem seria a fonte de significação de ambas ou de todo sentido ou ética e fenomenologia seriam duas modalidades de uma profundidade original do sentido que, por sua vez, se produz na intriga própria da linguagem, conclui Feron (1992, p. 280). O par Dizer/dito se deixa pensar como ética e fenomenologia. Se a verdade se constitui no logos por meio de questões e de respostas que desdobram o discurso, este mesmo discurso, por outro lado, se diz na proximidade – lugar onde se produz a significação ética original – onde o eu é convocado à responsabilidade. Assim, o rosto está inseparavelmente ligado à linguagem, que é onde ele significa e se liga à intencionalidade (entendida como dizer correlativo de um dito) cuja “doação de sentido” exige a linguagem (Feron, 1992, p. 282-284). Daí Levinas se perguntar se o rosto não se mantém ao mesmo tempo na representação e na proximidade (Levinas, 2001, p. 241). O próprio Levinas responde sua questão: “O rosto persegue e se mostra: entre a transcendência e a visibilidade/invisibilidade” (Levinas, 2001, p. 246). De fato, em *Linguagem e Proximidade*, a ética “indica uma inversão da subjetividade [...] como subjetividade que entra em contato com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepresentável” (Levinas, 1997, p. 275). Logo, nenhum dos conceitos de Levinas se entende fora da relação com o rosto e, portanto, fora da questão da linguagem. Se a linguagem exige dois interlocutores, a proximidade é este espaço intersubjetivo. Para Feron, a fenomenologia é a vigilância da linguagem.

Podemos aqui tentar explicitar o que é a fenomenologia levinasiana. Levinas reivindica fidelidade ao método de Husserl mesmo quando ele diz que a ética deve interromper a fenomenologia para não trair o Infinito e outrem em seu rosto. Levinas se liga também ao modo como Heidegger faz uso do método fenomenológico e partilha de sua crítica quando este diz que Husserl acabou por subordinar todos os fenômenos à ordem teórica do objeto, o que acaba por reafirmar também a soberania da consciência que se impõe como absoluta. Embora Levinas reconheça o mérito de Heidegger de ter liberado os fenômenos da tutela do teórico e de ter buscado retirar a consciência da posição central e absoluta em que Husserl a teria colocado, ele teria, no entanto, se mostrado surdo aos apelos éticos do Infinito. Daí Levinas ter radicalizado mais que seus ex-professores no que diz respeito à impossibilidade mesma de fixação em entidades permanentes e fechadas e ter insistido sempre num excesso de sentido presente em todo sentido. Os recursos do método fenomenológico de Levinas são a hipérbole e a anarquia, sendo que a hipérbole consiste em sublimar uma ideia para retirar dela o significado que, à primeira vista, ela esconde. Vemos aí a peculiaridade de Levinas no uso do método fenomenológico.

Para Levinas, a fenomenologia husserliana procura a fonte de todo sentido e ele encontra na questão da origem do sentido a problemática própria da fenomenologia. O próprio trabalho de Levinas tem como uma de suas questões fundamentais a origem do sentido. Se, em Husserl, o sujeito intencional está na origem de todo sentido e a consciência é o fenômeno mesmo do sentido, a ideia de intencionalidade é a ideia central de toda fenomenologia. Para Levinas, no entanto, a relação da intencionalidade com as coisas não é uma relação entre objetos reais, mas um ato de atribuir um sentido. Ele recusa toda interpretação que vê na intencionalidade uma simples relação entre sujeito e objeto, pois neste caso o objeto seria constituído anteriormente ao ato da intencionalidade e seria “autônomo em relação à intenção subjetiva”. Na fenomenologia husserliana, o objeto aparece como determinado pela estrutura de pensamento que o apreende, tornando-se o objeto um momento mesmo do fenômeno do sentido. A estrutura da intencionalidade implica, ao contrário, um horizonte. O que está em discussão na fenomenologia, segundo Levinas, não é o objeto, mas “nossa maneira de nos relacionar ao objeto e de o identificar”. Para Levinas, o fato do sentido em Husserl é “caracterizado pelo fenômeno da identificação, processo em que o objeto se constitui”. “Pensar é para Husserl identificar”. O ato objetivante é uma síntese de identificação graças à qual toda a vida espiritual participa da representação (Levinas, 1997, p. 30). A significação da afirmação fundamental de toda fenomenologia, para Levinas, é a de que “todo sentimento é sentimento de um sentido, todo desejo, desejo de um desejado, etc.” (Levinas, 1997, p. 30). Para Levinas, todo o movimento da fenomenologia está centrado em torno da questão da origem do sentido e da intencionalidade.

Na leitura levinasiana da fenomenologia, toda a filosofia da existência é uma consequência do conceito de intencionalidade e também Heidegger é devedor da fenomenologia husserliana. Diz Petrosino: “O sentido, enquanto determinado por uma consciência sempre situada, é condicionado por esta situação mesma. O horizonte implícito na intencionalidade, compreendido como *sinngebung*, é a situação do sujeito doador de sentido” (Petrosino e Rolland 1984, p. 120-121). A crítica que Levinas faz ao idealismo clássico é que aí o espírito se afirma como o sinal de referência de toda verdade e “a anterioridade do espírito em relação às coisas” é condição da significação destas mesmas coisas. Ao colocar o espírito como anterior às próprias coisas, o idealismo se afirma como uma doutrina da dignidade humana, mas essa dignidade encontra sua justificação última na razão (Levinas, 1997, p. 118-119). Em Descartes, o homem se compreende graças a um princípio que lhe é exterior, pois a ideia do Infinito é anterior ao pensamento que vem pensá-la.

Assim, “a condição da existência distingue-se da própria existência” (Levinas, 1997, p. 121). Para Levinas, a fenomenologia de Husserl e o pensamento de Heidegger são “o paradoxo de um idealismo sem razão”. Para Husserl, a razão equivale à experiência e a fenomenologia identifica na posição da consciência, em sua existência – e não na ideia do perfeito como em Descartes – “o critério permanente de abordar o real”. O sentimento, por exemplo como obscuridade da vida psicológica, será para a fenomenologia uma característica positiva, pois a obscuridade também o constitui enquanto sentimento (Levinas, 1997, p. 115). A fenomenologia, para Levinas, abandona uma transcendência condicionada pela ideia do perfeito e evolui em direção a uma filosofia da existência, procurando a “significação do finito no finito mesmo”. Assim, em Heidegger, a significação de toda situação humana é imanente a esta situação e a questão do ser se põe no interior mesmo da existência. Para Levinas, sem a concepção husserliana da intencionalidade, não seria possível compreender a afirmação de base do pensamento de Heidegger, “segundo a qual a compreensão do ser é um modo da existência humana ou segundo a qual o ser é de tal maneira que, sendo, ele compreende o ser” (Petrosino e Rolland, 1984, p. 124). Esta estrutura não tem mais nada de teórico. “A compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana” (Levinas, 1997, p. 74). A consequência disso está para Levinas na “impossibilidade da incompreensão”, o que significa a impossibilidade do irracional, do anárquico, a impossibilidade de toda fratura. Nada poderia, então, escapar à inteligência do real se tudo é compreensão. A incompreensão ou o irracional seria um modo deficiente da compreensão (Levinas, 1997, p. 98).

Toda a crítica de Levinas à tradição filosófica do Ocidente se centra naquilo que ele denomina incapacidade de manter a verdadeira transcendência, a relação entre o Mesmo e o Outro, o absolutamente Outro. Os conflitos entre o Mesmo e o Outro teriam sido resolvidos graças à teoria, através do conceito que reduz o Outro ao Mesmo. A filosofia ocidental se caracteriza pelo primado do Mesmo e pela copertença entre o ser e o pensamento que o pensa. E tanto Kierkegaard como Husserl e Heidegger seriam, para Levinas, continuadores fiéis dessa tradição. Com relação a Husserl, Levinas se distancia dele quando o critica quanto à identificação entre o conceito de representação e o de ato objetivante. Levinas vê neste primado de atos objetivantes afirmado por Husserl um imperialismo da teoria. Em *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Levinas escreve: “Pela matéria somente o objeto aparece e a matéria é sempre aquela de um ato objetivante. Consequentemente, o mundo existente, que nos é revelado, tem o modo de existência do objeto que se dá ao olhar teórico. O mundo real é o mundo do conhecimento” (Levinas, 1994, p. 98). Para Levinas, a presença do ato objetivante, ato de identificação, na base de toda intenção, inclusive daquelas que não têm nada de intelectual, significa que se interpreta a totalidade da vida espiritual sob o modelo da luz. Neste caso, o sentido é a luminosidade e, por isso, se pode falar de visão, de luz a propósito de toda apreensão. É a “luz que torna possível este encobrimento do exterior pelo interior, que é a estrutura mesma do *cogito* e do sentido”. E o “milagre da claridade é a essência: pela luz, o objeto, vindo todo de fora, está já diante de nós no horizonte que o precede; vem de um fora já apreendido e se torna como se viesse de nós, como comandado por nossa liberdade” (Levinas, 1998, p. 75-76). Levinas vê aí o imperialismo da teoria.

Para Levinas, em Husserl o objeto não é abordado a partir da realidade objetiva, mas de sua natureza de sentido. Por isso, a fenomenologia procurará libertar a noção de existência da estreiteza do objeto natural, substituindo essa noção pelo horizonte de pensamento onde os objetos são pensados e colocados (Levinas, 1997, p. 48). Para Levinas, a fenomenologia se define pela busca deste horizonte.

A redução filosófica, ao suspender a evidência do mundo, chega à consciência como a única certeza possível. Só se chega a um mundo autêntico através da libertação preliminar deste mundo. Uma vez libertada do peso do mundo, a consciência pode reconstruir o mundo sobre bases autênticas. Após a consciência se descobrir como origem e fonte de todo sentido, a fenomenologia se preocupa em reconquistar o mundo, tomando como ponto de partida esta origem. Trata-se de reconquistar um mundo constituído por um pensamento (Levinas, 1997, p. 49). A consciência ganha, assim, uma existência absoluta. Não há, para Husserl, nenhuma forma superior ao pensamento que possa dominá-lo. É neste sentido que Husserl acaba pensando o sujeito como uma mônada (Levinas, 1997, p. 60).

Assim, para Levinas, a fenomenologia husserliana e, conseqüentemente, a ontologia fundamental de Heidegger é a negação do irracional. Logo, também o estrangeiro enquanto dotado de sentido encontra sua referência última e sua significação na subjetividade. Isso para Levinas significa a supressão da exceção do Outro enquanto Outro, separado do Mesmo se o sentido é sempre um sentido do sujeito.

Ainda uma segunda crítica de Levinas à fenomenologia diz respeito à noção de intencionalidade, acusada de ser desencarnada e neutra por não desenvolver uma análise da estrutura do sujeito e por não situá-lo num mundo que o circunda. A fruição é aí ignorada. Para Levinas, o dado em Husserl não somente é o que não vem de nós, mas também o que é recebido por nós, isto é, ele é o termo de uma intenção. Não somente a consciência intencional está voltada para um objeto, mas também este objeto está à nossa disposição. A intenção não é apenas um movimento para fora, mas também para dentro quando o sentido é apreendido e compreendido. Embora a intencionalidade volte o Mesmo para o Outro, ela o faz somente para o relacionar ao sujeito. Logo, o Outro é deduzido a partir do Mesmo. A representação tem, assim, um lugar privilegiado na obra da intencionalidade.

A conclusão que Levinas tira da fenomenologia de Husserl é que ela é uma filosofia da liberdade que se realiza como consciência e se define por ela, uma liberdade anterior ao ser e em relação à qual o ser se constitui (Levinas, 1998, p. 49). Esta liberdade é compreendida por Levinas como liberdade em relação ao mundo, aos outros e em relação ao diferente, mas esta liberdade é aquela da solidão. Sendo a origem do sentido, o sujeito em sua anterioridade em relação ao real significa por si mesmo, e sua certeza se afirma na solidão. Levinas busca um sentido de todos os sentidos capaz de superar a solidão em que os indivíduos, fechados em sua própria autonomia, se acham separados uns dos outros pela indiferença que, em vez de reconhecer a riqueza da diferença e da alteridade, se torna angústia da solidão.

A crítica a Heidegger, já esboçada em *Totalidade e Infinito*, é que o ente é visto sempre a partir do ser em geral, isto é, eu o compreendo a partir de sua história, de seu meio, do seu cotidiano. O que escapa sempre à compreensão é o ente. Para Levinas, isso significa que compreender o ente particular é se colocar já além deste particular. O particular não é assumido como tal, mas sua significação é dada pela significação do ser em geral. Destarte, o que é negado aí é a significação do Rosto. Um ente sem Rosto só pode ser definido pela totalidade da qual ele participa. Ao subordinar a relação com o ente (e assim a relação com o Rosto) à relação com o ser em geral, a ontologia heideggeriana se torna uma filosofia do neutro. No ser neutro e anônimo, as particularidades perdem sua individualidade. Daí a ontologia heideggeriana ser incapaz de manter a distância, de aceitar o diferente em sua diferença e, assim, de respeitar a alteridade de outrem.

Ainda um último ponto que mostra o vínculo da filosofia de Levinas com a fenomenologia husserliana se encontra na compreensão da multiplicidade. A criação, concebida por Levinas como múltipla, tem como sua condição a abertura ao diferente, a impossibilidade de se fechar em si mesmo. A criatura seria esta aber-

tura mesma. O Rosto enquanto resistência à minha posse e enquanto ele impede o fechamento em mim mesmo é um reconhecimento da multiplicidade. Levinas afirma: “A diferença entre o Mesmo e o Outro é a não indiferença pelo outro da fraternidade” (Levinas, 1976, p. 88). O evento fundamental da subjetividade não é a presença, mas o dizer enquanto pura exposição ao outro. O dizer é “a significação que não se esgota em simples ausência de intuição e de presença” (Levinas, 1976, p. 88). A significação é a estrutura mesma da criação enquanto estruturada como exterioridade. Diz Petrosino: “A significação é o evento da exterioridade como Rosto” (Petrosino e Rolland, 1984, p. 144). Já mostramos no início do artigo como essa significação da exterioridade coloca em questão a própria liberdade constituinte. A linguagem procede de outrem e supõe a inteligência da primeira significação, que, antes de ser “consciência de”, é sociedade e obrigação (Levinas, 1980, p. 185). Ao colocar a presença de outrem como fonte de toda significação, Levinas se distancia de Husserl, substituindo a *Sinngebung* husserliana por uma *Sinngebung* ética. Para Levinas, tanto a fenomenologia husserliana como a ontologia heideggeriana mostram a falha do pensamento ocidental quanto ao problema do sentido. O próprio Levinas o afirma:

Não é pelo fato de, entre os seres, existir um ser pensante estruturado como Eu, prossequindo objetivos, que o ser ganha uma significação e se torna mundo; é porque na proximidade do ser se inscreve o vestígio de uma ausência – ou do Infinito – que existe abandono, gravidade, responsabilidade, obsessão e eu (Levinas, 1997, p. 285).

Ao colocar a significação como ética, Levinas se distancia de Husserl, embora, creio eu, fiquem claros seus vínculos com o método fenomenológico até o fim. Para concluir, podemos passar a palavra ao próprio Levinas que afirma:

Penso que, apesar de tudo, o que eu faço é fenomenologia [...]. A fenomenologia [...] é reconduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, fazer aparecer o aparecer mesmo atrás da quididade que aparece [...]. Eis o que resta, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, mesmo quando ela não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, se abrem dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e buscam estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia (Levinas, 1998, p. 139-140).

Conclusão

Situando a alteridade de outrem nele mesmo, Levinas concede à linguagem uma estrutura plural que não forma uma totalidade. A ontologia, ao abordar o ser como *logos*, apagou a alteridade de outrem. A ética, ao contrário, permite abordar outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao Mesmo.

Para Levinas, a tradição cartesiana separou o eu e o outro, não deixando que um se confundisse com o outro, já que a consciência é incapaz de conter o Infinito que ela pensa. O Infinito, ao ultrapassar todos os limites do *cogito*, se mostra como uma exterioridade que jamais se integra ao Mesmo. Não sendo uma ideia, o Infinito resiste à totalização ontológica. Destarte, não sendo alcançável pelo poder totalizador da razão, o Infinito, como resistência ética, é a própria relação social. Ele mantém a pluralidade.

Ainda em seu esforço de escapar à ontologia, faz-se necessário à fenomenologia de Levinas romper com a própria fenomenalidade e a visão da qual as

fenomenologias de Husserl e Heidegger ainda permaneceram cativas. O Rosto é descoberto, então, como a própria defecção do fenômeno e, ao se apresentar como comando moral, resiste a qualquer forma de ontologização. A transcendência ética do Rosto se dá na linguagem e não no mundo dos fenômenos. Pensada como som, a linguagem se oferece à audição, rompendo com o olhar tão característico da ontologia. A audição permite ser tocado por algo que, no entanto, permanece exterior a ela. Assim, a palavra supõe um interlocutor. É a linguagem que detém o poder de quebrar a continuidade do ser e da história. Sua estrutura mantém inviolada a santidade de outrem. A resistência que o Outro oferece é de natureza ética e não real, o que permite também escapar à consciência da luta. Antes da guerra, há a paz como “presença prévia e não alérgica de outrem”. A ética, então, precede a ontologia. A proximidade do Rosto, significação por excelência em si mesma, que não é nem tematização nem contiguidade espacial, transforma o intencional em ético. Desse modo, a ética interrompe a fenomenologia, e o Rosto se mostra defecção do fenômeno. Aqui a ética é descoberta como a intriga que mantém o Outro e o Mesmo unidos, intriga que o saber não é capaz de traduzir. A linguagem é, ao fim, descoberta como fonte de significação tanto da ética quanto da fenomenologia.

Referências

- DERRIDA, J. 1967. Violence et Métaphysique – Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas. In: J. DERRIDA, *L’Écriture et la différence*. Paris, Éd. du Seuil, p. 117-228.
- FERON, E. 1992. *De l’idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble, Éd. Jérôme Million, 344 p.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis, Vozes, 325 p.
- HEIDEGGER, M. 2002. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis, Vozes, 262 p.
- LEVINAS, E. 1980. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 287 p.
- LEVINAS, E. 2001. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris, Brodard & Taupin, 287 p.
- LEVINAS, E. 1976. *Noms Propres*. Paris, Fata Morgana, 158 p.
- LEVINAS, E. 1998. *De Dieu Qui vient à l’idée*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 270 p.
- LEVINAS, E. 1997. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 288 p.
- LEVINAS, E. 1998. *De l’existence à l’existant*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 174 p.
- LEVINAS, E. 1982. *Éthique et Infini*. Paris, Fayard, 90 p.
- LEVINAS, E. 1972. *Humanisme de l’Autre Homme*. Paris, Fata Morgana, 123 p.
- LEVINAS, E. 1994. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 223 p.
- PETROSINO, S.; ROLLAND, J. 1984. *La vérité nomade: introduction à Emmanuel Levinas*. Paris, La Découverte, 186 p.
- ZIELINSKI, A. 2002. *Lecture de Merleau-Ponty et Lévinas: le corps, le monde, l’autre*. Paris, PUF, 240 p.

Submitted on August 7, 2011
Accepted on November 1, 2012