



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

**GEORGE GOMES FERREIRA**

**A QUESTÃO POLÍTICA E A PRESENÇA DO TERCEIRO  
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS**

**FORTALEZA – CEARÁ**

**2024**

GEORGE GOMES FERREIRA

A QUESTÃO POLÍTICA E A PRESENÇA DO TERCEIRO  
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia Social e Política.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Thiago Freire  
Brazil

Co-orientadora: Ilana Viana do Amaral

FORTALEZA – CEARÁ

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Estadual do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo SidUECE, mediante os dados fornecidos pelo(a)

---

Ferreira, George Gomes.

A questão política e a presença do terceiro no pensamento de Emmanuel Levinas [recurso eletrônico] / George Gomes Ferreira. - 2024.

112 f.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado Acadêmico - Programa de Pós-graduação Em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brazil.

Coorientação: Prof<sup>a</sup>. Dra. Ilana Viana do Amaral.

1. Filosofia política. 2. Ética da alteridade. 3. Questão política. 4. Justiça. 5. Presença do terceiro. I. Título.

---

GEORGE GOMES FERREIRA

A QUESTÃO POLÍTICA E A PRESENÇA DO TERCEIRO  
NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia Social e Política.

Aprovado em: 19 de janeiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Vicente Thiago Freire Brazil (Orientador)

Universidade Estadual do Ceará - UECE

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ilana Viana do Amaral (Co-orientadora)

Universidade Estadual do Ceará - UECE

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Cristina Amaro Viana

Universidade Federal de Alagoas - UFAL

---

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

A todas as vidas perdidas para a indiferença  
daqueles que fazem ou justificam as guerras.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, os mestres que me ensinaram o sentido do acolhimento.

À minha esposa Myrvia e ao meu filho Cauã pelo amor e o carinho infindáveis comigo.

Ao meu irmão Jean Pierre e à minha irmã Jeanne pelo afeto e companheirismo.

Ao Prof. Dr. Vicente Brazil pelas excelentes aulas, por me orientar com destreza no percurso de estudo e por me ajudar abrir as portas acadêmicas.

À Profª. Drª. Ilana Amaral por sua visão inspiradora do pensamento de Emmanuel Levinas, e a quem devo toda minha audácia em procurar compreendê-lo.

Ao Prof. Dr José Wilson da Silva, por me auxiliar nas mais profundas discussões.

Aos colegas de turma pela formação de um grupo unido e com animação incansável.

Aos colegas do Grupo de Pesquisa em Levinas, da UFAL e UFPE, pelas leituras e debates essenciais para o meu aprendizado.

Ao Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) por me receber calorosamente nessa instituição.

Aos professores do PPGFil da UECE cujas aulas, palestras e orientações acadêmicas foram fundamentais para a expansão de minhas pesquisas.

Aos avaliadores externos, Profª. Drª Cristina Amaro Viana, Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza e Prof. Dr. André Brayner de Farias, pela pela apreciação minuciosa do meu texto e pelas ricas recomendações prestadas.

À Secretaria da Educação do Estado do Ceará por todo o apoio à minha formação e pelo convênio celebrado com a Universidade Estadual do Ceará - UECE, que me oportunizou voltar aos valorosos estudos acadêmicos de filosofia.

“Não se é contra a liberdade, se se procura  
para ela uma justificação.”  
(Emmanuel Levinas)

## RESUMO

Tratamos aqui do modo como a *presença do terceiro* se articula à *questão política* na filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas. Para isso, exploramos o agravamento que ocorre na noção de *responsabilidade* entre as obras *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*, como forma de compreender o sentido que a evocação da *justiça* tem na última fase de sua produção filosófica. Por um lado, tal preocupação se liga ao cenário de degradação que vive a atividade política contemporânea, tornando-se uma via para repensar o seu enlace com a reflexão ética, e assim produzir novas respostas aos desafios da sociabilidade humana. Por outro, surge como um esforço para pensar a alteridade no contexto de uma possível fundamentação ética da política, tarefa que vemos surgir no curso da própria radicalidade da obra levinasiana. Desse modo, procuramos debater como a visão eminentemente negativa que Levinas possui das relações políticas se comunica com a responsabilidade pelo outro, e ganha novo significado diante da emergência da justiça em sua obra mais tardia. A relação de sujeição do eu ao outro, ponto alto da ética levinasiana, mostrou-se enfim, capaz de uma *tradução* para o seu sentido político, na medida em que a entrada do terceiro inaugura a consciência humana, com a necessidade de ser justo. E ainda que não impeça o Eu de *trair a ileidade* que o convoca, para além de todo *interessamento*, a tercialidade levinasiana assegura um equilíbrio na tensão em que surge o terceiro, a primeira questão, que é, ao mesmo tempo, ética e política para Levinas.

**Palavras-chave:** Filosofia política; Ética da alteridade; Questão política; Justiça; Presença do terceiro.

## RESUMÉ

Nous traitons ici de la manière dont la présence du tiers s'articule à la question politique dans la philosophie de l'altérité d'Emmanuel Levinas. Pour ce faire, nous explorons l'aggravation qui se produit dans la notion de responsabilité entre les œuvres *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*, comme une manière de comprendre le sens que l'évocation de la justice a dans la dernière phase de sa production philosophique. D'une part, cette préoccupation est liée au scénario de dégradation que vit l'activité politique contemporaine, devenant une voie pour repenser son lien avec la réflexion éthique, et ainsi produire de nouvelles réponses aux défis de la sociabilité humaine. D'autre part, il s'agit d'un effort pour penser l'altérité dans le contexte d'une possible fondation éthique de la politique, tâche que nous voyons surgir au cours de la radicalité même de l'œuvre levinassienne. Ainsi, nous cherchons à débattre de la manière dont la vision éminemment négative que Levinas a des relations politiques se communique avec la responsabilité envers l'autre, et prend un nouveau sens face à l'émergence de la justice dans son œuvre tardive. La relation de sujétion du moi à l'autre, point culminant de l'éthique levinassienne, s'est finalement révélée capable d'une traduction dans son sens politique, dans la mesure où l'entrée du tiers inaugure la conscience humaine, avec la nécessité d'être juste. Et même si elle n'empêche pas le Moi de trahir l'*illeité* qui le convoque, au-delà de tout intérêt, la tercialité levinassienne assure un équilibre dans la tension où surgit le tiers, la première question, qui est, en même temps, éthique et politique pour Levinas.

**Mots-clés:** Philosophie politique; Éthique de l'altérité; Question politique; Justice; Présence du tiers.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	12
2	LEVINAS EM DEFESA DA ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA.....	19
2.1	A necessidade de sair do Ser: da evasão à alteridade.....	19
2.2	O primado da ética: o rosto, a morada e o acolhimento.....	31
2.3	A responsabilidade infinita como radicalidade da ética.....	41
3	A ORDEM ONTOLÓGICA E A QUESTÃO POLÍTICA.....	48
3.1	O ser como guerra.....	48
3.2	A racionalidade política: os primados da liberdade e do ser.....	56
3.3	O império da essência: do <i>mal elemental</i> ao <i>conatus essendi</i> .....	63
4	A ORIGEM DA JUSTIÇA: A PRESENÇA DO TERCEIRO NA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA.....	76
4.1	Ausência e presença do terceiro na obra levinasiana.....	76
4.2	A presença do terceiro como estremeamento da ética em Levinas.....	85
4.3	O terceiro nos desdobramentos políticos do pensamento levinasiano.....	91
5	CONCLUSÃO.....	104
	REFERÊNCIAS.....	107

## 1 INTRODUÇÃO

Procuramos fazer aqui uma leitura política da filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas, tendo como objetivo analisar o significado que a *presença do terceiro* possui no desenvolvimento da *questão política* em seu pensamento. A figura do terceiro, tal como aparece nas páginas finais do livro *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, aponta para uma mudança significativa na forte resignação que Levinas possui com a atividade política, dando um novo sentido para a noção de responsabilidade. Na medida em que a ética levinasiana atinge o ápice de sua radicalidade, cumprindo-se como *doação* do próprio ser ao outro, surge, porém, a necessidade de ser justo com o *terceiro*, ou seja, com todos os outros, inclusive aqueles que escapam à proximidade imediata e epifânica do rosto.

A evidente secundarização da política no pensamento de Levinas constitui um paradigma quase insuperável, criando dificuldades para se tratar positivamente de temas como a liberdade, as leis e o Estado, à luz de suas ideias. Suas reservas quanto à *realpolitik* da qual proliferaram os absurdos da guerra, do genocídio e das bombas atômicas, porém, não se afasta tanto do descrédito em que a atividade política se vê absorvida nos dias de hoje, reproduzindo, muitas vezes, as mesmas atitudes de violência, dominação e extermínio que marcaram o Século XX. No entanto, Levinas tem a mais profunda convicção de que na estrutura mesma da subjetividade humana, encontra-se uma inelutável vocação para a generosidade, entendida como acolhimento e responsabilidade. Isso nos leva, junto com ele, a investigar não apenas o modo como o homem, enquanto Eu, se comunica o Outro, mas também como age em função do brilho alteridade, como transforma o mundo e suas relações em função desse encontro extraordinário.

É diante dessa situação provocativa que nos perguntarmos mais profundamente: Qual o lugar da política na filosofia da alteridade de Levinas? Que significados assume o terceiro frente as noções de justiça apresentadas ao longo da obra levinasiana? De que forma, a presença do terceiro, consegue apontar para a possibilidade de uma política atravessada pela ética? Tais questionamentos vão na direção de uma exploração realizada com muita cautela sobre as ideias do pensador franco-lituano, especialmente no que diz respeito à dimensão prática da ética em Levinas. Mas é nesse sentido, que esta pesquisa busca sedimentar um olhar político para a sua filosofia, e enquadrá-la no âmbito de uma necessidade cada vez mais

urgente, que envolve repensar as relações entre ética e política à luz da radical responsabilidade pelo próximo.

A situação que analisamos está presente na travessia conceitual que se passa entre as obras *Totalité et Infini: essais sur l'extériorité* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. A acentuação da responsabilidade ética, com a descrição da subjetividade como *devoção desmedida ao outro* ou *desinteressamento do ser*, é contrabalançada com o agravamento da questão política, na qual a presença do terceiro surge na própria *proximidade do outro*, revelando-se como o primeiro e mais difícil problema, o da justiça. Contudo, a compreensão mais profunda de tal mudança não parece se esgotar nas reflexões da última fase do pensamento levinasiano, exigindo uma reconstituição do modo como amadurece a noção de *ética enquanto filosofia primeira*, correndo em paralelo com uma certa *evolução* de sua crítica ao primado do ser na tradição ocidental.

É em virtude da complexidade de tal desafio, que decidimos nos apoiar em algumas linhas que, nesta pesquisa, consideramos como um traço no *desenvolvimento histórico* da filosofia de Levinas. Sem ignorar os principais riscos de tentar articular suas ideias de modo linear, cremos que existem, sim, *avanços* na própria forma de conceber a *relação ética*, capazes de elucidar alguns pontos importantes na transformação analisada aqui mais centralmente. O deslocamento de sentido da subjetividade que, primeiro, aparece como *hipóstase* na apropriação do *ser anônimo*, mas depois como *acolhimento do outro* ou *desejo metafísico*, e, finalmente, como *incondição de refém* até a entrega em *substituição ao outro*, são formas de descrever o processo de radicalização pelo qual a ética assume o seu estatuto de filosofia primeira.

Sob termos parecidos, propomos pensar a crítica à ontologia a partir do significado que a questão do *ser enquanto ser* vai adquirindo no amadurecimento da filosofia levinasiana. Esforço que compreende tanto o problema inicial no qual o *ser puro* se revela a partir de seu antagonismo interno, enquanto necessidade de evasão, como também na tentativa de inversão da *diferença ontológica*, com a priorização do *ente enquanto ente*. Tal questão vai se consolidar, já na última fase do pensamento levinasiano, como *desinteressamento*, uma forma de *afrouxar* o nó da persistência no ser, da insistência no *conatus essendi* espinosano. Por fim, não poderíamos deixar de imprimir um mesmo olhar cadenciado, sobre as formas de *tercialidade* em Levinas, diferenciando os aspectos do *terceiro termo*, da *comunhão* em torno do *neutro*, da *impessoalidade do verbo ser* como puro *há (il y*

a), do seu delineamento como *eleidade* e *tiers*, ambos já fazendo parte da tensão entre ética e política no estágio final da filosofia levinasiana.

Para descrever os avanços na noção de alteridade, processo pelo qual Levinas concebe o Eu como estrutura subjetiva capaz de se relacionar com o inteiramente outro, de *acolhê-lo* no seu transbordamento (*débordement*), mas também de se *substituir* a ele, propomos uma divisão do pensamento levinasiano em, pelo menos, três fases: uma que se inicia nos anos 1930, na qual surgem suas reflexões sobre o hitlerismo e a noção de *evasão*, mas que progride até os anos 1940 com o desenvolvimento da ideia de *alteridade*; outra, cujo ponto central se torna a descrição da relação ética como *acolhimento do Outro*, e que avança dos estudos publicados nos anos 1950 se consolidando em 1961, com a publicação de *Totalité et Infini*; e uma última que se desenvolve ao longo dos anos 1960, atinge seu ápice com a publicação de *Autrement qu'être*, em 1974 e segue até os anos 1990<sup>1</sup>.

Apoiando-se nessa divisão, o primeiro capítulo, intitulado *Em defesa da ética como filosofia primeira*, recupera as principais noções envolvidas na constituição da ética enquanto *relação com o absolutamente outro*, compreendendo, inicialmente, o advento de conceitos como *evasão*, *ser atado* (*être rivé*) e *há* (*il y a*), que culminam na definição do frente a frente como *alteridade de outrem*. Em seguida, abordamos o estatuto da *ética* a partir das noções de *rostos*, de *morada* e de *acolhimento*, que são articuladas segundo a crítica à ideia de totalidade pelo *debordamento* da ideia de Infinito. Concluimos nossa incursão pelos pontos centrais da ética levinasiana descrevendo a acentuação mais radical da ética, enquanto *responsabilidade infinita* pelo outro, ali nos anos 1970. É nesse período que domina a crítica da persistência no ser como *conatus essendi*, e desponta a perspectiva do *desinteressamento*, onde o Eu, *único* e *eleito*, se *substitui* ao outro.

---

<sup>1</sup> François-David Sebbah, em seu livro *Lévinas: ambiguïtés de l'altérité*, propõe uma divisão em que a obra levinasiana pode ser compreendida, primeiro, em dois grandes períodos: “(...) ‘escritos de juventude’, em que – embora já esteja delineada a ‘intuição’ fundamental de Lévinas – o Outro em seu rosto ainda não se revela em seu papel desestabilizador. Em seguida, as obras da maturidade em que a exigência de se evadir do ser e de se deixar afetar pelo outramente que se desenvolve-se, agora, como exigência ética orientada pelo rosto de Outrem” (SEBBAH, 2009, p. 28). E posteriormente em outros dois: “(...) o primeiro em torno da obra *Totalité et Infini*; e, em seguida, o momento focalizado no livro *Autrement qu'être*” (Ibid.). Já Georges Hansel, em seu livro *De la Bible au Talmud: Suivi de l'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*, considera que a segunda fase começa já no imediato pós-guerra, considerando, assim, a seguinte divisão: “Os escritos que precedem a Segunda Guerra Mundial, anteriores à formulação de seu pensamento próprio, o que poderia ser chamado de ‘escritos da juventude’ se não mostrassem um domínio filosófico completo. (...) Um segundo período que se estende da Libertação a 1961, e leva à publicação da obra maior *Totalité et Infini*, livro onde a filosofia de Levinas encontra uma primeira forma acabada e sistemática. (...) O terceiro período inicia-se pouco depois da publicação de *Totalité et Infini*, e é marcada pela publicação de diversas obras cujo núcleo central é *Autrement qu'être* ou *Au-delà de l'essence*, publicado em 1974” (HANSEL, 2008, p. 224).

A retomada desse percurso cumpre papel fundamental no amadurecimento de uma visão política autenticamente levinasiana, na medida em que observamos o modo como ele avança no trato da questão do *ser enquanto ser*, desde os seus primeiros passos filosóficos até o seus trabalhos mais tardios. A sua concepção de evasão, como possibilidade de *excedência* (*excendance*) à relação sufocante com o *ser*, não deixa de animar toda a busca por uma dimensão de socialidade que não resulte em violência e dominação, ou seja, em redução do Outro ao Mesmo. Se em um primeiro momento, a crítica ao primado do ser é lida como o problema da anterioridade da liberdade em relação à justiça, já no discurso do *último Levinas*, a subjetividade radicada na *substituição* parece só considerar a linguagem da justiça como *perturbação* da proximidade do outro. A equalização dessas visões não se faz, portanto, sem revisitar a mudança que ocorre com a noção de justiça enquanto *comparação dos incomparáveis*, e, conseqüentemente, de uma política tomada como equilíbrio na tensão gerada pela presença do *terceiro*.

No segundo capítulo, intitulado *A ordem ontológica e a questão política*, acompanhamos o enredo da própria *questão do ser*, que se forma desde muito cedo na filosofia de Levinas, e que serve de base para as críticas que vemos se consolidar em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être*. É contra a totalidade hegeliana, expressa como guerra e tirania, que Levinas reconhece a forma mais drástica da oposição entre ética e política. Claramente inspirado por Franz Rosenzweig, o prefácio de *Totalité et Infini* (1961) demarca de forma muito contundente a fronteira entre o projeto da ética como filosofia primeira e tradição que define a subjetividade humana como fundada no primado da liberdade e na compreensão do ser, como uma *alergia* fundamental em relação ao outro.

O caráter *epoquético* da guerra no discurso levinasiano se desloca da concepção em que aparece como a racionalidade mesma do real, ou o próprio desenvolvimento do *espírito absoluto* na história, para a noção de *conatus essendi*, compondo uma renovação de crítica à ontologia que vai ser sedimentada em *Autrement qu'être*. O *conatus*, conceito recuperado do pensamento espinosano, remete à guerra em um outro sentido, como persistência do ser em cada intervalo da existência, ou seja, na luta contra todo outro, em que a preocupação com o próprio ser equivale ao cuidado com o ser em geral. É nesse sentido que podemos falar de uma aproximação entre o *conatus* e o sentido do *cuidado* [*sorge*] no *Dasein* heideggeriano, compreendido, de todo modo, como *ser guerreiro*.

Mas a visão desesperançosa de Levinas sobre a política possui raízes ainda mais profundas, vinculada a uma crítica radical da ontologia contemporânea, inaugurada ainda nos anos 1930. É, primeiramente, diante da tentativa de fugir às determinações trágicas do ser, da ideia de *facticidade* no Heidegger de *Ser e Tempo*, que Levinas elabora a sua noção de evasão. Ambientada no clima sombrio da ascensão hitlerista, sua reflexão sobre a saída do ser marca o início de uma incontornável revolta com a impossibilidade de fugir *ao que se é*, e de *quem se é*. Encontramos, assim, nos textos *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934) e *De l'évasion* (1935) a origem do sentido mais alarmante que Levinas confere à impessoalidade nas instituições políticas, o de um destino trágico em *toda relação imediata com o ser*, que compreendemos aqui como o *mal elemental* de que ele nos fala tardiamente em uma nota escrita somente no ano de 1990.

Depois de reunir os principais elementos em jogo na constituição de sua ética e, ao mesmo tempo, na formulação de sua crítica à filosofia política ocidental, procuramos reconhecer, já no terceiro capítulo, o real significado da presença do terceiro no amadurecimento da questão política. Intitulado *A origem da justiça: a presença do terceiro na relação entre ética e política*, o capítulo traz o protagonismo do terceiro para a nova dimensão crítica que se forma no interior da própria ética, revertendo, até certo ponto, a resistência dele mesmo, Levinas, em relação à fundação do político em sua obra. Tratamos, portanto, da tensão na relação entre os campos da responsabilidade pelo outro e da necessidade de justiça. Se, por um lado, Levinas sempre evitou nos fornecer elementos concretos para a universalização da ética, por outro, ele apontou muito claramente, na última fase de seu pensamento, que a *irrupção* do terceiro legitima uma preocupação com a racionalidade filosófica, com a igualdade entre os homens e com a consciência de si.

No intuito de desembaraçar o próprio conceito de *tercialidade* em sua obra, procuramos distinguir entre as formas negativas e positivas nas quais o *terceiro* se apresenta. Do mesmo modo que, em seus primeiros trabalhos, o terceiro termo assume o caráter dominador da impessoalidade pela qual o outro é usurpado de sua individualidade e se dissipa na *vala comum* da neutralidade, sua obra mais tardia absorve duas concepções importantes na constituição da ética: a *eleidade (illicité)* pela qual o encontro com o Outro escapa à formação hermética do todo; e o *terceiro (tiers)* segundo o qual a responsabilidade condiciona o nascimento da consciência na necessidade de ser justo. É na articulação dessas duas últimas

formas de *tercialidade* que, finalmente, encontramos um relaxamento da visão negativa de Levinas sobre a política.

Nosso trabalho finaliza tendo como base as proposições de diversos autores sobre o modo como a presença do terceiro contribui para a superação do caráter aporético da questão política. Os comentários provocativos de Jacques Derrida, em seu *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1996), abrem as considerações que colocam o terceiro no centro da questão, ressoando muito diretamente na elaboração de visões cada vez mais consistentes sobre os desdobramentos políticos da ética levinasiana. Destacam-se, nesse sentido, as ideias formuladas por Jacques Rolland, Miguel Abensour, Gérard Bensussan e Michel Vanni, cuja tecitura feita nesta pesquisa, se utiliza da visão analítica de Ernst Wolff sobre o tema. Apesar das divergências, os pontos observados enriquecem e dão continuidade à escuta dos *silêncios* de Levinas sobre a instituição do político em sua obra. Destacamos, nesse sentido, a visão sintética de Michel Vanni, que pensa ao modo de uma dupla interrupção, da política pela ética e da ética pela política, dando sentido ao risco que não só a política, mas também a ética corre, de se encontrar com o um mal maior, na maior parte das vezes, identificado com a tirania política por Levinas.

O esforço para desenvolver essa perspectiva histórica da trama em que ética e política produzem a sua tensão, exigiu-nos o equilíbrio de uma leitura exegética do texto de Levinas, com os comentários de autores especializados em momentos e assuntos específicos de sua obra, tais como aqueles que encontramos nos estudos de Stéphane Mosès sobre a guerra, de Joëlle Hansel sobre os textos de juventude, Fabio Ciaramelli sobre o papel da literatura em seu pensamento, e Dan Arbib sobre a apropriação levinasiana do *conatus* de Espinosa. Porém, de modo geral, decidimos seguir aqui um enredo reflexivo composto, principalmente, pelos comentários feitos no círculo de interpretação política do pensamento levinasiano, contidos nas análises produzidas por Derrida, Sebbah, Rolland, Abensour e Bensussan<sup>2</sup>. No entanto, obras específicas como o livro *Lévinas: ambigüités de l'altérité*, de Sebbah, e *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, de

---

<sup>2</sup> Tal escolha condicionou nossa leitura às interpretações que se desenvolvem, sobretudo, na França e acerca das questões radicadas numa matriz *greco-helênica* da filosofia ocidental. Tal restrição, no entanto, não nos impede de rendermos o reconhecimento à incrível diversidade de apropriações pelas quais se fez construído um entendimento político da obra levinasiana, tais como aquelas se guiam por suas leituras talmúdicas, outras feitas em torno do debate sobre a libertação latino-americana, que tem o filósofo argentino Enrique Dussel como eminente signatário, as que analisam as implicações de um certo *anarquismo levinasiano*, como o faz o filósofo britânico Simon Critchley, e, finalmente, as inúmeras que recepcionaram o pensamento levinasiano no Brasil, entre os quais podemos destacar os estudos de Ricardo Timm de Souza e de Marcelo Fabri.

Ernst Wolff, servem de introdução e de base para uma compreensão mais global das ideias do pensador franco-lituano.

Nossa proposta, portanto, não envolve apenas recolocar a questão política em evidência, tal como ela é sinalizada na última fase do pensamento levinasiano, mas, sobretudo, reconduzir a discussão sobre um pensamento político autêntico em Levinas para o centro da própria trama na qual se desenrola a ética como filosofia primeira. É nesse contexto em que o terceiro encontra o seu lugar permanente, ainda que, de certa forma inesperado, na crítica geral que Levinas faz à tradição filosófica ocidental, centrada na primazia do ser.

## 2 LEVINAS EM DEFESA DA ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

### 2.1 A necessidade de sair do Ser: da evasão à alteridade

A despeito das dificuldades para determinarmos o começo de uma filosofia propriamente levinasiana, podemos concordar que os textos produzidos em meados dos anos 1930 já apontam, com certa clareza, o vigor da crítica que Levinas faz ao horizonte de sua própria formação acadêmica. Se por um lado, já é difícil ver nesses textos o caráter intelectualista do método desenvolvido por seu mestre Edmund Husserl, por outro, eles já demonstram o profundo descontentamento do franco-lituano em relação à ontologia fundamental de Martin Heidegger. Assim, podemos dizer, seguramente, que dois dos primeiros escritos dessa fase, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hittlérisme* (1934) e *De l'évasion* (1935), significam juntos, um passo fundamental na trama em que se desenrola sua fuga da tradicional filosofia ocidental, que historicamente, se divide entre os primados do ser e da ideia.

Mesmo que ambos os textos estejam distantes da elaboração de sua ética, é possível entendê-los como parte da busca de Levinas por um novo caminho para a reflexão sobre o humano, que lhe permita, principalmente, superar a visão do ser como um *fato consumado*. Romper com a condição de uma existência dada, fechada sobre si mesma, nos parece essencial para compreender o que mais tarde comporá o sentido radical da alteridade, no encontro com o inteiramente Outro. Assim, no ensaio *De l'évasion*, já podemos encontrar as questões que estarão na base de sua reflexão mais tardia, como podemos ver:

Daí a necessidade de evasão – plena de esperanças quiméricas ou não, pouco importa – nos conduz ao coração da filosofia. Permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser. Qual é a estrutura deste ser puro? Tem a universalidade que Aristóteles lhe confere? É o fundo e o limite de nossas preocupações, como afirmam alguns filósofos modernos? Não é, ao contrário, senão a marca de uma certa civilização, instalada no fato consumado do ser e incapaz de sair dele? E, nestas condições, a excedência [*excedance*<sup>3</sup>] é ela possível e como consegue? Qual é o ideal de felicidade e dignidade humana que ela promete? (LEVINAS, 1982, p. 74)

---

<sup>3</sup> Neologismo criado por Levinas para significar um movimento que “excede” o ser. Ele voltaria a mencionar o termo, ainda que com uma nova grafia, no *Avant-propos* da 3ª edição de *De l'existence à l'existant*, onde é feito um paralelo com a ideia do *bem além do ser*: “Ela significa que o movimento que conduz o existente para o Bem não é uma transcendência pela qual o existente se eleva a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que ele descreve: uma ex-cedência [*ex-cendance*]” (LEVINAS, 2004a, p. 9).

Com isso, Levinas reafirma o compromisso de se manter sobre o problema do *ser enquanto ser*, que lhe exige abrir um diálogo cada vez mais profundo com a obra *Ser e Tempo* (1927), intensamente discutida no período. A relação com Heidegger, apesar de bastante complexa, tinha um propósito bem definido naquele momento: contornar o problema da *facticidade*. Ernst Wolff em seu livro *De l'éthique à la justice. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas*, nos ajuda a compreender o que esse problema significou para o pensamento levinasiano de forma geral:

O ensaio de 1935 intitulado *De l'évasion* pode ser considerado como uma primeira tentativa de colocar uma questão à qual a obra de Lévinas procurou responder. O problema desenvolvido neste artigo diz respeito à possibilidade de excedência em relação à facticidade, para o ser transcendente – uma questão retomada literalmente em *De l'existence à l'existant*. Levinas não deixa dúvidas sobre a sua intenção de almejar o mesmo radicalismo de *Sein und Zeit*: “A necessidade de fuga (...) nos leva ao cerne da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser”. Os termos em que Lévinas formula a questão do seu problema são emprestados da grande obra de Heidegger. Apesar da ausência de referências explícitas ao filósofo alemão, é em *De l'évasion* que Levinas abre a sua polêmica com Heidegger conduzindo-nos novamente à questão do ser. (WOLFF, 2007, p. 22)

Mas o que manteve Levinas ligado ao problema da facticidade naquele período? O que o levou a pensar que poderia escapar a essa existência dada? É impossível deixar de notar, que nas primeiras reflexões propostas por Levinas, destaca-se a necessidade latente de desconstruir o sentido definitivo do humano, que se impunha nos primeiros anos da década de 1930. Se anunciamos que o diálogo com Heidegger havia sido complexo, certamente isso não se deve apenas a uma interpretação corriqueira de *Ser e Tempo*, mas ao teor sugestivo de que o destino do homem encerraria o próprio *fato de ser*.

Nos seus primeiros escritos, Levinas amadurece uma visão extremamente pessimista do ser, da qual não irá se desfazer durante toda a sua produção filosófica. Esse entendimento coincide precisamente com as múltiplas decepções que vieram de sua proximidade com o pensamento de Heidegger. Nos textos dos anos 1930 ele deixa transparecer que a renovação da *questão do ser* estaria, de certa forma, vinculada ao clima tenso pelo qual passava a Europa, ameaçada de perto pela expansão dos poderes de Hitler e da Alemanha nazista. Joëlle Hansel, que se dedica muito seriamente ao estudo a esse período da obra levinasiana, nota que, antes de *De l'évasion*, Levinas já se preocupava com uma certa noção de *espiritualidade* que, segundo ela, estaria na base da concepção de homem, tanto para os hitleristas como para Heidegger:

Levinas descreve a filosofia de Heidegger e o hitlerismo em termos análogos. Em ambos os casos, trata-se de uma espiritualidade que faz da existência um drama e que exalta um heroísmo que se manifesta, no autor de *Ser e Tempo*, pela angústia ou coragem do *Dasein* que “olha a morte nos olhos” em vez de “fugir” dela, e, entre os hitleristas, pela “existência na luta por sua sobrevivência”. (HANSEL, 2017, p. 316)

No seu texto *Emmanuel Levinas, “la philosophie de l’hitlérisme”*, Hansel demonstra que essa conexão fica muito mais evidente quando se lê *Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme*, de 1934, à luz de um outro escrito publicado um ano antes, *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*<sup>4</sup> (1933). Nesse artigo, publicado na revista lituana *Vairas*, Levinas destaca a proximidade que existe entre as crenças hitleristas e a inspiração vinda de uma “filosofia existencial” que remontava a Nietzsche, Simmel, Dilthey, Scheler, e mais recentemente, a Heidegger<sup>5</sup>:

Esta última corrente [a filosofia existencial] goza de uma influência particularmente forte sobre a juventude universitária alemã. Heidegger, ao falar da realidade espiritual, não utiliza a palavra “consciência”, mas sim “existência” (...) querendo enfatizar melhor a concretude da alma e seu caráter dramático. É difícil não notar que os partidos políticos extremistas, hoje poderosos na Alemanha, estão fascinados por esta noção de espiritualidade. Não confiam na razão, porque esta se opõe à sua vitalidade; não ouvem a razão que diz “sim” no momento em que toda a sua existência diz “não”. Os alemães acreditam que a dor é mais real do que a razão que quer abafar a dor e que a verdade não vem da observação imparcial de ideias eternas, mas que é um grito assustador da existência lutando pela sua sobrevivência. É fácil esquecer de si mesmo e perder o equilíbrio ao imaginar ouvir a voz mística do fundo da sua alma. (LEVINAS, 2006, p. 132)

Essa espiritualidade, identificada com o modo concreto da existência, trazia consigo o risco catastrófico de reduzir o humano às determinações de sua imediata relação com o mundo. Nas suas reflexões sobre o hitlerismo, por sua vez, Levinas esclarece os diversos pontos dessa ameaça, que se sobressai na adoção pura e simples da filosofia existencial como o fundamento do ser. Para ele, não se tratava, naquele momento, de pensar apenas as consequências políticas da expansão hitlerista, mas de evitar o colapso da própria

<sup>4</sup> Escrito esse que só veio a ser traduzido, do lituano para o francês, em 2006, por Liudmih Edel-Matuolis.

<sup>5</sup> Segundo Hansel, nessa união da alma e do corpo não está explícita, necessariamente, a primazia do corpo sobre a alma. Para ela a tarefa de compreender o que Levinas entendia, naquele momento, da proximidade entre Heidegger e o nazismo é bastante complicada. Ela pondera, portanto, o risco de anacronismo ao se pensar retrospectivamente: “A única ligação, no texto de Levinas, entre a ‘filosofia existencial’ (...) e a ‘filosofia do hitlerismo’ é o seu enraizamento comum na espiritualidade. A sua distância não é menos irreduzível. A ‘filosofia existencial’, que se situa num plano ontológico estritamente separado do orgânico e do biológico, é a expressão autêntica desta espiritualidade. O hitlerismo que identifica o espiritual com o biológico é, pelo contrário, a ‘deformação’ (HANSEL, 2017, p. 317).

noção de humanidade. Por isso, em vez de colocar os ideais hitleristas à margem do olhar filosófico, Levinas declara explicitamente que, neles, existe uma pretensão de universalidade, especialmente quanto à concepção de *homem*, mas também de *sociedade* e de *verdade*, todas por si só, opostas à ideia de liberdade que o pensamento ocidental havia cultivado.

Mas no centro de tais questões, é o problema da relação existencial do ser humano com o seu corpo que rende a maior parte da atenção de Levinas aos ideais hitleristas. Ao tomar a corporalidade como essência do ser, o nacional-socialismo apela então para o que há de mais elementar, e também de mais primitivo, na trágica existência material humana:

O corpo não é somente um acidente maravilhoso ou feliz nos colocando em relação com o mundo implacável da matéria – *sua aderência ao Eu vale por si mesma*. Esta é uma aderência à qual não se escapa e que nenhuma metáfora poderia confundir com a presença de um objeto exterior; é uma união que nada poderia alterar o gosto trágico do definitivo. (LEVINAS, 1934, p. 205)

O que Levinas chama, portanto, de “filosofia do hitlerismo”, refere-se à exaltação de uma concepção de homem totalmente preso à condição de sua existência corporal, e, por isso, incapaz “de escapar de si mesmo” (LEVINAS, 1934, p. 207). Essa constatação permanece latente no ensaio *De l'évasion*, onde ele analisa a presença sufocante do ser e da necessidade que acompanha a experiência mesma de estar sem saída:

Assim, na necessidade de evasão, o ser não aparece apenas como o obstáculo que o pensamento livre teria de vencer, nem como a rigidez que, convidando à rotina, exige um esforço de originalidade, mas como um aprisionamento do qual se trata de sair. (LEVINAS, 1982, p. 73)

Dando continuidade, de certa forma, ao problema da corporalidade evidenciada no hitlerismo, Levinas promove, em *De l'évasion*, uma redução dos fenômenos corporais do *prazer*, da *náusea* e da *vergonha*, buscando com isso reconstituir a própria experiência do ser em toda sua *pureza*. Sua análise descarta o prazer como uma das possibilidades de levar a cabo toda a agudeza da *evasão*, ao pois tal sentimento se revela como *decepção* e *engano* no próprio plano afetivo em que se desenrola, convertendo-se, por fim, em *vergonha* de si. Levinas sublinha que “não é decepção pelo papel que desempenha na vida, nem pelos seus efeitos destrutivos, nem pela sua indignidade moral, mas pelo seu devir interno” (LEVINAS, 1982, p. 84).

Por outro lado, náusea e vergonha são para ele, as formas próprias segundo as quais pode se descrever a condição última do ser enquanto ser, na medida em que são experiências marcadas por uma contradição essencial no ser que se impõe, tanto a partir da situação de *ser atado* (*être rivé*), como na necessidade inadiável de escapar dele. Diz Levinas sobre essa situação:

Estamos aí, e não há mais nada a fazer, nem nada a acrescentar a este fato ao qual fomos entregues inteiramente, em que tudo está consumado: é a *experiência mesma do ser puro* que anunciamos desde o início desta obra. Mas esse “não-há-mais-nada-a-fazer” é a marca de uma situação-limite onde a inutilidade de qualquer ação é justamente a indicação do instante supremo em que não há nada além de sair. A experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência do seu antagonismo interno e da evasão que se impõe. (LEVINAS, 1982, p. 41)

O ser do qual Levinas procura uma saída, antes mesmo de desafiar a lógica, define-se por esse “antagonismo interno”, denunciado na vergonha que a náusea e a nudez corporal comprovam. O *ser puro* é, por si só, a experiência de uma revolta, um *mal-estar* que o espírito sente ao ter consciência de seu acorrentamento ao corpo. Na experiência do ser enquanto ser, a tentativa de fugir ao destino alimenta-se do próprio fracasso: “uma tentativa de sair sem saber para onde se vai, e esta ignorância qualifica a essência mesma desta tentativa” (LEVINAS, 1982, p. 78). A visão negativa do ser que irá perdurar na obra levinasiana, significa, assim, a marca não somente do definitivo da facticidade heideggeriana, mas precisamente, do “desespero” que se produz no interior desse “ter-de-ser” *contra* esse “não-poder-ser” que o corpo exprime na sua nudez. E a necessidade da evasão, por mais que revele toda a opressão do ser, é apenas uma face da condição de “estar atado” a si mesmo.

Mas o que teria, portanto, estabelecido Levinas de mais consistente à sua jovem filosofia, ao partir desse caráter trágico da evasão? Jacques Rolland, o primeiro a procurar os ecos de *De l'évasion* nas demais fases do pensamento levinasiano, nos propõe que a evasão atinge o seu “objetivo” na medida em que pode ser vista transmutada em muitas de suas noções futuras. Em seu texto *Sortir de l'être par une nouvelle voie*, que figura como introdução à reedição daquele ensaio na forma de livro, em 1982, Rolland destaca que o ser puro de 1935, pode ser lido nos termos da noção de *há* (*il y a*), presente nos textos dos anos

1940 (ROLLAND In: LEVINAS, 1982, p. 33). Do mesmo modo também aponta que a evasão tomaria a forma do próprio advento da *hipóstase*<sup>6</sup>, como nos conta Rolland:

A evasão encontrará uma primeira metamorfose, em *De l'existence à l'existant* e nas conferências contemporâneas sobre *Le temps et l'autre* – graças à hipóstase “onde o ser, mais forte que a negação, se submete, se possível é dizê-lo, aos seres, e a existência ao existente”. Hipóstase, posição de um sujeito no ser que, como *há*, o submerge, ela supõe uma inversão da relação entre a existência e o existente. (ROLLAND In: LEVINAS, 1982, p. 33)

Notemos, portanto, que enquanto hipóstase, a evasão é agora uma forma de *apoderamento do ser*, não uma saída à margem dele, mas, exatamente, uma interrupção do “pôr-se” do ser, de sua posição impessoal, colocação do verbo na terceira pessoa, ou seja, da im-posição verbal que se traduz como *há ser (il y a d'être)*. Tanto em *De l'existence à l'existant* (1947) como em *Le temps et l'autre*, Levinas se dedica a descrever esse esforço como uma rutpura do caráter neutralizante do ser, inaugurando assim uma outra forma de pensar a diferença ontológica, dada por uma espécie de *primado do ente*.

Em *De l'existence à l'existant*, Levinas assume, então, a tarefa de revelar o modo como o existente (ou ente) se diferencia ou se separa da pura existência (ou ser), como um movimento de saída que agora se impõe, não sem resistência, a um sujeito que se apodera de si, sujeito pessoal, um ente que, finalmente, se apropria do ser:

Sobre o fundo do *há*, surge um ente. A significação ontológica do *ente* na economia geral do ser – que Heidegger coloca simplesmente ao lado do ser por uma distinção – se encontra assim deduzido. Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo ser e, por aí, exerce um domínio sobre a fatalidade de ter se tornado seu atributo. Existe alguém que assume o ser, agora *seu* ser. (LEVINAS, 2004a, p. 141)

Mas ainda que os processos possam parecer similares, a conflitante relação do ser consigo mesmo, que se produziu como evasão, não se aplica ao contexto dos anos 1940. Nesse período, Levinas descreve a relação entre o existente e seu existir mais como uma *distensão* do que como uma *tensão*. O domínio exercido pelo *há* é um exemplo disso, pois ele

<sup>6</sup> Em seu livro *O uso dos corpos*, da coleção *Homo Sacer*, Giorgio Agamben descreve a importância de Levinas para uma compreensão contemporânea do significado de hipóstase: “Devemos a Lévinas um desenvolvimento coerente e explícito da ontologia heideggeriana em sentido hipostático. Em *De l'existence à l'existant*, ele, forçando o conceito de *Dasein*, define como hipóstase a passagem da impessoalidade do ‘há’ (*il y a*) para o surgimento de uma simples existência individual, que ainda não é um sujeito nem uma consciência” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017).

nos ameaça de uma dimensão noturna e murmurante e não se como uma *revolta*, nem como uma tentativa de fuga. Ao supor a ausência de todas as coisas, e assim do mundo e das pessoas, o anônimo se reveste da *pura indeterminação* pela qual nem a própria subjetividade escapa:

Na noite em que estamos atados [*rivés*], não lidamos com nada. Mas esse nada não é o de um puro nada. Não há mais isso, nem *aquilo*; não há “qualquer coisa”. Mas esta ausência universal é, por sua vez, uma presença, uma presença absolutamente inevitável. (...) Não há discurso. Nada nos responde, mas esse silêncio, essa voz do silêncio é ouvida e assusta como o “silêncio dos espaços infinitos” de que fala Pascal. *Há* (*Il y a*) em geral, sem que importe isso que há, sem que possamos anexar um substantivo a esse termo *há* (*il y a*), forma impessoal, como chove ou faz calor. Anonimato essencial. (LEVINAS, 2004a, p. 94-95)

É preciso ressaltar que a descrição que Levinas faz do puro *há* não está dissociada das vivências pessoais que ele próprio teve. Se por um lado ele reforça que essa existência noturna tem uma inspiração na sua infância<sup>7</sup>, por outro ela também se assemelha à imagem de um “mundo quebrado” (*monde cassé*) que surge em seus escritos recolhidos do cativeiro alemão, durante a Segunda Guerra. O murmúrio incessante, a noite na qual tudo fica indiferenciado e a situação do “fim do mundo” na qual “se põe a relação primeira que nos liga ao ser” estão muito próximas da rotina no *Stalag*, como suspensão completa de todo existente, absorção na pura existência. No prefácio dos *Carnets de Captivité*, Rodolphe Calin e Catherine Chalier reforçam essa ideia que, segundo eles, aparece em destaque nos escritos preparatórios de *De l'existence à l'existant*. Sobre o significado do cativeiro nessa obra, eles dizem:

Quanto ao eco que o cativeiro provavelmente encontrará como o próprio teste da fragilidade do mundo, lembraremos que é sobre o tema do “mundo quebrado” que o primeiro capítulo de *De l'existence à l'existant*, uma obra que foi escrita em grande parte no cativeiro, como especifica seu prefácio, uma escrita da qual os *Carnets* contêm numerosos vestígios. (CALIN; CHALIER. *In*: LEVINAS, 2009, p. 19)

Calin e Chalier, também chamam atenção para uma parte dos escritos de cativeiro, onde Levinas deixa transparecer que seu projeto em *De l'existence à l'existant*, incluía a possibilidade de elevação do “ser judeu” ao patamar de categoria ontológica, em contrapartida

<sup>7</sup> Respondendo a pergunta de Philippe Nemo sobre ter escrito o livro durante a guerra, Levinas relata: “A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como “sussurrante””. (LEVINAS, 2007, p. 39)

à descrição do homem feita segundo o *Dasein* de Heidegger: “Preliminar ao movimento de compreensão do ser pelo *Dasein* é o movimento pelo qual o ‘eu’ se coloca no ser, exerce seu domínio sobre o ser e assim pode dizer ‘eu sou’” (CALIN; CHALIER. *In*: LEVINAS, 2009, p. 22).

Para Emmanuel Housset, em seu texto *Le monde cassé et le moi comme exil*, o “mundo quebrado” também está muito próximo do significado de “mundo destruído”, situação evocada em por Husserl, no §49 das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), que Levinas já havia comentado em sua tese doutoral *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Da tese levinasiana, Housset destaca a seguinte passagem:

A destruição do mundo é um fenômeno que tem um significado positivo e envolve necessariamente uma consciência, que, conseqüentemente, uma vez destruído o mundo, continuaria a ter um significado transcendente, mesmo que apenas o do “mundo destruído” (LEVINAS, 1978, p. 81, *Apud*: HOUSSET, 2012, p. 231)

Desse modo, o que estaria em jogo no “mundo quebrado” seria a possibilidade de uma consciência que falha na sua tarefa de “doar sentido”, pois segundo Housset, em tal condição “não existe uma individualidade sempre presente, nenhum mundo sempre presente, mas apenas um ‘eu’ que resiste à dissolução como um sujeito fora do sujeito”. A saída do anonimato, nesse sentido, é operada não como uma forma de “agarrar o mundo”, mas antes de tudo, agarrar-se a um “eu” que sobrevive à sua destruição.

O que, de fato, Levinas nos apresenta em seu livro de 1947, é que tal assunção de um eu em um mundo dissolvido na impessoalidade da existência, dá-se primeiramente pela via do corpo, que diferentemente do pré-guerra, agora é visto como um elemento de resistência ao anonimato do ser. No processo hipostático descrito em *De l'existence à l'existant*, um novo conjunto de fenômenos corporais é analisado: *insônia, esforço, preguiça e fadiga* (ou cansaço). O que há de comum entre eles é que todos são estágios pré-reflexivos, ou seja, anteriores a qualquer ato da consciência. Desse modo, eles ocorrem sem que haja uma correspondência entre as dimensões interior e exterior da existência anônima, ou entre um sujeito e aquilo que seria, propriamente, o mundo. Um exemplo disso é a insônia como *vigilância*<sup>8</sup>, que se produz como atenção dada à própria ausência, portanto, vazia de todo

---

<sup>8</sup> Sobre a importância da noção de vigilância na relação do existente com a existência anônima, na qual se produz a hipóstase para Levinas, veja-se o que diz François-David Sebbah, no seu texto *Il y a et vigilance*

objeto: “Velamos [na insônia] quando não há mais nada para velar e apesar da ausência de qualquer motivo para velar” (LEVINAS, 2004a, p. 109).

Assim, é por meio desses fenômenos, imersos no próprio anonimato do *há*, que *nasce o sujeito*, dadas as condições para sua *tomada de posição*. A hipóstase é, portanto, o despertar de uma referência a si mesmo no seio de uma existência indeterminada. Insônia, cansaço ou esforço, posicionam o existente e abrem a dimensão temporal do *instante presente*, na intermitência do puro existir. Tal posição, no entanto, não constitui ainda o *ser-no-mundo*, pois diferentemente de Heidegger, o existente não se cumpre no seu *estar fora*, ou seja, como *êxtase*<sup>9</sup>, para Levinas. Nesse sentido, Levinas chega mesmo a se perguntar “se o êxtase é o modo original de existência” (LEVINAS, 2004a, p. 139). Em resposta direta a esse problema, já nas conclusões de *De l’existence à l’existant*, ele propõe: “A afirmação do eu enquanto sujeito nos leva a conceber a existência sobre um outro modelo que aquele do êxtase. Assumir a existência não é entrar no mundo.” (LEVINAS, 2004a, 173).

Aqui, o diálogo com *Ser e Tempo* parece atingir um estágio bem avançado de amadurecimento. Como atesta Ernst Wolff, Levinas reluta em submeter o movimento hipostático ao nível dos êxtases heideggerianos. Para Wolff, a apropriação que Levinas faz das estruturas fundamentais do *Dasein* não supõe uma relação complexa com o tempo, mas simplesmente o instante ou a priorização do presente, como um nascimento anterior ao mundo:

Lévinas, por meio dessas análises das diferentes “tonalidades afetivas”<sup>10</sup>, pretende identificar um acontecimento na existência do homem que precede os êxtases. A assunção [*prise en charge*] ou domínio do ser pelo ente, segundo as imagens de Lévinas, seria a postura da instância ou a presença do presente-mesmo [*present-*

---

*éthique*: “É sobre o fundo do existir anônimo, agarrada a ele, que o existente se ergue: a consciência é, portanto, separação do existir anônimo somente na medida em que sempre participa dela. Se quisermos: determinação sobre o fundo do existir. Por mais que dela escape, a consciência participa da vigilância.” (SEBBAH, François-David. Il y a et vigilance éthique. In: *Intellectica. Revue de l’Association pour la Recherche Cognitive*, n. 66, p. 57-65, 2016. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/intel\\_0769-4113\\_2016\\_num\\_66\\_2\\_1816](https://www.persee.fr/doc/intel_0769-4113_2016_num_66_2_1816). Acesso em: 12 mar. 2023)

<sup>9</sup> No §65 de *Ser e Tempo* Heidegger detalha os seguintes êxtases: “Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do ‘para si mesma’, ‘de volta para’, ‘deixar vir ao encontro de’. Os fenômenos para..., ao..., junto a... manifestam a temporalidade como o puro e simples *έκστατικόν* [*êxtase*]. *Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário*. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade” (HEIDEGGER, 2005b, p. 123).

<sup>10</sup> No §17 de *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger define assim as tonalidades afetivas: “Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro.” (HEIDEGGER, 2011, p. 86).

*même*]. O presente, como instante do nascimento ou começo do ente, já conteria um cuidado de si, antes mesmo da angústia<sup>11</sup> diante da morte por vir como em Heidegger. (...) longe de anular o ser-no-mundo da *minheidade* [*mienneté*], o momento da hipóstase se constituiria antes do ser-no-mundo; antes de ser jogado [*d'être en jet*], o ente-homem está preso ao seu presente. O nascimento – evento de presentificação do ser – precederia então o ser para a morte” (WOLFF, 2007, p. 71-72)

A descrição que Levinas faz, portanto, do surgimento da hipóstase, para Wolff, difere do modo como Heidegger pensa o *Dasein* na sua relação com o mundo. Para Levinas, a facticidade do ser que se abre pelo nada da angústia, que caracteriza o ser-no-mundo, não alcança a hipóstase, pois esta é puro instante, um presente em eterno recomeço. Isso não quer dizer, porém, que o murmúrio do há não deixe de retornar como um fardo sobre ela, sempre lembrando que o sujeito produzido fora do tempo, na verdade, está livre e só, ou seja, absorto em um novo drama, o da materialidade de sua identidade consigo mesmo. A esse respeito, argumenta Levinas em *Le temps et l'autre*:

Então vão juntos: a liberdade do Eu e sua materialidade. A primeira liberdade, que se mantém no fato de que no existir anônimo surge um existente, comporta como que uma contrapartida: o definitivo do eu atado [*riyé*] a si mesmo. Esse definitivo do existente, que constitui o trágico da solidão, é a materialidade. A solidão não é trágica em virtude de ser privação do outro, mas porque se encontra encerrada no cativeiro da sua identidade, porque é matéria. Quebrar o acorrentamento [*enchaînement*] da matéria significa quebrar o definitivo da hipóstase. Significa ser no tempo. A solidão é uma ausência de tempo. O tempo dado, ele mesmo hipostasiado, experimentado, o tempo a percorrer, através do qual o sujeito carrega com a sua identidade, é um tempo incapaz de desatar o laço da hipóstase. (LEVINAS, 2014, p. 38)

Como tema que abre as conferências de *Le temps et l'autre*, proferidas entre 1947 e 1948, a solidão permite a Levinas debater a própria possibilidade de instauração do tempo, e com isso, entrever, finalmente, o ponto central de sua filosofia: a alteridade. Sua análise da solidão encontra na dor física uma prova irrefutável da situação na qual o existente encontra-se absolutamente só, exposto ao fato incontornável de ser, como “ausência de todo refúgio” (LEVINAS, 2014, p. 55). Mas a dor, ao mesmo tempo em que nos impede de efetuar uma “descontração” de si, encaminha-nos também para um além, cada vez mais próximo, “como

---

<sup>11</sup> No §39 de *Ser e Tempo*, Heidegger se pergunta: “Existiria, pois, uma disposição compreensiva na pre-sença [*Dasein*] em que ela estaria aberta para si mesma de modo privilegiado?” (HEIDEGGER, 2005a, p. 245). E pouco depois responde: “Enquanto possibilidade de ser da pre-sença, a angústia, junto com a própria presença que nela se abre, oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária da presença. Esse ser se desentranha como cura [*sorge*]” (*Ibid.*).

se estivéssemos às vésperas de um acontecimento mais além daquele que se desvela até o fim no sofrimento” (LEVINAS, 2014, p. 56). Esse evento que, porém, nunca se *realiza* para mim, que não vem à luz, e se produz como um mistério, Levinas define como a alteridade da morte.

O caráter inapreensível da morte está para além de toda compreensão ou incompreensão, pois não se constitui como atividade do sujeito, e sim como a absoluta passividade. No entanto, o sujeito não está aí excluído da fórmula, só não se utiliza de seus poderes de sujeito: “O objeto que encontro é compreendido e, afinal, construído por mim, enquanto a morte anuncia um acontecimento do qual o sujeito não é o senhor, um acontecimento em relação ao qual o sujeito não é mais sujeito.” (LEVINAS, 2014, p. 57). Ora, da morte não sabemos nada pois ela nunca surge no presente, mantém-se no porvir, mas que, por outro lado, também nunca está tão longe:

Essa aproximação da morte indica que estamos em relação com algo que é absolutamente outro, algo portador de alteridade, não como uma determinação provisória, que podemos assimilar pelo gozo, mas algo cuja própria existência é feita de alteridade. Minha solidão, portanto, não é confirmada pela morte, mas quebrada pela morte. (LEVINAS, 2014, p. 63)

A relação com o outro, portanto, torna-se possível a partir da própria existência, onde a radicalidade do sofrimento, que é pura solidão no agora, no presente, é desestabilizada por um *outro momento* que a dor anuncia, ou seja, pelo mistério da morte que, no entanto, nunca vem. A solidão é precisamente esse estágio ontológico em que o sujeito se afunda no seu presente, mas que pelo paroxismo do sofrimento, encontra algo mais além do que o seu próprio instante. O mistério que Levinas encontra nessa ultrapassagem da subjetividade por si mesma, não é da ordem do conhecimento, mas a própria forma da relação com o outro, a absoluta alteridade.

Para avançar a partir daí, na sua exposição em *Le temps et l'autre*, Levinas se volta para a situação concreta que, segundo ele, cumpre concretamente a dialética descrita na relação do sujeito com a morte:

Essa situação onde o acontecimento chega a um sujeito que não o assume, que não pode fazer nada a seu respeito, onde, entretanto, está diante dele de uma certa maneira, é a relação com outrem, o face-a-face, o encontro com um rosto que, de uma só vez, dá e toma outrem. O outro “assumido” é outrem. (LEVINAS, 2014, p. 67)

A relação possível com o outro não se dá, portanto, fora do encontro face-a-face com outrem em seu rosto, com o *outro humano em pessoa*. O que se mostra em jogo nesse acontecimento é, no entanto, para Levinas, a própria constituição do tempo:

A situação do face-a-face seria o próprio cumprimento do tempo; a usurpação do porvir por parte do presente não é o ato de um sujeito isolado, mas a relação intersubjetiva. A condição do tempo encontra-se na relação entre humanos ou na história. (LEVINAS, 2014, p. 69)

*Le temps et l'autre* compromete-se, a partir de então, em descrever as formas dessa relação, nas quais a relação com o outro aparece como *eros* e *paternidade*. Tais situações, para Levinas, escapam da noção de coletividade, pois os termos aí permanecem estranhos a si mesmos, absolutamente separados, apesar de toda a sua proximidade. Relações não-recíprocas e essencialmente assimétricas, pois implicam posições que não podem ser revertidas, trocadas, e tampouco niveladas, como conclui Levinas no final de *De l'existence à l'existant*:

A intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência onde o sujeito, embora preservando sua estrutura como sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e, digamos a palavra em antecipação, de ter um filho. (LEVINAS, 2004a, p. 165)

Levinas abraça, no fim dos anos 1940, as questões que farão parte da segunda fase de seu pensamento. Não só em *Totalité et Infini*, mas nos diversos textos que ele publica ainda nos anos 1950, ele buscará caracterizar esse encontro extraordinário com o Outro, procurando se desfazer cada vez mais do enlace da diferença ontológica heideggeriana. Aquilo que lhe permite elaborar o sentido de *pensar o inteiramente outro* se afasta, portanto, desde muito cedo, da ideia de um mundo *imediatamente dado ao homem*, ou seja, da existência como *fato*. A esse homem entregue ao ser, ele opõe, primeiramente, um ser *produzido* na necessidade de escapar, e depois, um Eu capaz de se erguer da pura indeterminação de um mundo dissolvido.

Dos trabalhos que aqui chamamos juvenis, duas das noções que Levinas retém muito fortemente são, por um lado, a *necessidade de evasão* que se converte em busca pela ultrapassagem do ser, para ir *além da essência*, e de outro, a visão de que a *excedência* se dá

como relação social, como um encontro com *outrem*<sup>12</sup>, com o outro humano. No entanto, é consenso de que a referência ao outro e a outrem constituem parte de um amadurecimento, que nessa fase inicial, ainda se dá no âmbito da ontologia. Nesse contexto, a alteridade como uma transcendência não se realiza desde a própria base da subjetividade, mas apenas como o ponto de chegada da hipóstase. Segundo François-David Sebbah, em seu livro *Lévinas: ambigüités de l'altérité*:

Observar-se-á, portanto, que o tema da evasão para fora do ser é absolutamente germinal em Lévinas, mas que, no início do itinerário, ele não é (ainda?) reconhecido como tema ético do para-Outrem; de fato, nos primeiros escritos de Lévinas, não se formula a questão de Outrem, tampouco a do rosto. Em compensação, as noções de *há* e de subjetividade, assim como de ipseidade – a ipseidade do si mesmo, que, justamente se arranca do *há* –, constituem o núcleo dessas primeiras obras e não deixarão de ser objeto constante de sua reflexão. (SEBBAH, 2009, p. 26)

Se começamos a falar de uma filosofia autenticamente levinasiana, nos anos 1930, com sua resistência ao novo ideal de homem proclamado pelo hitlerismo numa conjunção com as filosofias da existência, terminamos aqui com o significado que o cativo da guerra tem para os escritos dos anos 1940, onde as condições de vislumbrar uma saída do ser, convertem-se em afirmação de um ser pessoal, resistente à completa dissolução do mundo. De um “eu” que, no entanto, encontra-se só no mundo vazio de doação de sentido, pois apenas lá onde a luz do conhecimento se vê completamente impotente, como a tentativa de pensar a morte ou no encontro com Outrem, é que a verdadeira significação chega à subjetividade.

## 2.2 O primado da ética: o rosto, a morada e o acolhimento

O prefácio de *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité* (1961) aponta, muito enfaticamente, a ruptura que Levinas quer operar no seio da tradição filosófica ocidental. Nas suas próprias palavras: “Este livro se apresenta então como uma defesa da subjetividade, mas ele não a captará no nível de seu protesto puramente egoísta contra a totalidade, nem na sua angústia frente à morte, mas como fundada na ideia do infinito”. (LEVINAS, 2021b, p. 11). Ali, em 1961, Levinas já está seguro quanto as batalhas que precisa travar para ressignificar o

<sup>12</sup> Aqui cabe sinalizar que, no vocabulário levinasiano, “outrem” é usado para referir-se a uma elevação de sentido do *outro humano* ao patamar do Outro (iniciado por letra maiúscula), termo da relação com o Eu ou com o Mesmo. Vejamos como Levinas enfatiza essa condição: “O Outro enquanto outro é Outrem” (LEVINAS, 2021b, p. 67)

movimento de saída da solidão, proposto ainda nos anos 1940, e que havia colocado a relação com outrem como parte do processo de construção da subjetividade. Os grandes desafios dessa nova fase, iniciada ainda nos anos 1950, dão início a um confronto direto com o primado ontológico, e, aos poucos, à definição da relação com o outro, finalmente, numa perspectiva ética e fundante da subjetividade. As principais tarefas envolvem, assim, aprofundar o caráter contra-fenomênico do rosto, estabelecer o estatuto metafísico da alteridade, e, claro, erigir a noção de acolhimento como a forma de abordar o outro em sua verdadeira alteridade.

Entre os trabalhos que, de certa forma, prepararam o terreno argumentativo para sua obra maior, *Totalité et Infini*, destaca-se um ensaio de 1951, cujo título é *L'ontologie est-elle fondamentale?*<sup>13</sup>. Nele, Levinas coloca em questão o caráter fundante da relação com o ser, onde o problema principal está no fato de que, para o Heidegger, “o homem inteiro é ontologia” (LEVINAS, 2004b, p. 22), pois toda a relação com o ente, se dá numa compreensão prévia do ser, como abertura ao ser (LEVINAS, 2004b, p. 25). O parêntese que Levinas abre com a sua crítica à ontologia estabelece, porém, que tal regra não se aplica a nossa relação com outrem, dado que, segundo ele, o outro ser humano não se reduz à compreensão que temos dele (LEVINAS, 2004b, p. 26).

Não se trata aqui, porém, de negar a possibilidade de compreensão do outro, mas de pensar que a estrutura do encontro rompe com a prioridade da referência ao ser. Fala-se ao outro desde o primeiro momento de sua chegada, por mais silenciosa que ela seja. O *frente a frente*, para Levinas, já é expressão e chamado: “O ente como tal (e não como encarnação do ser universal) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto.” (LEVINAS, 2004b, p. 30). A lição principal de *L'ontologie est-elle fondamentale?* está, portanto, no significado dessa aproximação, no sentido da vinda de outrem. Receber outrem a partir da estrutura de compreensão do sujeito é já tomá-lo por um objeto, possuí-lo, negar-lhe a alteridade, a sua condição de Outro (LEVINAS, 2004b, p. 31).

Para Levinas, no entanto, a negação da alteridade de outrem nunca se dá parcialmente, como se pode fazer com os objetos. Outrem só é negado totalmente: “Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar” (LEVINAS, 2004b, p. 31). Contra esta tentação, porém, o

<sup>13</sup> Publicado, primeiramente, na *Revue Métaphysique et Morale*, mas que também está disponível na coletânea de textos intitulada *Entre Nous: essais sur la pensée-à-l'autre*, de 1991.

ente apresenta um incrível poder contra a posse, a violência e a morte, pois revela-se no rosto, como uma palavra de ordem, mandamento que proíbe o assassinato (LEVINAS, 2004b, p. 32). Segundo Levinas, nesse ponto, a “relação com o rosto, acontecimento da coletividade – a palavra – é relação com o próprio ente, enquanto puro ente” (LEVINAS, 2004b, p.32). E ainda sobre o significado da relação com o rosto, ele continua:

Que a relação com o ente seja invocação do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte – uma ruptura do horizonte – que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isto pode parecer assaz surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significação a não ser por esta presença ao horizonte. O rosto significa outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é uma figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura; isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante. (LEVINAS, 2004b, p. 32)

Desse modo, outrem, enquanto rosto, desafia a estrutura da compreensão em sentido heideggeriano, pois nos coloca em comunicação direta com o próprio ente, significando por si mesmo, e não em relação ao ser. Aqui, a experiência concreta do rosto como expressão, significação pura do ente na sua nudez, se produz como relação ética no encontro com outrem, que é, sobretudo, resistência ao assassinato. Mas como Levinas explica esses poderes do rosto?

Em *Totalité et Infini*, a descrição do rosto feita por Levinas assume os contornos do que podemos chamar, junto com Jacques Rolland, de um contra-fenômeno<sup>14</sup>. A noção de rosto deixa sua marca por toda a obra, ainda que lhe seja reservado um lugar específico na *Seção III*. Logo em uma de suas primeiras aparições, Levinas explica o modo como o rosto de Outrem escapa a estrutura intencional de nossa relação com o mundo:

A maneira pela qual se apresenta o Outro, ultrapassando *a ideia do outro em mim*, chamamo-la, de fato, rosto. (...) O rosto de Outrem destrói em cada instante e transborda a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida

<sup>14</sup> Jacques Rolland, em *Parcours de l'Autrement*, usa a expressão “contra-fenomenologia do rosto”, ao tratar do esforço de Levinas para descrever o caráter ambíguo da “aparição” do rosto. Tal expressão foi adotada por outros comentadores como François-David Sebbah, que a levou, junto com Rodolph Calin, para o seu *Le vocabulaire de Lévinas*: “O rosto é o que transborda ou deforma a própria forma, o que se anuncia no visível para desfazê-la. Nesta base, e apenas nesta base, podemos dizer que ela se fenomenaliza: nunca capturada na presença de um fenômeno e ainda assim marcando-se com a mesma fenomenalidade que a perturbação ou trauma sofrido por este último: ‘contra-fenômeno’ como Jacques Rolland diz – em ambos os sentidos da palavra ‘contra’” (CALIN; SEBBAH, 2002, p. 60)

do seu *ideatum* – a ideia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas καθ' αυτό [por si]. *Exprime-se.*” (LEVINAS, 2021b, p. 43)

Ora, segundo essa descrição o rosto de outrem *não cabe* na própria ideia que temos dele, ou seja, dá-se como pura inadequação. Portanto, o rosto surge a partir de uma luz própria, é revelação, epifania. Mas de qual ordem seria um tipo de relação pela qual não há uma conformação entre os termos? Para se compreender melhor a estrutura formal da relação com o Outro, na qual se baseia a descrição feita em *Totalité et Infini*, podemos recuperar aqui alguns pontos que esse livro tem em comum com o texto *Philosophie et l'idée de l'infini*<sup>15</sup> (1957), onde nosso filósofo já esclarecia em detalhes o que significa pensar o Outro. Valendo-se, naquele momento, do modo como Descartes concebeu o papel da ideia do Infinito nas suas *Meditações Metafísicas*<sup>16</sup> ele nos diz:

A intencionalidade que anima a ideia de infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente, o Infinito. (...) Ao pensar o infinito – o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. (LEVINAS, 1997, p. 209)

Essa estrutura não coincide com o modo de apreender ou conceituar os objetos no mundo, é puro transbordamento (*débordement*) causado no pensamento pela ideia do Infinito. Esse é o modo pelo qual Levinas acredita ser possível a própria experiência humana, como uma relação com um ser absolutamente exterior, resistente aos poderes do Eu, ou seja, à sua liberdade. A manifestação desse ser que vem de fora, segundo ele, significa a própria resistência ética, cujo logos é o “não matarás” (LEVINAS, 1997, p. 210).

O rosto de Outrem, enquanto ideia que extravasa o pensamento, impõe à liberdade do sujeito os seus limites, como lei externa, heteronomia. Essa liberdade, posta em questão, significa para ele a própria consciência moral, “uma vergonha que a liberdade tem de si

<sup>15</sup> Publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1957, e incluído na 2ª edição de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, em 1967. Para uma análise detalhada desse texto e de sua relação com *Totalité et Infini*, ver: PEPPERZAK, Adrien. Une introduction à la lecture de “Totalité et Infini”: commentaire de “La philosophie et l'idée de l'infini”. In: *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, v. 71, n. 2, p 191–218, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44407783>. Acesso em: 25 out. 2022.

<sup>16</sup> Na terceira de suas *Meditações Metafísicas*, Descartes concebe a ideia do Infinito como prova da existência de Deus, ao constatar que não poderia extrai-la do próprio *cogito*, o que, para Levinas torna-se um ponto de partida para a crítica de uma subjetividade autorreferente, autônoma, fundada em si mesma, como gesto soberano de liberdade. Uma análise aprofundada do uso levinasiano da segunda e terceira meditações de Descartes pode ser conferida em: CLÉMENT, Arnaud, De la phénoménologie à l'éthique: une généalogie de l'usage de Descartes chez Levinas, In: *Methodos*, n. 18, 2018. Disponível <http://journals.openedition.org/methodos/4954>. Acesso em: 14 set. 2022.

mesma, ao descobrir-se homicida e usurpadora no seu próprio exercício” (LEVINAS, 1997, p. 214). No entanto, o que aparece como negatividade em relação à vontade livre, para Levinas, produz-se positivamente como bondade nessa relação, em que o aumento de minhas próprias exigências sobre mim só amplia minha responsabilidade por Outrem: “Neste movimento, a minha liberdade não tem a última palavra, nunca encontro a minha solidão ou, se quisermos, a consciência moral é essencialmente insatisfeita ou, se quisermos ainda, sempre Desejo” (LEVINAS, 1997, p. 215).

Conceber a relação com o Infinito como Desejo, e não como contemplação, é o que, segundo Levinas, o separa de Descartes. Porém, aquilo que o franco-lituano considera não é um desejo qualquer: “Desejo insaciável, não porque responda a uma fome infinita, mas porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que, dessa forma, constata a alteridade de Outrem” (LEVINAS, 1997, 212). Outrem desejado não é um fim, algo a ser alcançado, consumido, mas aquilo que inspira o próprio movimento em direção ao que sempre permanece exterior a mim, apesar de manter-se, ainda, em relação comigo.

Um último ponto a ser destacado, nesse paralelo entre os textos de 1957 e 1961, é que Levinas, ao conceber a capacidade do sujeito de acolher a ideia do Infinito, ou seja, aquilo que está para além de nós mesmos, utiliza o verbo “ensinar” (*enseigner*)<sup>17</sup> para descrevê-la:

(...) a ideia de infinito é, pois, a única que *ensina* aquilo que se ignora. (...) Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa se integrar ao Mesmo. O pensador que tem a ideia do infinito é mais do que ele próprio, e essa mais valia não vem de dentro, como no famoso projeto dos filósofos modernos, em que o sujeito se ultrapassa, ao criar. (*Ibid.*, p. 209, grifo nosso)

Em *Totalité et Infini*, essa capacidade de receber o ensinamento vai ser tomada como a própria relação com o outro enquanto linguagem, ou seja, como a escuta de uma “voz que vem da outra margem” (LEVINAS, 2021b, p. 186), acolhimento do mandamento original, da exigência ética como condição da própria responsabilidade, de responder a outrem:

<sup>17</sup> O termo “*enseignement*” é frequente em *Totalité et Infini*, usado tanto como crítica à maiêutica socrática como significado da própria relação ética, pelo qual o sujeito é capaz de receber a palavra original ou o mandamento, ou seja, a própria forma de *acolher o outro*. Para mais detalhes sobre a relação entre a noção de ensinamento e a de acolhimento ver: FERREIRA, George. Ética na educação a partir da noção de “ensinamento” como acolhimento do outro em Lévinas. *Revista Dialectus*, v. 29 n. 29, p. 234-251, 2023. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/91341>.

A altura de onde vem a linguagem designamos pela palavra *ensino*. (...) O *ensinamento* significa toda a infinidade da exterioridade. E todo o infinito da exterioridade não se produz primeiro, para ensinar depois – o ensinamento é a sua própria produção. O ensinamento primeiro ensina esta mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética. (LEVINAS, 2021b, grifos nossos)

Todos esses pontos, encontrados no texto de 1957, estão quase que integralmente presentes em *Totalité et Infini*, especialmente, na *Seção I*, intitulada *O Mesmo e o Outro*. Nela se desenrolam os esclarecimentos sobre o caráter metafísico da ética, enquanto multiplicidade fundante, em contraposição à ontologia, por sua vez fundada na unidade do Mesmo e na ideia de totalidade. De modo geral, a transcendência metafísica, nessa obra, significa a relação com o absolutamente Outro, produzida como ideia do Infinito, e assegurada como movimento contínuo do Desejo, por meio da concretude da relação com um rosto. E o papel dela, de fato, no projeto filosófico de Levinas, e mais especificamente em *Totalité et Infini*, consiste em romper com a conjunção em que o Outro sucumbe ao Mesmo, ou seja, com a ontologia enquanto filosofia do poder e da dominação.

Mas como caracterizar, portanto, a defesa da subjetividade, que lemos desde o prefácio de *Totalité et Infini*? Que garantias Levinas oferece para que o sujeito não desmorone na própria transcendência? Ora, bem no começo da *Seção I*, Levinas já nos avisava do duplo aspecto de seu programa filosófico nessa obra, quando nos diz: “‘A verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo”<sup>18</sup> (LEVINAS, 2021b, p. 21). Estar no mundo e, mesmo assim, continuar ligado ao ausente, ao invisível<sup>19</sup>, só é possível, segundo ele, se ambos os termos dessa relação permanecem absolutos (*absolus*), ou seja, separados, independentes, absolvidos (*absouts*) desse vínculo<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Aqui temos uma provocativa inversão da segunda parte da frase de Rimbaud que aparece em *Uma estação no inferno*: “Que vida! A verdadeira vida está ausente. Não estamos no mundo.” (RIMBAUD, Arthur. Prosa Poética. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998. p. 155, grifo nosso). O que explica porque apenas a primeira parte está entre aspas no livro de Levinas.

<sup>19</sup> Levinas menciona a invisibilidade de várias formas em *Totalité et Infini*, ora para atestar o caráter transcendente do movimento em direção ao outro, ora para fazer uma crítica à adequação noético-noemática da consciência, pela qual o invisível escaparia à estrutura da intencionalidade fenomenológica. Sobre esse último aspecto da invisibilidade, ver: FABRI, Marcelo. O apelo, a resposta e a paradoxal visibilidade do invisível: Influxo levinasiano sobre a fenomenologia francesa, *In: Estudos de Religião*, v. 34, n. 2, p. 315-330, maio-agosto, 2020.

<sup>20</sup> Levinas caracteriza a relação entre o Mesmo e o Outro na separação, tanto pelo verbo francês “*absoudre*”, que significa “absolver”, “livrar de culpa”, ou mesmo “dispensar”, e o adjetivo “*absolu*”, que pode significar “independente” ou “completo”, como vemos na seguinte passagem: “Os termos, os interlocutores, se absolvem [*s’absolvent*] da relação ou permanecem absolutos [*absolus*] na relação” (LEVINAS, 2021b, p. 212). Isso torna bastante complexo o sentido da separação para Levinas, porém, sinaliza que a alteridade se dá a partir de um sentido diferente para cada um deles, como vemos nesta outra passagem: “É preciso explicitar o poder que têm os seres colocados na relação, de se absolver [*s’absoudre*] da relação. Tal poder comporta

O evento da separação, sob a ótica do Mesmo, inicia-se com uma relação originária entre o ser interior e aquilo de que ele se alimenta, por assim dizer, de que ele vive, ou seja, o *elemento*<sup>21</sup>, porém, avança para estágios como o trabalho e a morada, aspectos essenciais de sua fixação em si. Para Levinas não se trata de pensar uma separação do ser, como do *há* de outrora, e tampouco ceder a uma descrição ontológica da relação com o mundo, pois não aí já não cabe *compreender* o ente. Sobre esse ponto, alerta nosso filósofo:

Contrariamente aos filósofos da existência, não vamos fundar a relação com o ente considerado no seu ser – e neste sentido absolutamente exterior, isto é, metafísico – sobre o estar no mundo, sobre o cuidado e o fazer do *Dasein* heideggeriano. O fazer, ou seja, o trabalho, supõe já a relação com o transcendente. (LEVINAS, 2021b, p. 111)

A relação com o elemento é anterior a toda utilidade, pois segundo ele, as coisas nos chegam, primeiramente, sob a forma do *gozo* que proporcionam: “As coisas de que vivemos não são ferramentas, nem mesmo utensílios, no sentido heideggeriano do termo. (...) Elas são sempre (...) objetos de fruição [*jouissance*], que se oferecem ao ‘gosto’, já adornadas, embelezadas” (*Ibid.*, p. 113). Sua caracterização da fruição é permeada pela “alegria” da vida, por uma independência na dependência, ou seja, uma certa felicidade com as necessidades, que aqui desafia a própria lógica formal, mas que Levinas compara a uma espécie de *busca pela plenitude*.

Os demais momentos constitutivos da separação envolvem superar as incertezas e insegurança da *vida elemental*, sem que com isso Levinas tenha de recorrer à ideia de totalidade, ou seja, em vez de erigir a subjetividade na coincidência entre a dimensão interna e externa da vida, entre o Eu e o Todo, ele acentua o caráter radical de um movimento interior, centrípeto. A estruturação do ser a partir da própria solidão e do egoísmo são condições básicas para que o encontro com o ser plenamente exterior não se dê pela carência, pela necessidade. A *posse do corpo, das coisas, sua utilidade e o trabalho*, se articulam diretamente com aquilo que nos parece ser a questão fundamental da separação para o Mesmo: a sua dimensão econômica.

---

para cada um dos termos separados um sentido diferente de independência [*d’absolution*]” (*Ibid.*, p. 243).

<sup>21</sup> Conserva-se aqui muitas das descrições feitas sobre os elementos em *De l’existence à l’existant*, porém, bem menos dramática, haja vista que não acontece como na assunção do sujeito pela hipóstase, mas sim como determinação no interior do mesmo, que Levinas chama *psiquismo*.

Enquanto na fruição vive-se *naquilo* de que se vive, nos elementos dos quais não sei nem onde começam e nem onde terminam, de onde vêm ou para onde vão, a morada, por sua vez, é a forma própria do recolhimento em si, de estar em casa [*chez soi*<sup>22</sup>], como condição de toda atividade propriamente humana:

O homem mantém-se no mundo como vindo para ele a partir de um domínio privado, de um em casa, para onde pode se retirar em qualquer altura. (...) Mas não se encontra nele brutalmente descartado e abandonado. Simultaneamente fora e dentro, vai para fora a partir de uma intimidade. Por outro lado, a intimidade abre-se dentro de uma casa, que se situa nesse fora. (LEVINAS, 2021b, p. 162)

E mais à frente ele completa:

O isolamento da casa não suscita magicamente, não provoca “quimicamente” o recolhimento, a subjetividade humana. Há que inverter os termos: o recolhimento, obra da separação, concretiza-se como existência numa morada, como existência econômica. Porque o eu existe recolhendo-se, refugia-se empiricamente na casa. (LEVINAS, 2021b, p. 164)

O papel da morada na separação é, certamente, o de construir uma separação entre o ser interior e aquilo de que ele não vive. A própria possibilidade de representar as coisas depende disso. Mas Levinas não oferece nenhum sinal de que isso aconteça pelo simples fato do recolhimento: “Só que o momento negativo desse morar que determina a posse, o recolhimento que tira da imersão, não é um simples eco da posse” (LEVINAS, 2021b, p. 185). Mas então como se produz, efetivamente, o distanciamento daquilo que se possui no recolhimento, para que as coisas apareçam efetivamente, para mim?

Se estar junto às coisas não mobiliza, por si só, nenhum recuo em relação a elas, é preciso que algum fato novo ocorra, ou seja, é “preciso que eu tenha estado em relação com alguma coisa de que não vivo” (LEVINAS, 2021b, p. 185). Outrem é, de fato, aquele que me põe em questão e paralisa minha posse pela epifania do seu rosto: “para que eu possa ver as coisas em si mesmas, isto é, representá-las para mim, rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo” (LEVINAS, 2021b, p. 185). A subjetividade, portanto,

---

<sup>22</sup> Em francês, a expressão “*chez soi*”, ao mesmo tempo que remete, no seu sentido usual, para uma tradução literal de “em sua casa”, também permite fazer um paralelo com outras expressões de interioridade e independência, como “*en soi*” (em si), “*pour soi*” (para si) ou “*par soi*” (por si). Todas essas formas, muito próximas do discurso levinasiano em geral, ampliam o significado de “*chez soi*” como uma afirmação de si, e não somente, o “lugar” no qual o Eu se afirma.

está fundada num recolhimento que é, na verdade, acolhimento: “Acolho outrem que se apresenta em minha casa, abrindo-lhe a minha casa” (LEVINAS, 2021b, p. 185)

Em *Totalité et Infini* a separação marca a constituição de um sujeito erguido sobre si mesmo, mas a partir do encontro com outrem, arrancado de sua imediata identificação com o mundo de que vive. O *estrangeiro*, como aquele que vem de fora, e, apenas pelo evento de sua chegada, sem qualquer parentesco, sem pátria e nem língua em comum, é acolhido pelo Mesmo na “casa escolhida”, selando o modo econômico de produção da subjetividade. O próprio rosto que constrange o sujeito em seu poder de apreensão, de conceituação e de assassinato, portanto, contesta-o também desde a posse, da usurpação, na sua vida interior, em sua própria casa:

Nenhuma relação humana ou inter-humana pode desenrolar-se fora da economia, nenhum rosto pode ser abordado de mãos vazias e com a casa fechada; o recolhimento numa casa aberta a Outrem – a hospitalidade – é o fato concreto e inicial do recolhimento humano e da separação, coincide com o Desejo de Outrem absolutamente transcendente. (LEVINAS, 2021b, p. 187)

Para Levinas, a relação com Outrem põe em questão o mundo possuído, mas, de fato, não é pela doação que se consegue “furar a crosta da separação”, pois não é pelas obras que se chega à relação com a exterioridade: “A relação com outrem, a transcendência, consiste em *dizer* o mundo a Outrem (LEVINAS, 2021b, p. 189, grifo nosso). E isso significa que só a linguagem atravessa o abismo da separação, e encontra a exterioridade. Na separação, a linguagem arremata todo o processo, na medida em que o ser interior só pode se manifestar, por si próprio, enquanto expressão, e não pelas suas obras: “Expressar-se por sua vida, pelas suas obras, é precisamente recusar-se à expressão” (LEVINAS, 2021b, p. 192). É preciso assistir a obra até o fim, estar junto dela, trazer auxílio à sua própria palavra:

É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. (...) O rosto que eu acolho me faz passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso me exponho à interrogação de Outrem e esta urgência da resposta – ponta aguda do presente – me gera para a responsabilidade; como responsável eu me encontro reconduzido a minha realidade última (LEVINAS, 2021b, p. 194)

O que Levinas destaca muito claramente na análise que faz da linguagem em *Totalité et Infini*, é sua capacidade para atravessar o abismo que separa Eu e Outrem, sem que com isso se desfaça a própria distância e a possibilidade de que se desliguem da relação.

Enquanto palavra, ela é ensinamento que vem do outro lado, ensina aquilo que não se sabe, a própria transcendência. E de toda forma, não se pode esquecer que “o rosto fala” (LEVINAS, 2021b, p. 61), e que seu discurso é ordem, imperativo, mandamento, chamado, convocação: “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso” (LEVINAS, 2021b, p. 220).

Na constituição da subjetividade ética, portanto, é pela linguagem que o Eu vislumbra o exterior e se apresenta por si mesmo, desde sempre já respondendo ao apelo de Outrem. O acolhimento como resposta é, assim, o modo pelo qual se produz a justiça, segundo o que vemos em *Totalité et Infini*:

Ouvir a miséria que clama justiça não consiste em se representar uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mais, porque a minha posição de eu consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos. Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações” (LEVINAS, 2021b, p. 237).

O *menos* e o *mais* do sujeito na relação, ou seja, o caráter *assimétrico* da responsabilidade, atesta o fato de que Eu e Outrem não são posições intercambiáveis pelas quais se constrói uma igualdade, em referência a um terceiro termo, neutro e impessoal. Sou convocado a responder às exigências de Outrem como um Eu, não porque sou idêntico apesar da multiplicidade do real, mas porque nenhum outro pode responder por mim. O Eu, na sua unicidade e singularidade, é uma criação moral:

Sou, portanto, necessário à justiça como responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva. O eu é um privilégio ou uma eleição. (...) A realização do eu como eu e a moralidade constituem um único e mesmo processo no ser: a moralidade não nasce da igualdade, mas no fato de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o fato de ser o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão. Só assim, pela moralidade, no universo, se produzem Eu e os Outros. (LEVINAS, 2021b, p. 275)

A produção filosófica de Levinas amadurecida nos anos 1950 e 1960 revela o surgimento de uma perspectiva eminentemente ética da alteridade, desse *pensar o Outro*. Sua crítica à ontologia se faz por meio da reabilitação da metafísica, que com a ajuda de

Descartes, se apresenta como superação do solipsismo do Eu na ideia que se tem do Infinito. Algo que em Platão ganhou seu estatuto maior quando colocou o *bem além do ser*. O que competiu a Levinas, nesta segunda fase, foi descrever a estrutura capaz de acolher o absolutamente Outro, como uma subjetividade já investida pela responsabilidade.

Inaugura-se, assim, a partir de *Totalité et Infini*, o campo da ética como filosofia primeira no pensamento levinasiano, mas também, um tempo de reflexão sobre os limites do humano, em que algumas ideias precisaram ser retomadas e amadurecidas de forma ainda mais radical, levando a responsabilidade ao seu ponto mais íngreme, como vemos na última fase, aberta por sua obra mais madura, *Autrement qu'être*.

### 2.3 A responsabilidade infinita como radicalidade da ética

Considerada a última fase do pensamento levinasiano, a produção filosófica que circunda a obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*<sup>23</sup>, publicada em 1974, detém-se no aprofundamento da relação ética, tal como evocada em *Totalité et Infini*, porém, decidida a reformular a própria gênese da subjetividade, cada vez mais, em função da radicalização da noção de responsabilidade. Apesar de ter retomado muitas das ideias anteriores, Levinas não só enriquece seu léxico, mas imprime uma tensão conceitual e linguística mais dramática, neste que é considerado seu derradeiro esforço para superar o horizonte da ontologia heideggeriana.

Para Jacques Rolland, que compara os dois grandes livros de Levinas em seu texto *Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être*, um dos aspectos mais importantes da nova fase foi superar a visão dicotômica entre a constituição do eu e a revelação do outro:

A grande novidade de *Autrement qu'être*, a grande renovação filosófica aportada por este livro, terá consistido em postular que não se pode mais pensar em uma “relação para além de um poder que se exerce”, descrevendo assim um Eu definido eideticamente por seu poder e sua identidade e que, num segundo tempo, encontra o que ultrapassa seus poderes e desafia seu poder de poder. Terá consistido em inverter a ordem de prioridades e pensar no eu humano como originariamente – pré-originariamente, dirá precisamente o texto – obcecado pelo Outro, e só

<sup>23</sup> É importante mencionar que várias partes do livro foram publicadas anteriormente como textos separados, entre os quais se destacam *Au-delà de l'essence* (Capítulo I), publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1970, *La proximité*, na *Archives de Philosophie*, em 1971 (Capítulo III – 6º), e *La substitution*, na *Revue philosophique de Louvain*, em 1968 (Capítulo IV). Nenhum deles, porém, foi incluído em *Autrement qu'être* sem que algumas alterações lhes fossem feitas.

posteriormente capaz de existir num mundo oferecido à sua captura. (ROLLAND, 1998, p. 45-46)

E segundo se observa, entre muitos comentadores<sup>24</sup>, *Autrement qu'être* também cumpre papel no diálogo travado com Jacques Derrida<sup>25</sup>, por ocasião de sua crítica à *Totalité et Infini*, publicada em 1964. No ensaio intitulado *Violence et Métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*<sup>26</sup> o filósofo franco-argelino dedica mais de 100 páginas de comentários à primeira grande obra de Levinas. E apesar de todo o fascínio despertado<sup>27</sup>, Derrida não poupou seu autor de contundentes críticas, direcionadas, principalmente, à sua recorrência ao horizonte ontológico do qual ele dizia se afastar. Stéphane Mosès, em seu texto *Levinas lecteur de Derrida*, comenta um dos casos:

(...) Derrida desmonta rigorosamente a estrutura lógica da interpretação de Levinas da noção de alteridade, e argumenta que a oposição introduzida por Levinas entre o Outro e o Mesmo (...), seria contraditória em si, na medida em que a alteridade nunca é definida exceto em relação a uma identidade. (MOSÈS, 2006b, p. 78)

Mas entre os diversos pontos levantados, se destaca aquele segundo o qual a própria linguagem, usada por Levinas, teria sido demasiadamente ontológica para romper com o paradigma da tradição que ele criticava. Derrida vê nisso a tentativa de um *segundo parricídio* na filosofia ocidental, a exemplo do que teria feito (ou tentado fazer) Platão em

<sup>24</sup> Ver: BALBONTIN-GALLO, Cristóbal. Levinas vs. Derrida: lire Autrement qu'être comme réponse à la critique de Violence et Métaphysique, *Convivium*, n. 34, p. 141-169, 2021. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/402261>.

<sup>25</sup> Stéphane Mosès, em seu texto *Levinas lecteur de Derrida*, acredita que muitas das questões já estavam respondidas no texto *Tout Autrement*, de 1973: “Na história do diálogo filosófico entre Jacques Derrida et Emmanuel Levinas, diálogo inaugurado em 1964, por Derrida, com seu ensaio fundador ‘Violence et Métaphysique’ (repetido em 1967 em *L'écriture et différence*) e concluído com ‘Adieu’ (1995) e, um ano depois com a extensão deste texto, ‘Visage et Sinai’, existe apenas um texto de Levinas inteiramente dedicado a Derrida. Trata-se de ‘Tout autrement’, estudo incluído no caderno de homenagem dedicado em 1973 pela revista *L'Arc* a Derrida, e retomado em 1976 no volume *Noms propres*. Este texto de Levinas pode ser lido, num certo sentido, como uma resposta tardia a ‘Violence et Métaphysique’, que, três anos após a publicação de *Totalité et infini*, foi o primeiro estudo geral dedicado a esta grande obra” (MOSÈS, 2006b, p. 77).

<sup>26</sup> Publicado originalmente em duas partes na *Revue de Métaphysique et de Morale*, em 1964, e incluído na coletânea *L'écriture et la différence*, de 1967.

<sup>27</sup> Segundo relato de Derrida, foi na casa de Paul Ricoeur, às vésperas da defesa da tese de Levinas, que descobriu sobre o *Totalité et Infini*: “Um dia, deve ter sido em 1962, visitei Ricoeur na sua casa em Châtenay-Malabry. Durante um passeio em seu jardim, ele me falou com entusiasmo sobre *Totalité et Infini*. (...). Na época, eu só conhecia os textos de Levinas sobre Husserl. Foi, portanto, mais uma vez guiado pelas palavras de Ricoeur que, no verão seguinte, li *Totalité et Infini* e escrevi *Violence et Métaphysique*, o primeiro de uma série de estudos que dediquei a Lévinas ao longo dos trinta anos que se seguiram” (DERRIDA *Apud*: BALBONTIN-GALLO. Cristóbal, *Convivium*, n. 34, 2021, p. 142. Disponível em: <https://raco.cat/index.php/Convivium/article/view/402261>. Acesso em: 26 mai. 2022).

relação à Parmênides, no diálogo *O sofista*, mas que agora, a crítica acabara partindo não de um estrangeiro em Atenas, mas de um estrangeiro à própria língua grega:

Mas o que um Grego aqui não pôde fazer, conseguirá um não-Grego fazê-lo sem disfarçar-se de Grego, sem falar grego, sem fingir que fala grego para aproximar-se do rei? E como se trata de matar uma fala, saberemos um dia quem é a última vítima desse fingimento? Podemos fingir que falamos uma linguagem? (DERRIDA, 2019, p. 127)

Embora Levinas tenha admitido certas limitações de *Totalité et Infini*<sup>28</sup>, acredita-se, de modo geral, que *Autrement qu'être* não altera as bases fundamentais de seu pensamento, e que até podemos dizer que sua proposta foi levar seus argumentos mais adiante, e até as últimas consequências, criada a partir de uma fecunda simbiose entre os dois trabalhos<sup>29</sup>. O caminho vertiginoso que o pensamento levinasiano tomou, de modo geral, buscou expor a forma como o ser se desliga de sua força gravitacional em relação a si mesmo, rompendo com o que ele chama *conatus essendi*<sup>30</sup>: “a essência exerce-se assim como uma persistência invencível na essência, preenchendo todo o intervalo de nada que venha a interromper o seu exercício (LEVINAS, 2021a, p. 15). É, portanto, no âmbito dessa desposseção de si, do desgarrar-se da essência, do *des-inter-essamento*, que se dá o *outro do ser*.

Cabe agora, portanto, se perguntar: de que forma a mudança no estatuto da responsabilidade impacta as noções desenvolvidas antes de *Autrement qu'être*? E quais as principais características do novo paradigma do pensamento levinasiano? Tratemos então de alguns dos pontos que consideramos fundamentais para uma compreensão da última fase das ideias de Levinas.

Entre as principais mudanças estão os papéis da corporalidade e da sensibilidade na constituição da subjetividade. Se antes, elas estavam ligadas ao movimento centrípeto de constituição do sujeito no recolhimento “em sua casa”, agora cumprem função inversa, como

<sup>28</sup> No Prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini*, em 1987, Levinas confessa: “Autrement qu'être ou au-delà de l'essence já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia.” (LEVINAS, 2004b, p. 282-283)

<sup>29</sup> Nas palavras de Jacques Rolland: “(...) dois títulos, duas marcas inscritas nas capas dos livros, de sorte que se deveria supor que o segundo livro é a repetição de um outramente dito (...) do primeiro livro onde, de certa forma, tudo foi dito. E onde, entretanto, tudo não foi dito, onde em certo sentido nada foi – precisamente porque tudo foi enunciado, tudo foi ‘dito’ sem ser dito, tudo foi enunciado sem ser trazido à linguagem pelo dizer” (ROLLAND, 1998, p. 40).

<sup>30</sup> Levinas recupera o conceito de Espinosa, que é encontrado na proposição 6, da Ética III: “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 1983, p. 180).

completa exposição do eu ao outro, *vulnerabilidade*. O corpo, nesse sentido, é a própria possibilidade de sofrer a dor, pura passividade do tempo no envelhecimento, “dificuldade do esforço, a adversidade original do cansaço que desponta no ímpeto do movimento e na energia do trabalho” (LEVINAS, 2021a, p. 92). E a sensibilidade compõe a própria significação do contato com o outro, que implica já senti-lo na própria pele:

É porque a subjetividade é sensibilidade – exposição aos outros, vulnerabilidade e responsabilidade na proximidade dos outros, um-para-o-outro, ou seja, significação –, e porque a matéria é o próprio lugar do para-o-outro (...) que o sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas numa pele e, portanto, suscetível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele. (LEVINAS, 2021a, p. 92)

Outro aspecto importante é o modo como Levinas descreve a relação com o outro, a partir de então, considerando-o na sua proximidade, enquanto próximo [*prochain*]. A própria noção de rosto se junta a de *carícia* para significarem o vestígio deixado pelo outro na aproximação: “Rosto aproximado, contato de uma pele, rosto adensando-se de pele e mais pele, onde, até a obscenidade, respira rosto alterado – eles estão já *ausentes deles próprios*, caídos no passado por um lapso irrecuperável” (LEVINAS, 2021a, 143).

No plano geral da obra, também é muito importante entender que a argumentação de *Autrement qu'être* se desenrola na esteira de uma nova trama no campo da linguagem, encenada pela relação entre o *Dizer e o Dito*. Com ela, Levinas busca ir além da diferença ontológica em que se dá anfibologia do ser e do ente, que sempre leva o *outro do ser* de volta ao seio da ontologia. O Dizer que, para Levinas, é a própria *significância da significação*, interrompe a essência, ou seja, cessa a perseverança no ser pela qual todo sentido se encerraria no Dito. Baseado nessa estrutura, Levinas considera que a responsabilidade por outrem se traduz como esse Dizer, em que o outro do ser se cumpre como proximidade do *um-para-o-outro* até a *substituição*. Mas a esse tema retornaremos mais à frente.

Antes, é preciso caracterizar melhor o enredo no qual se dá a *proximidade*, em que Outrem me chega, e me diz respeito desde o primeiro contato, sem que me seja conhecido ou de termos algo em comum: “É precisamente outro. A comunidade com ele começa na minha obrigação a seu respeito. O próximo é irmão” (LEVINAS, 2021a, p. 138). Seu contato é já uma *intimação* que me marca profundamente, como um trauma alojado “num tempo anterior a todo começo” (LEVINAS, 2021a, p. 140). Minha ligação com o outro, antes de todo ato consciente é, assim, da ordem de uma *obsessão*: “Chamamos obsessão a esta relação irreduzível à consciência: relação com a exterioridade, ‘anterior’ ao ato que a abriria, relação

que, precisamente, não é ato, que não é tematização, que não é posição no sentido fichteano” (LEVINAS, 2021a, p. 59).

Na proximidade em que me exponho ao outro, sou afetado imediatamente, sem que as marcas desse contato se tornem representação e, com isso, possam ser recuperadas pela memória. Aquém da consciência e da minha liberdade, a relação se dá, para Levinas, de modo *diacrônico*<sup>31</sup>:

O próximo me atinge antes de me atingir, como se eu tivesse escutado antes de ele falar. (...) Na proximidade, escuta-se um mandamento vindo como de um passado imemorial: que nunca foi presente, que não começou em nenhuma liberdade. (LEVINAS, 2021a, p. 141).

A diacronia também significa a urgência das minhas obrigações em relação ao outro. Tudo se passa como se eu já estivesse em dívida, mesmo sem ter ou saber de compromissos firmados com ele ou de faltas que eu tenha cometido: cheguei atrasado e por isso a culpa já recai sobre mim<sup>32</sup> (LEVINAS, 2021a, p. 139). Nesse ponto, ser “si mesmo” não marca uma unidade ou coincidência consigo, não é um retorno ou desdobramento do sujeito sobre si. A não-indiferença na proximidade é absoluta, significa a própria passagem do Eu [*moi*] ao Si [*soi*], na recorrência a si que é, na verdade, responsabilidade pelos outros, como um sujeito exposto (e deposto) no *acusativo*: “Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *arché*, é refém. A palavra Eu [*Je*] significa eis-me aqui [*me voici*], respondendo por tudo e por todos”<sup>33</sup> (LEVINAS, 2021a, p. 180).

<sup>31</sup> A respeito da noção de diacronia do tempo no primado da ética, André Brayner de Farias, em seu texto *Justificar a política: a ética como primeira lição*, nos diz: “Quando falamos levinasianamente que a ética é anterior, uma vez que é filosofia primeira, quando falamos que a ética antecede a ontologia e toda ordem de conhecimento, e também a política e suas instituições, é preciso ter em conta que não se trata de uma temporalidade cronológica ou crono-tópica. Não é *isso primeiro e depois aquilo* no sentido corrente. É preciso ter em conta a ideia muito levinasiana de *imemorialidade e diacronia*. O conhecimento é um instrumento a serviço e não um horizonte que condiciona e determina os seus arredores, muito embora tudo leve a crer que o saber ordena toda realidade a sua medida. E, de fato, isso parece ser o óbvio. O pensamento diacrônico desequilibra a obviedade do saber a determinar o ordenamento do mundo, porque denuncia o cinismo de sua razão” (FARIAS, 2019, p. 2018-219)

<sup>32</sup> Para explicar esse “atraso” e a “culpa” Levinas também recorre ao Jó bíblico: “É por isso que as Escrituras culpam Jó. Ele saberia explicar seus infortúnios se pudessem surgir de suas falhas! Mas ele nunca quis o mal! Seus falsos amigos pensam como ele: em um mundo sensato, você não pode ter que responder quando não cometeu nada. Então Jó deve ter esquecido suas falhas! Mas a subjetividade de um sujeito que chegou tarde a um mundo que não é fruto de seus projetos, não consiste em projetar, nem em tratar este mundo como seu projeto. O “atraso” não é insignificante. (LEVINAS, 2021a, p. 194)

<sup>33</sup> Referência que Levinas deixa bem clara: “‘Somos todos culpados de todos perante todos, e eu mais que todos os outros’, escreve Dostoievski em *Os Irmãos Karamázov*”. (*Ibid.*, p. 228)

Em seu caráter de eleito, o sujeito é singular, é único, sem possibilidade de escapar nem às acusações e nem à perseguição dos outros. Além de ser o ponto para onde convergem todas as obrigações (LEVINAS, 2021b, p. 275), como visto em *Totalité et Infini*, o “Si” na sua unicidade, em *Autrement qu’être*, é para onde todos apontam, a quem todos acusam. O *um-para-outra* se torna, assim, suporte de todo o peso da alteridade, como *outro-no-mesmo* da substituição:

A unicidade do eu, oprimido pelo outro na proximidade, é o outro no mesmo psiquismo. Mas sou eu – eu e não um outro – que sou refém dos outros; o meu ser, e não de um outro, desfaz-se em substituição; e é por esta substituição que eu não sou “um outro”, mas eu. O si no ser é exatamente o “não poder escapar” a uma incumbência que não visa qualquer generalidade. (...) A ipseidade é, por conseguinte, um privilégio ou uma eleição injustificável que me eleger a mim e não ao Eu. Eu único e eleito. Eleição por sujeição. (...) Esta transcendência que separa da consideração que a conceitualiza – diacronia da subjetividade – é a minha entrada na proximidade do próximo. (LEVINAS, 2021a, p. 201)

A *substituição* é a acentuação traumática e dramática da responsabilidade incondicional por outrem: “Ninguém pode me substituir, a mim, que substituo a todos” (LEVINAS, 2021a, p. 200). Essa *expição* das faltas de outrem, é, para Levinas, a libertação do mesmo em relação a si próprio, o desinteressamento como desprendimento do próprio ser, interrupção do Dito ontológico pelo Dizer da proximidade, que significa “dar com a corporeidade”, “dar com as mãos cheias” (LEVINAS, 2021a, p. 222).

Mas seria, finalmente, essa via traumática a libertação definitiva do jogo do ser? Um puro Dizer sem que nada se diga num Dito? Ao movimento do Dizer ao Dito, Levinas dedica uma das partes mais intrigantes de *Autrement qu’être* e, certamente, de toda sua filosofia. A passagem intitulada *Do Dizer ao Dito ou a Sabedoria do Desejo*, encontrada no Capítulo V, está enredada no desafio de acolher a proximidade e a subjetividade responsável, na ordem da verdade e da essência, ou seja, no lugar da mostraçã do ser. As dúvidas de Levinas, nesse momento, preenchem boa parte do seu discurso:

Por que é que a proximidade, pura significação do Dizer, o um-para-o-outro anárquico de para lá do ser, regressaria ao ser ou cairia no ser, na conjunção de entes, na *essência* que se mostra no Dito? Porque é que fomos procurar a essência no seu Império? Porque é que fomos procurar a *essência* no seu Império? Porquê saber? Porquê problema? Porquê filosofia? (LEVINAS, 2021a, p. 244)

O reencontro com a questão ontológica se dá, principalmente, por via da recuperação de um ponto que já havia sido posto anteriormente, mas que ainda não tinha se tornado um problema para a subjetividade ética. É assim que a *presença do terceiro* dá início ao nascimento latente da *questão* na responsabilidade, impondo à reflexão levinasiana um conjunto de indagações tão novas quanto desafiadoras a respeito da proximidade. Como assegurar a responsabilidade por outrem, quando o outro tem o seu próximo, o seu outro, e eu não posso saber o que eles fizeram um ao outro?

No contexto das respostas surge, portanto, o problema da justiça, que até *Totalité et Infini*, ainda se guiava pelo face-a-face do outro, mas que somente em *Autrement qu'être*, arrisca todo o discurso radical da responsabilidade como doação e entrega de si em sacrifício e, com isso, o próprio estatuto da ética como filosofia primeira. Como atender aos outros sem já compará-los, olhá-los a partir de uma mesma medida, colocá-los em uma ordem de prioridade?

Tais questões, postas pelo próprio Levinas, se somam às indagações de outros ilustres pensadores como Jacques Derrida e Paul Ricoeur, mas que são pautadas exaustivamente por grandes investigadores de sua filosofia como Jacques Rolland, Miguel Abensour, Gérard Bensussan, François-David Sebbah e Ernst Wolff. Entre eles, discute-se, principalmente, a possibilidade de passagem entre as duas ordens, da ética à política, de modo que se possa ter uma *articulação* entre elas. Mas também é nítido que o significado da radicalidade do pensamento levinasiano na sua última fase, arrematada em *Autrement qu'être*, implica um problema que envolve a própria interpretação da condição do sujeito feito refém, da dor e trauma reais, eventos pelos quais suas ideias assumem um significado ainda mais amplo.

Cabe ressaltar, assim, que a trama política na última fase do pensamento levinasiano, acontece de modo demasiadamente complexo, visto que seus escritos anteriores nunca tratam especificamente desse tipo de questão. E, ainda que o problema tenha atravessado diversas vezes a sua pena, a principal parte de sua abordagem é feita *transliteradamente*, numa crítica emparelhada àquelas feitas à totalidade ontológica. Mas é a presença do terceiro, senão, o ponto mais alto da *questão política* em Levinas, não porque o terceiro constitua toda a dramaticidade dos desdobramentos políticos em sua obra, mas, principalmente, porque ele coloca uma situação *aporética* à própria ética, acerca da possibilidade de extensão da generosidade a todos os seres humanos.

### 3 A ORDEM ONTOLÓGICA E A QUESTÃO POLÍTICA

#### 3.1 O ser como guerra

O entendimento mais claro que se pode obter de Levinas, acerca do significado da política, está dito no prefácio de *Totalité et Infini*. Notadamente inspirado pela introdução de *A Estrela da Redenção* (1921), de Franz Rosenzweig, esse prefácio constrói uma profunda crítica à tradição filosófica ocidental, na qual podemos ver que a *guerra* funciona como um princípio articulador entre as noções de Ser, de razão e, claro, de política. Esta última surge associada à manutenção do primado do ser como uma racionalidade que perpassa a própria dureza do real. As imagens evocadas no prefácio, muitas vezes enigmáticas, também nos permitem encontrar aspectos mais profundos da guerra na constituição da própria condição humana, marcada pela persistência no próprio ser, numa alusão à política como uma *guerra de todos contra todos*.

Mesmo que Levinas, ao longo de toda sua produção filosófica, tome para si diversas questões como o problema da violência, da liberdade, da justiça e do Estado, cabe, nesse momento, elucidarmos o papel que a política assume, quando circunscrita à mediação feita pela noção de guerra, ou seja, estando a ela ligada desde o início. Por isso, torna-se necessário nos perguntarmos: o que assegura essa ligação, aparentemente, tão essencial para Levinas? Como Levinas inscreve, por meio da guerra, a política na trama de sua já conhecida crítica à ontologia? Começemos a entender, portanto, os principais aspectos dessa relação.

Ao procurar os sentidos que a noção de guerra possui no pensamento levinasiano, devemos ter em mente que Levinas nunca fala da guerra de modo visceral, como o relato de um combatente ou de um sobrevivente. O seu realismo vem de uma trajetória de vida cuja proximidade com a sua violência e seus horrores, fizeram-se presentes na infância, com a revolução bolchevique, na juventude, com a ascensão do nazismo, e na maturidade, com a experiência pessoal do cativo. Como nos lembra Stéphane Mosès, em seu livro *Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas*, a guerra nunca foi para Levinas uma situação transitória, mostrando-se como a “essência mesma da realidade” (MOSES, 2004, p. 28). Enquanto estudioso, tanto de Levinas como de Rosenzweig, Mosès acrescenta:

Esse realismo impiedoso quanto à natureza profunda de um mundo regido pela lei da guerra toma, no prefácio de *Totalité et Infini*, a forma de uma vasta visão

metafísica. Este está nutrido, desde as primeiras linhas do livro, pela presença obsessiva de *L'Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig. (MOSÈS, 2004, p. 28)

O filósofo judeu Rosenzweig publicou seu livro *A Estrela da Redenção* em 1921, mas esse teria sido concebido, em sua maior parte, durante o último ano da primeira guerra mundial, no próprio fervor do campo de batalha onde ele era oficial. Com isso percebemos que Levinas não deixa de ser inspirado por uma outra visão da guerra, desde sua face mais angustiante, tomada de empréstimo daquele a quem sempre rendeu homenagens. Desse olhar, Levinas adota o significado de que a guerra serve para manter a coesão e a consistência do todo da realidade a qualquer custo.

Mas pelos seus próprios olhos, e pelo modo como a retrata em seu discurso filosófico, a guerra aparece num devir muito particular para Levinas. Nos anos 1930, ele enxerga os sinais daquilo que marcaria tragicamente a sua obra, pressentindo e assistindo o desenrolar do desastre que se anunciava com a ascensão de Hitler ao poder. Nesse sentido, é importante notar um compreensivo distanciamento de Rosenzweig e de sua visão ampla da guerra, marcada pelas divergências nacionalistas. A guerra de Levinas foi travada numa fronteira diferente, entre o humano e o inumano, não contra um país, mas contra a existência de um povo e da dignidade humana. Sobre isso, aponta Mosès:

No prefácio de *Totalité et Infini*, Levinas segue muito de perto as análises de Rosenzweig, mas projetando-as sobre a realidade do mundo diretamente conhecido da Segunda Guerra mundial. Ao conflito dos nacionalismos sucedeu a guerra das ideologias; com o projeto nazi de extermínio sistemático dos Judeus, é a ideia mesma de humanidade que se encontra posta em questão. (MOSÈS, 2004, p. 12)

Isso, de certa forma, separa as duas filosofias em seus pontos de partida, pelo modo como cada um vai enxergar uma saída da totalidade regida pela guerra. Enquanto Rosenzweig se concentra em evitar a dissolução do Eu no todo, em face da luta entre os impérios, Levinas demonstra toda sua descrença na possibilidade de erguer uma filosofia ainda centrada no sujeito, dado que a ameaça não envolve somente a relação entre o indivíduo e o todo de que ele faz parte, mas à constituição mesma do seu ser. Para Mosès:

É esta diferença que explica a mudança de acentuação entre a introdução de *L'Étoile de la Rédemption* e o prefácio de *Totalité et Infini*, e, de maneira mais geral, entre a filosofia de Rosenzweig e a de Levinas: enquanto a primeira afirma ainda a realidade irreduzível do sujeito pessoal – ou seja do Eu – em face da tirania da guerra, a segunda não crê mais na possibilidade de tal dissidência individual em

relação ao aumento da violência histórica, nem mesmo a sua legitimidade (MOSÈS, 2004, p. 28)

Outro aspecto importante que Levinas expressa sobre a guerra, traduz-se como o ponto de vista da experiência de ter sido prisioneiro, desde a desilusão com a derrota, até as impressões de um ser cativo, ou seja, entre outras figuras, de ser refém do outro. No prefácio dos *Carnets de Captivité*, Calin e Chaliier mencionam que a imagem da “queda das cortinas”, que aparece no romance inacabado de Levinas, chamado *Triste Opulence*, está relacionada à derrota da França, em 1940, portanto, ao fim do “mundo oficial” e de todo o sentido que com ele perdurava. Para os autores, esse é o mesmo “mundo quebrado” do qual falamos anteriormente<sup>34</sup>, e que aparece em *De l’existence à l’existant*, livro escrito no período cativo. Na letra de Levinas, esse “mundo” aparece da seguinte forma:

As cortinas que caem na minha cena de Alençon também dizem respeito às coisas. As coisas se decompõem, perdem o sentido: as florestas viram árvores – tudo o que significava floresta na literatura francesa – desaparece. A decomposição posterior dos elementos – pedaços de madeira que permanecem após a saída do circo ou do palco – o trono é um pedaço de madeira, as joias são pedaços de vidro, etc. Mas não quero falar simplesmente do fim das ilusões; mas sim do fim, do significado. (LEVINAS, 2009, p. 17)

François-David Sebbah, analisando esse mesmo ponto nos *Carnets*, diz, em seu livro *A ética do sobrevivente – Levinas, uma filosofia da derrocada*<sup>35</sup>, que “o ordinário da vida é, de repente, captado pela crua luz da derrota” (SEBBAH, 2021, p. 26), como uma neutralização da própria existência onde “*tudo acontece como se produzisse no mundo (essa é a situação) a operação de suspensão da tese do mundo*” (SEBBAH, 2021, p. 26). A experiência reveladora da guerra, que em Rosenzweig se traduz como a própria angústia da morte, em Levinas, parece apontar não somente para a violência do todo, mas para uma verdade do ser, em toda a sua nudez: “*O ser em suas profundezas, revelado pelo que ‘é’, luta para ser e..., da mesma forma, ‘é’ sem sentido*” (SEBBAH, 2021, p. 28).

Sebbah interpreta a desilusão da derrota como uma *epoché* levinasiana, na qual se desvela o ser, e se pergunta se essas “cortinas que caem” e o “mundo quebrado” não estariam presentes como redução fenomenológica nos dois principais trabalhos de Levinas:

<sup>34</sup> Cf. página 24.

<sup>35</sup> Livro publicado em 2018, mas que retoma os apontamentos feitos já em artigo publicado em 2012. Ver: SEBBAH, François-David. La débâcle ou le réel sous réduction. La “scène d’Alençon”, *Cahiers de philosophie de l’université de Caen*, v. 49, 2012, p. 181-196.

Não podemos mesmo considerar, que “irradiando” em toda a obra, “o palco de Alençon”, por assim dizer, “dá pra ver”, “torna imagem”, as descrições fenomenológicas do ser produzidas no início de *Totalidade e Infinito* e depois em *De outro modo que ser ou para lá da essência?* (SEBBAH, 2021, p. 30)

Até aqui, o que podemos tirar de mais seguro é que a guerra não é lida por Levinas como um problema, uma questão a ser resolvida, pois filosoficamente ela não se resume a um meio, como o defendia Clausewitz. O militar do século XVIII dizia, em sua obra intitulada *Da Guerra*, que a guerra é “a continuação das relações políticas, uma realização destas por outros meios” (CLAUSEWITZ, 2010, p. 87), mas Levinas reforça o inverso<sup>36</sup>, dizendo que a política é que é “a arte de prever e de ganhar a guerra por todos os meios” (LEVINAS, 2021b, p. 5).

Tal inversão proposta por Levinas nos impede de tratar a política como algo isolado, não só da guerra, mas principalmente, de sua participação no caráter revelador da essência do ser. Por isso, devemos nos perguntar sobre o aspecto mais profundo da relação entre guerra e política: qual o lugar da política na guerra, enquanto esta é tomada como a própria *experiência pura do ser puro* para Levinas? Sem compreender, portanto, a radicalidade da crítica de Levinas à ontologia, não se consegue perceber a seriedade de uma outra definição, que de certa forma funciona muito mais como uma provocação, do que estando a serviço da clarividência: “a política deixada a si mesma carrega consigo uma tirania” (LEVINAS, 2021b, p. 335).

Seguindo uma interpretação mais corriqueira do prefácio de *Totalité et Infini*, podemos perceber que a guerra vai modulando diretamente o significado da política. Primeiramente como *suspensão* da moralidade, das “obrigações eternas” que possuímos uns com os outros, anteriores às formas institucionais de relação social. Pelo estado de guerra, desse modo, deixamos de nos prender a princípios universais de convivência, como a solidariedade, a hospitalidade, a comunhão fraterna com o próximo. Tal situação condiz com uma forma de *desilusão* acerca da própria condição moral humana e nos faz perguntar se não estaríamos realmente enganados sobre esta. E esse é também um dos significados da política mais marcantes do prefácio, de que a “política se opõe à moral, como a filosofia à ingenuidade” (LEVINAS, 2021b, p. 5).

---

<sup>36</sup> Foucault, em *Il faut défendre la société*, de 1976, também se vale dessa inversão, mas diferente de Levinas, a traduz mais claramente ainda: “Seria, pois, o primeiro sentido a dar a esta inversão do aforismo de Clausewitz: a política é a guerra continuada por outros meios; isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra.” (FOUCAULT, 2005, p. 198)

Levinas também nos alerta para a possibilidade de que a guerra seja permanente, e não apenas um evento limite em que povos e nações decidem pelo conflito direto. Assim, ela também participa do que há de mais óbvio na realidade, pois se estabelece desde a própria *evidência* mesma do real. Ele nos sugere, assim, que a guerra está no cotidiano, e que nesse contexto a política assumiria o próprio lugar da guerra, não necessariamente em nome de uma outra forma de viver ou em função de uma verdadeira paz, mas como um outro modo de continuar a luta. A política é vista assim, como o logos da própria realidade humana: uma guerra travada como o *exercício mesmo da razão*.

Mas a guerra para Levinas nos leva a significados ainda mais reveladores da condição mesma do humano, na medida em que avançamos na descrição ontológica que ele faz desse *acontecimento*. Nesse caso, podemos dividir as formas de compreensão da guerra e da política em duas linhas interpretativas, uma mais ligada às suas críticas à ontologia hegeliana, e outra vai radicalizando a noção de guerra como a essência mesma do ser, envolvendo apontamentos mais dispersos ao longo de sua obra, mas que ainda mantêm estreita proximidade com os temas elencados em *Totalité et Infini*. Nesse segundo ponto, a ontologia fundamental de Heidegger parece mover o problema para suas derradeiras profundezas.

Seguindo primeiro a herança transmitida de Rosenzweig ao pensamento Levinasiano, especialmente na leitura de *A Estrela da Redenção* (1921), podemos ver que a base das preocupações levantadas pelo prefácio de *Totalité et Infini*, coincide com a crítica de ambos os autores à ideia de *totalidade*, que em toda a tradição filosófica ocidental, tem continuamente sufocado a singularidade da vida humana. Stéphane Mosès ressalta essa compreensão de Rosenzweig:

(...) é precisamente esse apagamento do Eu na Totalidade do Logos que Rosenzweig percebe implicitamente na mobilização geral dos indivíduos e sua transformação enquanto elementos anônimos perdidos na maquinaria da guerra. Nisto, ele apenas segue o espírito da filosofia hegeliana, para a qual a dialética da história nada mais é do que a dialética da própria Razão. (MOSÈS, 2004, p. 28)

Levinas procura acompanhar muito de perto a condenação de Rosenzweig às filosofias da totalidade que sacrificam a unicidade dos seres em nome da consistência do todo, que encontram no idealismo de Hegel a sua maior expressão. Segundo ele:

A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os

comandam se eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível fora dela). (LEVINAS, 2021b, p. 6)

Para os dois autores, portanto, a filosofia hegeliana simboliza o ápice da ontologia da guerra, na medida em que é por meio dela que se assegura o real como totalidade, e que o espírito absoluto se concretiza na história que ignora as vivências pessoais, e se produz na própria dialética dos impérios. A guerra que descreve o ser como totalidade, toma a política pela sua função de assegurar um lugar previamente definido para os seres num todo determinado, do qual nada pode escapar. É dele que Rosenzweig e Levinas buscam uma saída, uma forma de ir além. Fuga de uma política e de uma história que se expressam como a própria racionalidade inerente ao real e à conformidade de todos os entes ao ser, em que as relações humanas são vistas, enfim, a partir de fora, de um terceiro termo neutro.

Mas o que Levinas procura destacar na sua crítica à Hegel é principalmente o modo como a guerra engendra a própria forma de abordar o real, como uma estrutura lógica não somente garantida pela ideia de totalidade, mas desde sempre, fundada no sentido bélico de seu projeto dialético. A guerra não é somente um acontecimento que põe em questão a essência violenta de uma totalidade sistemática, que vê na guerra o seu termo, mas constitui o cerne de toda filosofia política hegeliana. A visão de Levinas sobre a guerra, diferente de Rosenzweig, está mais ligada à essência do ser, tal como é vista em Hegel, mas também nos leva à ontologia fundamental de Heidegger, que descreve a existência humana menos como dissolvida no todo, e mais como o modo de ser-no-mundo, enquanto compreensão do ser.

Sobre isso, podemos nos valer daquilo que Levinas deixa apenas subentendido, quando diz: “não há necessidade de provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como guerra ao pensamento filosófico” (LEVINAS, 2021a, p. 5). Cabe aqui lembrar que Heidegger, à época de sua filiação ao nacional-socialismo de Hitler, tratou muito seriamente desses fragmentos em diversas conferências<sup>37</sup>, e se deteve particularmente no fragmento 53, onde se lê: “De todas as coisas a guerra [*polemos*] é o pai [*pater*], de todas as coisas a guerra é o senhor [*basileus*], a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO *In*: ANAXIMANDRO, 1991, p. 72).

Em sua interpretação, Heidegger recolhe de Heráclito o sentido do ser e da verdade como guerra. Traduzindo o termo grego “*polemos*” por *luta (kampf)*, e faz questão de

<sup>37</sup> Heidegger se ocupa dessa passagem e do significado de *polemos* em, pelo menos, três conferências: em *Da essência da verdade* (1933-34), que aparece no livro *Ser e Verdade*; em *Hinos de Hölderlin* (1934-35); e em *Introdução à Metafísica* (1935).

apontar aí uma dupla característica da guerra: na primeira, ela aparece como um princípio de geração, produção ou criação, assim como sugere o termo grego “*pater*” (πατήρ), traduzido por “pai”; já na segunda a guerra se dá como princípio de conservação ou governança, tal como sugere o termo “*basileus*” (βασιλεύς), traduzido por “senhor” ou “rei”. Enquanto princípio gerador, a luta é o modo próprio de “deixar surgir” o ser na abertura do ente, pois, como diz Heidegger em *Da essência da verdade*, “estar na abertura do aparecimento significa ‘ser’” (HEIDEGGER, 2012, p. 129). Para o filósofo alemão, a essência do ser e a essência da verdade são a mesma coisa, e ambas são conquistadas “na” e “pela” luta, como ele afirma:

Segundo a sentença [do fragmento 53], a luta [*kampf*] é a essência da essência (do ser) – no duplo sentido de geração e domínio. (...) Com isso se há de esclarecer que o chegar-a-ser de um sendo [ou ente] na e pela luta é um processo de pôr para fora. Para onde – de onde e para onde? Para a visibilidade e perceptibilidade das coisas em geral, isto é, para a abertura, o descobrimento e a verdade. (HEIDEGGER, 2012, p. 129)

Tal enunciação da guerra, como uma luta original pelo qual o ser do ente se revela, condiz com aquilo que Levinas chama de “abertura do espírito ao verdadeiro” (LEVINAS, 2021b, p. 5), na medida em que a luta está, para Heidegger, na origem desse “desvelamento”. Por outro lado, o princípio conservador da luta, ao qual o alemão também faz alusão como “domínio”, é responsável pela manutenção constante do ente na abertura, sob pena de o ente *desaparecer* ou deixar de *se afirmar*, como diz ele: “Não é preciso dizer que onde não há nem reina luta, instala-se, por si mesmo, paralisia, nivelamento, equivalência, mediania, inocuidade, estiolamento, fragmentação e capricho, decadência e derrocada, breve: o desaparecimento.” (HEIDEGGER, 2012, p. 105).

Se por um lado, o primeiro sentido de *polemos* que Heidegger nos apresenta, está próximo de uma *redução fenomenológica* em que o ente se mostra à luz do ser, faz o ser aparecer na sua pureza, como sugere o prefácio da obra de 1961, o segundo, de conservação, nos leva para além de *Totalité et Infini*. Esse modo próprio de fixação do ser em si mesmo está localizado no núcleo da crítica que Levinas faz à ontologia lá em *Autrement qu’être* (1974):

A essência exerce-se assim como uma persistência invencível na essência, preenchendo todo o intervalo de nada que venha interromper o seu exercício. Esse é *interesse*. A essência é interessamento. (...) Positivamente, ele confirma-se como *conatus* dos entes. O que poderia significar a positividade, senão este *conatus*? O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com

os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou drama do interessamento da essência. (LEVINAS, 2021a, p. 15)

Desse modo, o ser se exerce como *conatus*, um impulso em direção a si mesmo, que Levinas chama *interessamento*. O termo *essência*, na verdade, já traduz toda a força dessa luta em nome da permanência em continuar sendo. O conceito de *conatus*<sup>38</sup> significa essa perseverança no próprio ser segundo o que se lê no livro *Ética*, de Espinosa. No parágrafo reservado à *Demonstração*, esse racionalista moderno explica que, no movimento de ser, a coisa “se opõe a tudo o que poderia suprimir a sua existência” (ESPINOSA, 1983, p. 181). Essa é, portanto, uma definição positiva do ser, que é se agarrar ao *esse*, contra tudo aquilo que o ameaça, assim, conferindo estatuto ontológico a toda *alergia* ao outro. A referência ao *conatus* espinosano faz convergir para um mesmo ponto todo o peso da crítica levinasiana ao primado ontológico, mas também, vista pelo ângulo sociopolítico, articula-se ao caráter fundante da vida na sociedade moderna, como uma luta de todos contra todos.

O *conatus* abre, portanto, um novo campo de reflexão sobre a dimensão política em Levinas. A tradução da guerra como expressão de uma totalidade política ou da própria existência humana, como um esforço para permanecer num todo sistemático, não supõe por si só a necessidade que se coloque a *espontaneidade da vida* em questão. O Ser, como simples “*esse*”, ou seja, num sentido ontológico menos radical que o *conatus*, não se liga imediatamente à supressão da alteridade, pois não faz parte de sua constituição essa referência a si mesmo como *luta* contra os outros. Mas o “*esse*” do humano lançado no mundo é, desde já, *inter-esse*, um movimento contínuo de afirmação de si contra aquilo que se coloca como obstáculo.

O problema que se cria com o interessamento é que ser “contra os outros” não é um simples gesto reativo na *luta pela sobrevivência*, mas afirmativo do próprio ser. Levinas estaria assim, simplesmente traduzindo o fundamento hobbesiano da convivência humana? O que essa forma de essencializar a guerra significaria na constituição da ética como filosofia primeira? O *conatus*, certamente, nos impõe uma reflexão mais profunda sobre a proximidade entre as noções de guerra e de política no pensamento levinasiano. Com ele, Levinas se vê às voltas com a necessidade de desconstruir o ser do homem num nível ainda mais fundamental do que aquele pelo qual a totalidade se impõe nas nossas relações em sociedade.

---

<sup>38</sup> Cf. Nota 30.

A descrição da guerra como *conatus*, ou seja, como *essência da essência*, apresenta um paradigma pelo qual devemos repensar o modo dessa afirmação pura do ser pela conquista e pela expansão dos seus poderes. Não se trata aí de uma *oposição* direta entre ética e política, pois não cabe apenas explicitar a distinção entre o Mesmo e o Outro, como exteriores a si. O que se impõe agora é como deixar de afirmar o ser, de cair no seu jogo que é sempre interessamento. O problema da excedência ou da evasão, que se anuncia desde os anos 1930, ultrapassa agora a necessidade de buscar uma exterioridade em relação ao ser como totalidade, mas de destituir o ser de sua persistência em si.

Ernst Wolff nos ajuda a fazer essa leitura, na medida em que percebe que uma mudança na crítica que Levinas faz da ontologia. Diz ele:

É verdade que a noção crítica e diagnóstica do ser ou da ontologia como totalidade dá um passo atrás em *Autrement qu'être* em relação ao seu papel eminente no primeiro Lévinas. (...) Ainda assim, nem a noção de totalidade, nem as críticas por ela veiculadas, são completamente apagadas no segundo Lévinas. A partir de agora, ele utilizará esta noção na maior parte das vezes de forma não especificada, em ligação com o ser ou com a ontologia, mas ainda mais frequentemente ligada à noção de sincronia, que também conta entre os nomes da guerra que é essência. (WOLFF, 2007, p. 91)

O que percebemos, por fim, é que ao longo do desenvolvimento de sua filosofia, Levinas busca nos alertar, principalmente, sobre dois grandes riscos envolvendo a trama do ser e da guerra com a política: em primeiro lugar, ele descreve como a alteridade sucumbe na adoção do ser em seu caráter definitivo, onde a guerra é a base de uma consistência hermética do todo, que nos domina de fora; por outro, ele lembra que a guerra está muito mais profundamente enraizada na constituição ontológica do homem do que podemos imaginar, inscrita no próprio movimento de abertura ao ser e da sua conservação, enquanto *Dasein*. A seguir, procuramos analisar mais detalhadamente ambas as perspectivas e ver como o pensamento levinasiano amadurece junto com elas.

### **3.2 A racionalidade política: os primados da liberdade e do ser**

Levinas diz, no prefácio de *Totalité et Infini*, que o papel da política na guerra se confunde com o próprio exercício da razão. Mas a princípio, é difícil acreditar que ele esteja se referindo a mesma razão que, desde os gregos, nos permitir alcançar a ideia do bom e do

belo. No entanto, tal crítica é sim tecida diretamente à estreita relação entre a racionalidade enaltecida pelo pensamento ocidental e a violência de que, inúmeras vezes, somos capazes de cometer em nome dela. Para nosso autor, a própria valorização da dimensão teórica da vida já prepara o terreno para que a prioridade do gesto humano concentre-se na apropriação e na conquista, em detrimento de uma relação passiva e acolhedora com aquele que é inteiramente outro.

Ao descrever a relação em que o Eu acolhe o Outro, Levinas procura desfazer a necessidade de pensar essa aproximação sob a égide do conhecimento, da compreensão ou da contemplação. Para ele, a razão é incapaz de se dirigir ao Outro, sem com isso, já lhe impedir de se apresentar por si próprio (καθ'αυτό), tirando-lhe toda independência e afirmando, senão, a sua própria liberdade:

O fato de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao mesmo. (LEVINAS, 2021b, p. 34)

Desse modo, a racionalização do real, para Levinas, impede a possibilidade de pensar a alteridade, de lidar com essa completa estranheza do outro, e abre caminho para o contrário, que é dominá-lo e tomá-lo por um objeto ou tema. Levinas chama de *ontologia* o gesto de converter tudo o que é outro em Mesmo, pois é pelo *ser* que se efetua a *captura* de um ente na sua totalidade. Assegurar a total inteligibilidade de todos os seres que compõem o real é, sem dúvida, o sentido primeiro de uma razão soberanamente livre.

O problema da coincidência entre razão e liberdade é pontuado no texto *La philosophie et l'idée de l'infini* (1957), em que Levinas propõe uma reflexão sobre o papel da busca pela verdade na conquista do ser do homem através da história. Para ele, a racionalidade capaz de encontrar o uno no múltiplo, o permanente em toda mudança, assegura a manutenção do idêntico a si: “O que é essa liberdade, senão uma recusa para o ser pensante de se alienar na adesão, senão o fato de continuar o Mesmo apesar das terras desconhecidas a que o pensamento parece levar?” (LEVINAS, 1997, p. 202). E o que permanece mesmo diante de toda alteração está na origem de todo o pensamento:

O “eu penso”, o pensamento na primeira pessoa, a alma que conversa consigo mesma ou que encontra como reminiscência os ensinamentos que recebe, promove assim a liberdade. Esta triunfará quando o monólogo da alma tiver chegado à universalidade, tiver englobado a totalidade do ser e até o indivíduo animal que alojava esse pensamento. (...) As coisas serão ideais, e ao longo da história econômica e política em que esse pensamento se terá desenvolvido, elas serão conquistadas, dominadas, possuídas. (LEVINAS, 1997, p. 202-203)

Nesse ponto, podemos inferir que o Eu resiste apesar de toda incerteza que a dúvida metódica cartesiana é capaz de lançar sobre o mundo *naturalmente* pensado, e desse modo, evita cair, tanto na tentação dos sentidos, como perante uma lógica maliciosa que se origine num ser que não seja essencialmente bom. Assim, o Eu de Descartes só vence as suas batalhas contra o mundo, por um lado, chegando à certeza sobre si e de tudo o mais que o cerca, impondo-se como uma substância distinta do corpo, mas por outro, rejeitando qualquer palavra que venha de outrem que não seja do bom Deus<sup>39</sup>.

A questão central evocada em *La philosophie et l'idée de l'infini* desenvolve-se, assim, como o problema da relação entre autonomia e heteronomia. E dessa forma, antes mesmo de *Totalité et Infini*, o texto de 1957 já colocava a maiêutica socrática como símbolo de uma razão fundada inteiramente na autonomia. Mas diferente do livro de 1961, ali Levinas não livra Descartes de ser o grande arquiteto dessa tradição *egológica* moderna:

Essa é a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo o ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava. A identificação do Eu – a maravilhosa autarcia do eu – é a prova natural dessa transmutação do Outro em Mesmo. Toda a filosofia é uma egologia, para empregar um neologismo husserliano. E quando Descartes distinguir a aquiescência da vontade na verdade mais racional, não explicará apenas a possibilidade do erro, mas estabelecerá a razão como um eu, e a verdade como dependendo de um movimento livre e, dessa forma, soberano e justificado. (LEVINAS, 1997, p. 204)

Mas se olharmos bem de perto, o problema da priorização da autonomia e uma boa discussão sobre a heteronomia, já estão presentes em *Liberté et Commandement* (1953). Logo de início, Levinas nos surpreende apresentando uma aparente contradição no interior da própria noção de liberdade, dizendo: “Comandar é agir sobre uma vontade. Entre todas as formas do fazer, agir sobre uma vontade é agir verdadeiramente.” (LEVINAS, 1953, p. 264).

<sup>39</sup> Vale lembrar que a capacidade de acolher a ideia do Infinito é o motivo preciso pelo qual Descartes é chamado a testemunhar a *estrutura formal da alteridade*, como ele afirma, diversas vezes em *Totalité et Infini*, quando distingue os modos formal e concreto da relação com o outro: “A face positiva da estrutura formal – ter a Ideia do Infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética” (LEVINAS, 2021b, p. 78).

E depois: “Ora, a liberdade é o que se recusa precisamente a se submeter a uma ação”. Nesse sentido, como se pode ser livre, se não o for resistindo a uma ordem que se recebe de fora? Mas também que liberdade é essa que não se exerce senão diante de algo plenamente exterior, independente e, enfim, de um ser ele mesmo livre, *autônomo*? Sobre isso Levinas nos diz: “A liberdade de pensamento reduzida a si mesma, a liberdade de pensamento que nada mais é do que liberdade de pensamento, é portanto uma consciência de tirania” (LEVINAS, 1953, p. 264).

Levinas coloca, portanto, na base de toda liberdade política, o problema de que, antes de tudo, a liberdade consiste em saber que a própria liberdade está sob o risco dessa traição, de se tornar tirana, ou seja, de que “a liberdade humana é essencialmente não heroica” (LEVINAS, 1953, p. 266). Isso é o que, para ele, nos autoriza pensar a própria institucionalização da liberdade, necessariamente, via criação de uma ordem legal, enquanto ordem exterior. Diz ele:

Eis então nossa conclusão até aqui: se impôr um comando para ser livre, mas precisamente um comando exterior, não simplesmente uma lei racional, não um imperativo categórico sem defesa contra a tirania, mas uma lei exterior, uma lei escrita, munida de força contra a tirania, eis sob uma forma política, o comando como condição da liberdade. (LEVINAS, 1953, p. 266)

Levinas, com isso, destaca uma intrínseca relação entre *heteronomia* e *autonomia*, quando se trata de, junto com Platão, pensar a ameaça constante de tirania: “A liberdade, no seu medo da tirania, leva à instituição, a um compromisso de liberdade em nome da liberdade, a um Estado” (LEVINAS, 1953, p. 266). Ao retomar o esforço do filósofo grego, empreendido na República, Levinas interessa-se particularmente pelo problema colocado por Platão no início da república, onde Polemarco pergunta a Sócrates no passo 327c: “Porventura sereis capazes (...) de nos persuadir, se nos recusarmos a ouvir-vos? (PLATÃO, 2001, p. 2). O que move nosso filósofo é, precisamente, a ideia de que, na base da lei externa e, portanto impessoal, haja uma certa forma de *pessoalidade* que sustenta a persuasão e o convencimento, levando ao consenso: “a instituição de uma lei racional como condição da liberdade não supõe já uma possibilidade de acordo direto entre particulares para a instituição desta lei?” (LEVINAS, 1953, p. 267).

Para assegurar a coincidência entre autonomia e heteronomia, Levinas busca, no texto de 1953, a possibilidade de uma *razão pessoal* que seja capaz de fundar a *razão*

*impessoal*. Para ele, não há dúvidas de que esta segunda racionalidade se insere na ordem do frente a frente do rosto, que se move num nível *subterrâneo* do conhecimento explícito, da evidência, e que *convence*, antes de se tornar *entendimento*. Toda a obra de violência que a política carrega no seu modo de produzir a universalidade, tentando erguer-se sobre uma noção unívoca da liberdade, funda-se, portanto, na perda deste nível de intimidade que as *convencões* humanas possuem na sua imediatidade: “a relação com as coisas, a dominação das coisas, esta maneira de ser acima delas, consiste precisamente em jamais abordá-las na sua individualidade” (LEVINAS, 1953, p. 267).

Levinas tenta escapar, assim, ao modo de *impessoalidade* imposta por uma razão que nega a individualidade em nome da universalidade, e que se justifica por si mesma, impondo-se como totalidade. Com essa articulação entre *liberdade* e *comando*, Levinas quer, desse modo, justificar a atitude livre – essa que inaugura toda dimensão política das relações humanas – numa obediência anterior à entrada na *totalidade do ser*, no sentido hegeliano, mas também antes do modo de *compreensão do ser*, em sentido heideggeriano.

Em *Totalité et Infini*, Levinas denuncia a proximidade entre razão e violência, já se inspirado pela visão de Franz Rosenzweig acerca do estado hegeliano. Ali, desaparece o esforço para caracterizar a lei impessoal numa relação imediata entre os indivíduos. Pelo contrário, assumida como ser anônimo, a institucionalidade assume então a face mais opressiva da totalidade. Na crítica de Rosenzweig vemos que a racionalização das relações individuais humanas, desdobrando-se (e por isso, dissolvendo-se) no Estado, enquanto totalidade, coloca a violência contra o humano concreto na base de toda a filosofia política de Hegel. Levinas segue essa linha interpretativa, precisamente, quando aponta:

Para a tradição filosófica, os *conflitos* entre o Mesmo e o Outro resolvem-se pela teoria em que o Outro se reduz ao Mesmo ou, concretamente, pela comunidade do Estado em que sob o poder anônimo, ainda que inteligível, o eu reencontra a guerra na opressão tirânica que sofre da parte da totalidade. (LEVINAS, 2021b, p. 38)

No texto *Rosenzweig/Levinas face à l'État*, Cristobal Balbontin<sup>40</sup> procura analisar exatamente as nuances da contribuição de Rosenzweig para a crítica de Levinas à Hegel. Para Balbontin, o judeu alemão se empenha em denunciar a violência do Estado contra a existência pessoal do sujeito, que segundo ele:

---

<sup>40</sup> Autor que também assina outros estudos utilizados nesta pesquisa, mas com o nome de Cristobal Balbontin-Gallo.

É uma violência contra o homem, em nome do sistema da totalidade, que procura englobar o indivíduo no *logos*. Esta violência intervém na vida política mesmo dos Estados que evoluem na História através de guerras e revoluções. A partir daí, o Estado não pode ser separado da marcha da *Razão*, nem da História na qual esta Razão realiza o seu processo de transformação. (BALBONTIN, 2020, p. 330-331)

O que em *Totalité et Infini* parece ser alterado em relação à *Liberté et Commandement* é que a visão da lei e do Estado como externalização de uma liberdade que se sente ameaçada com o risco da tirania, aqui exerce-se inteiramente como o próprio desdobramento de uma razão que encontra na História o seu modo de realização plena. O Estado em Hegel, é o ponto máximo do desenvolvimento do Espírito, e desse modo, a concretização da liberdade como *autoconsciência*, para além de qualquer expressão da vontade individual. É dessa forma que para Rosenzweig, cabe defender, em nome de uma existência individual, a radicalidade da própria morte. Na introdução de *A Estrela da Redenção* esse filósofo judeu proclama, contra toda filosofia idealista, que a angústia da morte deve permanecer no plano em que ela faz sentido, o terreno: “pois certamente um Todo não deve morrer, e no Todo nada morreria. Só pode morrer o que está isolado, e todo mortal está só” (ROSENZWEIG, 1997, p. 44).

Para Balbontin, a análise de Rosenzweig se baseia na teoria do reconhecimento de Hegel, ligando a última seção da *Fenomenologia do Espírito* aos *Princípios da filosofia do Direito*. Nesse contexto, o *reconhecimento* funciona como uma garantia ao exercício das liberdades individuais, para aqueles que se identificam, entre si, como cidadãos. Balbontin aponta que Rosenzweig, no entanto, mira além, demonstrando que o reconhecimento intersubjetivo se sacrifica em nome da visão metafísica de Hegel, em que o espírito absoluto encarna a própria verdade:

Uma verdade que se pretende estar em sintonia com a realidade e o pensamento, verdade encarnada no Estado como momento final do processo que une o mundo ao espírito. A partir de agora, dizer “o verdadeiro é o todo”, como especifica Hegel, implica que o sistema hegeliano resulta num sistema de totalidade que se realiza ao longo da História através da guerra. (BALBONTIN, 2020, p. 334)

O ponto em que Levinas se afasta de Rosenzweig, segundo a análise de Balbontin, refere-se à radicalidade com que o franco-lituano pensa a razão em Hegel, como, desde sempre, fundada na ontologia. Se para Levinas a ontologia é a própria conversão do Outro ao Mesmo, todo o esforço da filosofia política hegeliana se inscreve num movimento de

reprodução dessa violência, numa guerra em que os indivíduos, depois de terem perdido a sua identidade na luta pelo reconhecimento como cidadãos, não podem mais recuperá-la (LEVINAS, 2021b, p. 6). Para Balbontin:

Se Hegel queria precisamente fazer da economia do reconhecimento uma resposta a Hobbes, para Levinas permanecemos no mesmo terreno que Hobbes. A resolução da luta até a morte para escapar do estado de natureza em Hegel não é tão diferente da luta de todos contra todos em Hobbes. Trata-se de proibir a violência em nome da segurança, até ao Estado de Hegel que quer moralizar as nossas inclinações patológicas através do universal. Os dois tipos de violência, com as suas diferenças, são na verdade a expressão de um mesmo movimento que quer englobar todas as diferenças no “Mesmo” e no qual a violência, seja explícita ou implícita, é essencial. (BALBONTIN, 2020, p. 344)

Nessa perspectiva, qualquer possibilidade de justificar a liberdade se transforma em fornecer as razões para a violência do Estado contra o indivíduo. A filosofia da história cumpre muito bem esse papel, na medida em que aquilo que *é*, de todo modo, já se encontra *feito*, apenas aquilo que restou da epopeia, história dos sobreviventes. Diante de uma razão histórica ou de uma verdade ontológica não há possibilidade de se limitar a liberdade a partir do próprio indivíduo, pois aí o Eu não encontra nada e nem ninguém que se lhe oponha de frente, enquanto rosto. Nas palavras de Levinas:

Tal nos parece ser a justificação da liberdade que aspira a filosofia que, de Espinosa à Hegel, identifica vontade e razão, que, contra Descartes, retira da verdade seu caráter de obra livre, para situá-la aí onde a oposição do eu e do não-eu se desvanece, no seio de uma razão impessoal. A liberdade não se encontra mantida, mas se reduz ao reflexo de uma ordem universal, a qual se sustenta e se justifica sozinha, como o Deus do argumento ontológico (LEVINAS, 2021b, p. 86-87)

O apreço de Levinas por Descartes, em detrimento de Espinosa e Hegel, nesse ponto, explica-se pelo fato de que, para o filósofo francês, a busca da verdade ainda era uma aventura individual que permitia ao sujeito ir além da sua liberdade (LEVINAS, 2021b, p. 88). Uma incursão pessoal que não afasta por completo a possibilidade de a razão ser surpreendida na sua incapacidade de abraçar o todo, e de, assim, conceber algo que está além, de ter a ideia do Infinito.

Vemos então que, de modo quase sempre indireto, Levinas se apoia muito em Rosenzweig contra Hegel, mas também tece a sua própria crítica contra o filósofo idealista alemão, a partir de uma compreensão mais radical da essência violenta da verdade do ser. Mas

não podemos deixar de lembrar que a radicalidade da crítica levinasiana à ontologia procede de uma apreciação bem mais explícita, endereçada, na maior parte das vezes, à Heidegger. Nesse caso, Levinas não poupa seu antigo mestre das críticas mais contundentes à constituição do poder tirânico exercido com base numa razão impessoal:

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral (...) mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. (...) O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (...) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. (LEVINAS, 2021b, p. 38)

Aparentemente, há contra Heidegger, uma denúncia mais séria que aquelas levantadas contra Hegel. Podemos suspeitar que o essencial da crítica de Levinas ao Estado hegeliano é o mesmo que Levinas aplica a núcleo da ontologia heideggeriana. Mas a forma como a liberdade individual é suprimida no desenrolar do espírito absoluto, não equivale à condenação à ontologia fundamental, como uma filosofia da injustiça. Disso, decorre a necessidade de se perguntar: por que Levinas insiste em atribuir ao pensamento heideggeriano uma convivência mais profunda com opressão tirânica do ser anônimo? Esse é um ponto que devemos voltar, com muito cuidado, mais adiante.

Por ora, podemos concluir que acusação levantada por Levinas contra a razão ocidental, que articula a violência da guerra e a opressão do Estado sobre os indivíduos, justifica-se no entendimento de que ela é a essência da própria liberdade na tradição política ocidental. Com Hegel, a razão não serve para pôr fim à violência, mas para justificar a continuidade desta, como parte do próprio movimento do ser que em seu devir histórico, desembocando no Estado. Sem se reconhecer nos seres individuais que estão em sua base, o Estado é, senão, uma outra forma de violência capaz de, em nome da consistência do todo, “dar-lhes a sentir o seu senhor: a morte” (HEGEL, 2003, p. 314).

### **3.3 O império da essência: do *mal elemental* ao *conatus essendi***

A radicalidade ética no pensamento de Emmanuel Levinas parte de uma profunda reflexão sobre o sentido do humano, amadurecida no contexto das trágicas experiências políticas do século XX. Contudo, ter sentido na pele a negação total do outro, na violência de duas guerras mundiais e no extermínio de milhões de judeus, não traduz, por si só, o lugar

reservado ao *estatuto da inumanidade* em seu pensamento. Podemos encontrar, na filosofia levinasiana, uma clara tentativa de *pensar depois de Auschwitz*<sup>41</sup>, que não só implica abordar toda a espessura do horror vivido, mas também apontar a estrutura mais elementar do mal pressentido desde sua origem.

As reflexões sobre o lugar da barbárie no pensamento levinasiano estão presentes em toda sua obra filosófica, sendo impossível não relacionarmos o desenvolvimento de suas ideias à insistente descrição dos horrores que, de um lado, somos capazes de cometer, e de outro, também podemos consentir. Apesar disso, levou-se algum tempo até que seus primeiros trabalhos pudessem ser analisados junto a sua crítica mais madura da ontologia. Dois deles, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (1934), e *De l'évasion* (1935), se destacam por sua incrível capacidade de pressentir a proximidade de um mal indescritível, que ainda hoje desafia a possibilidade de pensá-lo.

O que nos parece, de início, é que a tradução do impacto do hitlerismo sobre a filosofia de Levinas, está intimamente ligada à forma negativa com que ele designa às relações políticas, e que, de certa forma, não se separa de seu esforço em lhes contrapor a constituição da subjetividade ética na sua máxima radicalidade. Além disso, podemos suspeitar ainda que é nesse contexto que a sua crítica à ontologia encarna toda sua materialidade, enquanto denúncia de um modo de pensar e agir já engolido pelo sentido trágico da sua relação com o destino do ser. Por isso, recuperar o pensamento levinasiano de juventude e ligá-lo à sua fase mais derradeira, torna-se a oportunidade de reconduzir para o seio de sua filosofia o lugar do mal mais absurdo, que sempre acompanhou a sua reflexão sobre a condição humana.

Precisamos destacar que as ideias contidas nesses dois textos da década de 1930 começaram a ganhar relevância a partir dos anos 1980<sup>42</sup>. Essa retomada conseguiu, não só

<sup>41</sup> Colocar em evidência a guerra e a tirania como elementos centrais na análise da política em Levinas, consiste em evidenciar a crise da razão, na sua incapacidade de pensar o outro, diante dos horrores dos totalitarismos e extermínios no século XX, como bem nos aponta Ilana Amaral em seu artigo *Do eros à ética: caminhos do desejo nos ditos e no dizer de E. Levinas*: “A quebra da totalidade, do horizonte unificador – elementos próprios da unidade do ser e do pensar na qual se move, desde Tales, a tradição filosófica, – coincide, em particular a partir da experiência do horror nazista, precisamente com a quebra do totalitarismo na medida em que este aniquila e abole toda a possibilidade de alteridade. Se trata, assim, desde a experiência da Guerra, de pôr em questão a própria tranquilidade de um pensamento que repousa absoluto sobre si mesmo, de fazer aquela incômoda pergunta, que foi também a de Adorno, sobre se é possível pensar depois de Auschwitz” (AMARAL, 2005, p. 66).

<sup>42</sup> Para isso, foi fundamental o trabalho de reedição de *De l'évasion*, coordenado por seu amigo Jacques Rolland, em 1982. Vale ressaltar que esse também foi um período em que ele participou de importantes entrevistas, fundamentais para que ele mesmo expressasse o plano geral de suas ideias. Duas delas se destacam, sendo a primeira, com Philippe Nemo, em março de 1981, publicada em *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe*

reanimar o contato acadêmico com o pensamento levinasiano, mas também atualizar sua crítica à ontologia sob uma nova lente política. Além disso, seus trabalhos iniciais já continham uma ambiciosa leitura de seu tempo, marcada pela perspectiva trágica da qual, nos dias atuais, não estamos tão distantes<sup>43</sup>. E como parte da nova circulação de suas ideias cabe lembrar da importância que uma observação sua, produzida para revista *Critical Inquiry*, já em 1990, tem nesse novo cenário da reflexão política de seus trabalhos. Por ocasião da republicação de seu texto sobre o hitlerismo, Levinas encaminhou uma nota escrita à mão ao editor daquele periódico<sup>44</sup>, onde dizia:

O artigo procede de uma convicção de que a fonte da sangrenta barbárie do nacional-socialismo não está em alguma anomalia contingente do raciocínio humano, nem em algum mal-entendido ideológico ocidental. Há neste artigo a convicção de que esta fonte se deve a uma possibilidade essencial do Mal elemental onde a boa lógica pode conduzir e contra a qual a filosofia ocidental não se assegurou suficientemente. (LEVINAS, 1990, p. 63)

O uso da expressão “Mal elemental”, grifada por ele mesmo para se referir à “filosofia do hitlerismo”, que apesar de não constar no texto de 1934, traduz de forma muito apropriada o horror que abraçava a Europa daquele período. Numa rápida, mas atenta análise das principais tradições de pensamento que fundamentam uma concepção de humano pautada na liberdade (judaísmo, cristianismo, liberalismo e marxismo), ele alertava, em *Quelques réflexions...*, para o fato de que o ideário hitlerista reivindicava não apenas a ascensão de um novo programa político-ideológico no Ocidente, mas significava, outrossim, pôr em questão a “humanidade mesma do homem” (LEVINAS, 1934, p. 208).

---

*Nemo* (1982), e a segunda, com François Poirié, realizada em 1986, e publicada no mesmo ano em *Emmanuel Levinas: Essai et entretiens* (1986).

<sup>43</sup> O filósofo italiano Giorgio Agamben, na introdução à tradução italiana do texto sobre o hitlerismo, alerta para atualidade das reflexões de Lévinas e os riscos para a tradição política ocidental, que elas pressentiram muito apropriadamente: “O texto de Lévinas, com o seu diagnóstico sem indulgências, pode então oferecer a oportunidade de tomarmos consciência da nossa constrangedora proximidade com o nazismo, certamente não em nome do revisionismo, mas, pelo contrário, de enfrentar de uma vez por toda essa proximidade. Se a analítica do *Dasein* (como deveria ter sido dado como certo, se toda ontologia só pode implicar uma política) define a situação política do Ocidente em que ainda nos encontramos e se esta, para alguns traços não marginais, coincide com aquele de onde o nazismo se move, como escapar do desfecho catastrófico implícito nessa proximidade?” (AGAMBEN *In*: LEVINAS, 1996, p. 14).

<sup>44</sup> Em 1990, na edição de outono da revista *Critical Inquiry*, essa nota abre a publicação, em inglês, do texto *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, traduzido por Sean Hand. Na revista, também figura o *fac-simile* da nota, direcionada aos cuidados de Arnold I. Davidson, editor-executivo do periódico e professor da Universidade de Chicago. Além disso, o *fac-simile* também foi inserido na edição italiana, de 1996, e como *Post-scriptum* da edição em francês de 1997.

Foi um amigo e eminente representante da filosofia política francesa, Miguel Abensour, quem primeiro chamou a atenção para o horizonte aberto por essa “nova categoria”<sup>45</sup> do pensamento levinasiano. Em 1997, Abensour escreveu o prefácio à edição francesa do livro *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Sob o título *Le mal élémental*, seu escrito confronta o texto de 1934 com as reflexões contidas em *De l'évasion*, publicado em 1935, expandindo e aprofundando algumas das notas produzidas por Jacques Rolland em 1982.

Para Abensour, o adendo em forma de anotação, que Levinas em 1990, permite ligar, definitivamente, aqueles dois textos de 1930 entre si, além de lançar novas luzes também sobre os que foram produzidos na década de 1940, e que, de modo geral, representam o contínuo desapego da filosofia de Martin Heidegger. Nesse caso, a expressão “Mal elemental” significaria, segundo a análise de Abensour, uma tradução mais sintética da crítica levinasiana à ontologia de seu antigo mestre<sup>46</sup>. O traço distintivo desta concepção de mal, no entanto, interessa muito seriamente a Abensour:

O Mal é ainda mais elemental aos olhos de Lévinas quando este, ao contrário da tradição filosófica, como mostra Catherine Chaliier, não pensa o mal como um defeito ou uma falta de ser, mas “como um excesso de sua presença, um excesso que assusta e até horroriza”<sup>47</sup>. Seja considerado do lado da brutalidade e do peso em *De l'évasion* ou do lado do abismo e do caos em *De l'existence à l'existant*, ser é o mal de ser. Há, portanto, uma implicação do mal no ser, no “elemento” do ser. (ABENSOUR *In*: LEVINAS, 1996, p. 82)

<sup>45</sup> Em nossa pesquisa, não foram encontrados registros desta expressão “Mal elemental” anteriormente à nota publicada em 1990, ainda que as noções de “Mal” e de “elemental” apareçam separadas em diversos textos e de forma muito relevante em sua filosofia. Essa também foi a conclusão de Eli Schonfeld, em seu texto *Sur le Mal élémental*: “Mal elemental: a expressão é tardia e não aparece em nenhum outro lugar senão neste ‘post-scriptum’” (SCHONFELD, 2008, p. 139).

<sup>46</sup> Para Abensour o texto sobre o hitlerismo é uma clara resposta à Heidegger e sua filiação ao partido nazista: “Como não perceber nestas *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, pouco mais de um ano depois do discurso da reitoria, de 27 de maio de 1933, sobre *L'Autoaffirmation de l'Université allemande*, a decisão de pôr em prática a força heurística e a força crítica do método fenomenológico à prova do hitlerismo? Como se o seu autor estendesse ao mestre em fenomenologia, um espelho para ver se este reconhecia nele a imagem que o discípulo, intérprete do hitlerismo, conseguiu fazer aparecer ali” (ABENSOUR *In*: LEVINAS, 1996, p. 40).

<sup>47</sup> Abensour se refere nesse momento a uma passagem do livro *Lévinas: l'utopie de l'humain*, em que Catherine Chaliier descreve o significado do *il y a*: “Contrariamente a toda tradição filosófica herdada de Aristóteles, Lévinas não pensa que o mal seja um defeito ou uma falta de ser, mas em vez disso, um excesso de sua presença, excesso que assusta e até horroriza. Ele descreve assim como o homem se vê liberto das garras do ser, de seu anonimato tenebroso e terrível que faz desaparecer todas as formas e que, logo, sobrecarrega. Ao terror do abandono, à indistinção fundamental do ser, ao temor de sentir a despersonalização que se segue, ele dá o nome de experiência do *il y a*” (CHALIER, 1993, p. 41).

Ao analisarmos as colocações de Levinas em *Quelques réflexions...*, complementando o que fizemos em menos detalhes no primeiro capítulo deste trabalho, percebemos que elas tratam de um contundente alerta em relação à construção de um “novo ideal de homem”, que contestava enfaticamente os princípios que sustentam o ideal de liberdade no pensamento ocidental. Havia, portanto, nessa “filosofia primária” um apelo a sentimentos elementares, fruto de uma identificação direta do corpo com a alma, mas também da recorrência à tradição como uma força esmagadora que recai sobre o presente. Esses “princípios” formariam, por si só, a base fértil de um perigoso relativismo, para os quais a verdade alcançada livremente pela razão, perdia todo seu caráter transcendente:

O pensamento se torna um jogo. O homem goza da sua liberdade e não se compromete definitivamente com nenhuma verdade. Ele transforma seu poder de duvidar em falta de convicção. Não se prender a uma verdade torna-se para ele não querer se comprometer com a criação de valores espirituais. A sinceridade torna-se impossível e põe fim a todo heroísmo. A civilização é invadida por tudo o que não é autêntico, por um sucedâneo que se põe ao serviço dos interesses e da moda. (LEVINAS, 1934, p. 206)

Confrontando toda a tradição idealista, a filosofia do hitlerismo se apresentou tomando o corpo como a pura evidência do ser, verdade incontestada de um Eu que é, antes de tudo, biológico. A alma, que para o idealista é capaz de se desprender do corpo e sobrevoar toda a realidade, se vê invariavelmente presa a um duplo destino: por um lado, o do corpo com as suas dores, doenças e morte; por outro, o da tradição, como o passado de um povo que se presentifica e determina fatidicamente, todo e qualquer sentimento individual. Assim, são os laços de sangue, ou seja, a sua origem enquanto raça, que está em jogo nessa proximidade inviolável do ser corporal consigo mesmo. Levinas interpreta esse “acorrentamento” (*enchaînement*) fisiológico e hereditário, como uma crítica à própria ideia de espírito livre, que sempre dominou a tradição ocidental:

A importância atribuída a este sentimento do corpo, com a qual a mente ocidental nunca quis se contentar, está na base de uma nova concepção do homem. O biológico com todas as suas fatalidades torna-se mais do que um *objeto* da vida espiritual, torna-se o seu coração. As misteriosas vozes do sangue, os apelos da hereditariedade e do passado a que o corpo serve de veículo enigmático perdem a sua natureza de problemas submetidos à solução de um Eu soberanamente livre. (...) A essência do homem não está mais na liberdade, mas numa espécie de acorrentamento. Ser verdadeiramente si mesmo não é retomar o voo acima das contingências, sempre alheias à liberdade do Eu; é, ao contrário, tomar consciência

do acorrentamento inelutável original, único em nosso corpo; é sobretudo aceitar esse acorrentamento. (LEVINAS, 1934, p. 205)

Já em *De l'évasion*, a ideia de um ser humano marcado por sua ligação corporal e sanguínea a si mesmo e à sua tradição, é descrita filosoficamente como a própria experiência do ser puro. O que, no entanto, é acrescentado a essa perspectiva, é uma camada a mais de desespero em relação à condição humana no hitlerismo. Dando início à sua longa crítica da ontologia, Levinas aponta a náusea e a vergonha como a abertura mesma do ser à sua inevitável contradição interna, um mal-estar que o conduz, por um lado à situação do ser atado (*être rivé*), preso, antes de tudo, a si mesmo, e por outro, à necessidade de evasão, de fugir à condenação de sua própria presença diante de si.

Nessa crítica à ontologia, as noções em destaque estão permeadas por um horizonte cultural importante de se notar na vida pessoal do jovem Levinas. A sua intimidade com o romantismo literário lhe apresenta a evasão como um impulso revelador da condição humana na época, além de lhe permitir descrever todo o caráter trágico da identificação do ser com o corpo<sup>48</sup>. Sobre essa inspiração vinda da literatura em Levinas, comenta Fábio Ciaramelli, em seu texto *De l'évasion à l'exode*:

Haveria então, por um lado, a experiência das vanguardas literárias que isolaram o mal-estar mais profundo do homem contemporâneo: o próprio fato de existir, cuja agitação ininterrupta é constantemente evocada por Maurice Blanchot nos seus romances. Esse mal-estar tem raízes ontológicas. A aspiração de ir além só pode visar uma fuga radical do cerco ontológico. Pela sua própria radicalidade – sem a qual seria insignificante – está fadado ao fracasso. É isso que, por outro lado, nos mostra o próprio desenrolar da tragédia moderna. *A partir daí, todos os movimentos de revolta em relação ao ser; que pareciam dar forma concreta a esta aspiração de fuga, acabam por estar ligados à incessante agitação da existência que pesa sobre eles.* (CIARAMELLI, 1982, p. 557-558)

Mas, por outro lado, Levinas também interpreta, tanto o hitlerismo como a ontologia, segundo a orientação judaica de crítica ao paganismo, que revela toda a essência da ligação definitiva do ser com o mundo material, e assim, com uma compreensão, por si só, fechada da existência. Como aponta Jacques Rolland, na sua nota nº 11, Levinas sugere essa

---

<sup>48</sup> Ernst Wolff aponta as diversas relações existentes entre a perspectiva fatídica existência corporal adotada em *De l'évasion* e o livro de Luis-Ferdinand Céline, *Voyage au bout de la nuit*, citado por Levinas nesse texto. Ver: WOLFF, Ernst. Le mal, le destin et l'éthique. Levinas et le Voyage au bout de la nuit de Céline, *Études littéraires*, v. 41, n. 2, p. 133–145, 2010.

aproximação no texto *L'actualité de Maïmonide*, presente na edição nº 4 da revista *Paix et Droit*, publicada em abril de 1935, mesmo ano de *De l'évasion*, onde ele diz:

O paganismo é uma incapacidade radical de sair do mundo. Não consiste em negar os espíritos e os deuses, mas em situá-los no mundo. O Motor Primário que Aristóteles isolou do universo, entretanto, só poderia levar às suas alturas a pobre perfeição das coisas criadas. A moralidade pagã é apenas a consequência desta incapacidade fundamental de transgredir os limites do mundo. Neste mundo auto-suficiente, fechado em si mesmo, o pagão está encerrado. Ele acha isso eterno. Ele regula suas ações e seu destino sobre ele. O sentimento de Israel em relação ao mundo é bem diferente. Ele está imbuído de suspeita: o judeu não tem os fundamentos definitivos do pagão no mundo. (LEVINAS, 1935, p. 7)

E depois de condenar o hitlerismo no texto de 1934 por reduzir o destino humano à *aceitação mais radical do acorrentamento ao corpo*, Levinas sugere, no final de *De l'évasion*, que o fracasso do idealismo em superar o horizonte do ser não apaga o valor da sua jornada<sup>49</sup>, que se impõe contra esse caráter definitivo da existência na reflexão sobre o humano:

(..) não obstante nas as aspirações do idealismo, senão no seu percurso, consiste incontestavelmente o valor da civilização européia: na sua inspiração primeira o idealismo busca ultrapassar o ser. Toda civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara (LEVINAS, 1982, p. 98)

O que não podemos deixar de notar é que, na filosofia levinasiana dos anos 1930, produz-se uma compreensão do ser que carrega o significado mais denso do mal<sup>50</sup> na relação material com o ser. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, é primeiramente contra a ideia de existência como um fato consumado, da relação mais imediata entre o humano e o

<sup>49</sup> Nas anotações de Jacques Rolland, que aparecem na reedição de *De l'évasion*, em 1982, o paganismo ontológico é assim descrito: “O paganismo como ‘aceitação do ser’ ou como ‘incapacidade fundamental de transgredir os limites do mundo’, como esquecimento não do ser mas do outramente que ser ou como surdez ao apelo de um Deus ‘não contaminado pelo ser’ – mereceria o nome de bárbaro ao deixar o campo aberto à barbárie: ao ‘aceitar’ o ser sem justificá-lo. A justificação que, por sua vez, é inseparável da ética.” (ROLLAND *In*: LEVINAS, 1982, p. 155)

<sup>50</sup> Devemos diferenciar, nesse ponto, o mal ontológico, ligado à essência ou a verdade mesma do ser, do mal como afeto, um sofrimento pelo qual podemos passar, um determinado estado da alma ou do corpo. Esse último significado do mal pode ser encontrado no texto *Transcendence et Mal*, como parte da estrutura intencional da subjetividade: “Que no mal que me persegue me atinja o mal sofrido pelo outro homem, que ele me toque, como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu repousar sobre mim mesmo e *meu conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem – não se encontra aí, no mal, na ‘intenção’ da qual tão exclusivamente no meu mal sou o destinatário, uma abertura ao Bem?” (LEVINAS, 2002, p. 177-178).

seu destino no mundo, que se levanta o pensamento levinasiano. E a matéria é, sem dúvida, o lugar para onde os sentidos e o corpóreo encaminham a ilusão com o caráter ilimitado do ser, não como numa relação com o infinito, mas com aquilo que é *sem limites*: “A noção de ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental. O ser é o mal, não porque seja finito, mas porque é sem limites” (LEVINAS, 2004a, p. 29).

Mas como, no seu pensamento mais maduro, a ideia do “mal” se encontra com o “elemental” da vida? Estaria aí a sugestão de um paganismo que, mesmo diante de toda a dessacralização da realidade pelo racionalismo, se impõe como a ameaça mais difícil de extinguir e da qual a própria razão nunca está suficientemente preparada para conter? As críticas à filosofia política hegeliana já não seriam suficientes para denunciar a violência que a totalidade exerce sobre o indivíduo que a constitui? Ou o hitlerismo, que pode ser entendido em todo uso levinasiano da palavra trágico, está além do problema da liberdade injustificada?

Jacques Rolland, na busca de confrontar noções e períodos diferentes da filosofia levinasiana, faz uma referência importante ao texto *De la déficience sans souci au sens nouveau* (1976) na nota nº 2 de *De l'évasion*. Ali ele aponta para uma ligação mais estreita entre o *Dasein* heideggeriano e a própria noção de *conatus*. Naquele texto, Levinas diz:

A ipseidade humana esgota seu sentido em *estar aí*, em *ser-o-aí*, desenrolando-se como ser-no-mundo. Mas estar-aí é um *modo* que remete ao ter-de-ser. Antes de toda formulação teórica da questão, o ter-de-ser já é a essência como questionamento sobre a essência do ser. (LEVINAS, 2002, p. 73)

Para Levinas, esse movimento-de-se-colocar-em-questão do *Dasein*, significa a “minheidade” [*Jemeinigkeit* em alemão, *mienneté* na tradução francesa de Rolland] pela qual “o homem que tem-de-ser é Eu. E não inversamente!” (LEVINAS, 2002, p. 74). Rolland vê nisso a “(surpreendente) proximidade do *Dasein* assim entendido ao *conatus essendi* de Espinosa” (ROLLAND *In*: LEVINAS, 1982, p. 106). Ainda que não haja, em Levinas, uma implicação direta entre esses dois conceitos, é importante analisarmos o quanto a apropriação feita por ele do *conatus*, se enquadra na sua crítica mais contundente da ontologia heideggeriana e de sua possível convivência com um *mal mais radical* na política.

É pelo *conatus* que se torna possível uma certa amarração entre a última e a primeira fase das ideias levinasianas. François-David Sebbah o utiliza de modo central em seu texto *C'est la guerre*, no qual a noção de guerra é um princípio articulador de todo o pensamento do ser. Diz ele:

(...) deve-se apontar imediatamente que o indivíduo que sou nunca é simplesmente, para Lévinas, a vítima do desdobramento do ser como uma totalidade sistemática. Cada ser é guerra – um perseverar que já preenche o intervalo, e que, no que diz respeito ao existir humano, já se transforma no egoísmo de uma relação a si: se todo ser é um empreendimento de totalização, o Eu é exemplarmente e mais do que qualquer outro. (SEBBAH, 2006, p. 43).

O que se percebe, com as análises de Sebbah é que na guerra, o Eu assume o ser de modo eminentemente trágico: “dessa guerra travada pelo Eu, o próprio Eu é, por assim dizer, a primeira vítima: toda guerra é uma guerra travada contra si mesmo” (*Ibid.*, p. 43). Nesse sentido, aproxima-se tanto a ideia da guerra como experiência pura do ser puro, que aparece no prefácio de *Totalité et Infini*, àquela do ser atado (*être rivé*), cultivada desde seus primeiros escritos filosóficos. Em ambas as perspectivas o Eu assenta-se, portanto, no fato de ser uma subjetividade presa a si, e com isso, protagoniza uma inevitável revolta contra si mesmo. Sebbah não poderia ser mais claro quanto a esta ligação entre as fases do pensamento levinasiano:

Ser si mesmo é ser atado [*être rivé*] a si mesmo, até o sufocamento, até a náusea: a partir daí, pode-se morrer de ser muito si-mesmo, sem brecha ou intervalo em relação a si mesmo – atado à sua própria identidade, de onde é preciso poder se evadir – a fim de ser si-mesmo: nós somos todos Portnoy. Esta descrição oferecida pelo primeiro texto levinasiano, *De l'évasion*, anuncia assim, pelo menos de um certo ponto de vista, esta deslumbrante intuição de *Totalité et Infini*. (SEBBAH, 2006, p. 43-44).

Sebbah afirma o *conatus* como esse impulso que não é apenas um “devorador de mundos”, mas que também se implode junto com a sua própria dinâmica de contração sobre si. A redução de todo intervalo a si mesmo é também a expressão de um excesso de si sobre si mesmo, de uma presença sufocante do próprio ser a si:

Jamais perceberemos isso o suficiente, essa autodestruição consiste antes de tudo em se transformar em um puro guerreiro, em um eu que nada mais é do que um guerreiro – o guerreiro puro é o homem que não é nada além de *atado* a si mesmo na exaltação e exultação do corpo como habitante triunfante do Mundo. Incapaz de se separar de si mesmo, exaltando o biológico, o corpo, o sangue e as raízes – é, portanto, expansão, ou seja, a incapacidade de ir ao encontro dos outros desprendendo-se de si (SEBBAH, 2006, p. 44)

O *conatus* acabou se tornando uma categoria bastante útil para compreender o caráter problemático da ideia de “evasão” dos anos 1930. Sua primeira incorporação no discurso levinasiano foi em *Au-delà de l'essence* (1970), artigo que se tornou o primeiro capítulo de *Autrement qu'être*, com o título de *Essence et désintéressement*, e em seguida, no texto *Philosophie et Religion* (1971), publicado na revista *Critique*. Neste último, Levinas descreve assim o ser para Espinosa:

Força ou racionalidade insuperável, porque não há nada além dessa positividade e desse *conatus*, nenhum valor que sirva a qualquer superação do ser pelo bem, totalidade sem *além* afirmado talvez mais profundamente do que no próprio Nietzsche, uma totalidade que é apenas outro nome para a não-clandestinidade do ser ou da sua inteligibilidade onde coincidem exterioridade e interioridade. (LEVINAS, 1982, p. 124)

A forma como Levinas delinea a noção de *conatus* já aponta a radicalidade de seu caráter insuperável, donde não se encontra nenhuma abertura além que possa entrever o bem. Dan Arbib, especialista em Espinosa, vai nos oferecer outros significados da apropriação levinasiana do *conatus*, encaminhando suas reflexões por três possibilidades de interpretação. Expandindo o significado desse interessamento do ser, do próprio sentido de essência, o *conatus* parece amarrar toda a crítica levinasiana da ontologia.

Em seu texto *Les deux voies de Spinoza: l'interprétation levinassienne de l'Éthique et du Traité théologico-politique*, Arbib agrupa duas formas de compreender o *conatus* sob o sentido de “força que vai” [*force qui va*], tal como a expressão retirada por Levinas da peça *Hernani*, de Victor Hugo: “Eu sou uma força que vai! Agente cego e surdo dos mistérios fúnebres! Uma alma de infortúnio feita de trevas! Para onde estou indo? Não sei. Mas eu me sinto pressionado. De um sopro impetuoso, de um destino insano. Eu desço, desço e nunca paro” (HUGO, 2001, p. 114). Esse significado está presente, muito claramente, na lição talmúdica cujo título é *Qui joue le dernier?* (*Traité Yoma, 10a*<sup>51</sup>), proferida em 1979, no *XXème Colloque des Intellectuels Juifs de langue française*, que pode ser encontrado na coletânea *L'au-delà du verset* (1982).

Nesse texto, Levinas discute acerca do simbolismo animal usado para representar grandes potências bélicas como Roma e Pérsia, que sempre acabam avançando umas sobre as outras. Sua hipótese interpretativa é de que, por prescindir de qualquer moralidade, “a guerra

---

<sup>51</sup> Publicado primeiro em J. Halpérin & G. Lévitte, eds., *Politique et religion. Données et débats*, Gallimard, 1981, p. 25-44

seria um confronto de forças puramente biológicas, da brutalidade dos animais” (LEVINAS, 1994, p. 57). Tais forças seriam, desse modo, a própria expressão do *conatus*, naquilo que Levinas chama *política pura*:

Acho, então, que o recurso ao simbolismo animal significa (...) que a política pura, na qual os povos da terra são mantidos juntos, é apenas a exibição, com vistas à repressão mútua, das energias animais do apego ao ser. (...) A energia animal controlaria o segredo do social, do político, da luta, da derrota e da vitória, uma energia da qual proviria o próprio rigor da lógica, a força do raciocínio e todas as “ideias do jeito certo”. A vida dos Estados predeterminada animaismente sem questões morais! A persistência do animal no ser, o *conatus*, permanece de fato indiferente a toda justificação e toda acusação. Não pode ser questionada. (LEVINAS, 1994, p. 58)

Distinta dessa visão animal, a ideia de *força* já aparece nos textos dos anos 1930, que foram produzidos no contexto nauseante da expansão hitlerista. Somos tentados a confundir os sentimentos elementares expressos por Levinas com uma certa *animalidade* do nazismo, mas Arbib relaciona a força ao modo como se impõe uma *filosofia* pautada por *verdades inquestionáveis*, escondidas nas profundezas da alma humana e constituem o caráter definitivo da relação com o ser em toda sua pureza. Assim, para ele “o nazismo é uma filosofia da força brutal porque é antes de tudo uma filosofia do ser.” (ARBIB, 2012, p. 280). O *conatus* seria, assim, a força motriz do nazismo, o seu conceito fundamental.

Arbib não o explora, mas a ideia de “força que vai” também está presente em dois momentos de *Totalité et Infini*, sempre associada à liberdade injustificada e à ausência de uma consciência moral que a limite. Na primeira passagem, onde é menos perceptível a referência a obra de Victor Hugo, Levinas diz:

Por este comércio com o infinito da exterioridade ou da altura, a ingenuidade do impulso direto, a ingenuidade do ser que se exerce como uma força que vai [*force qui va*], tem vergonha da sua ingenuidade. Ela se descobre como uma violência, mas, com isso, coloca-se numa nova dimensão. (LEVINAS, 2021b, p. 186)

Já na segunda, ele coloca aspas e deixa muito mais clara a conexão com o sentido aplicado na peça do literato francês:

Abordar Outrem é colocar em questão minha liberdade, a minha espontaneidade de vivente, meu controle sobre as coisas, esta liberdade da “força que vai”, esta impetuosidade da corrente, e à qual tudo é permitido, até o assassinato. (LEVINAS, 2021b, p. 339)

Isso nos leva, mais ainda, a crer que desde o começo Levinas se volta para a essência do ser como fundada numa liberdade cuja marca da injustiça é a incapacidade mesma de ser *comandada*, de obedecer a uma ordem externa. Mas é preciso esclarecer, junto com Arbib, que o *conatus* não é apenas uma força que se expande de forma incontrollável. Assim o último ponto apresentado por Arbib refere-se, precisamente, à correlação entre o *conatus* e a condição humana do *Dasein* heideggeriano, na qual temos:

(...) o homem preocupado com seu ser, ou seja, articulando seu ser segundo a estrutura do cuidado (*Sorge*). (...) enquanto em Spinoza o *conatus* é movimento de *todo ente enquanto ente*, o cuidado do ser em questão no *Dasein* é o que distingue o *Dasein* como *Dasein* e que lhe assegura seu estatuto particular: enquanto o *conatus* desdobra a própria lógica do ser no seio de todo ente, o *Dasein* é o único ente que articula a *Seinsfrage* [questão do ser] em questão para ele. (ARBIB, 2012, p. 280)

O *conatus* espinosano, expresso como *Dasein*, não atestaria apenas o fato de que o homem se dirige, fundamentalmente, à conservação do seu próprio ser, mas de que a preocupação consigo se confunde com a perseverança no próprio ser em geral. Há, nesse sentido, um duplo movimento que faz desse *conatus* humano a razão de ser de tudo aquilo que ele próprio aborda, que mede a extensão mesma de suas conquistas. O homem agarrado ao seu ser não está somente preso a si mesmo, mas desde sua essência, no curso do ser, a uma necessidade de expansão cuja forma concreta rebenta a realidade na luta contra tudo e contra todos.

O que o *conatus* nos ensina sobre a crítica levinasiana, no ponto preciso em que a política não é apenas um meio eficiente de fazer guerra, é que o ser está em jogo na sua expressão mais trágica. Aqui não nos referimos somente aos efeitos danosos da violência que ele justifica, mas à condição na qual todo o gesto de ser, o mais simples deles, já implica uma *convivência* com o *mal* mais *essencial*, mal irrecusável no âmbito do interessamento.

A política ocidental e, sobretudo, a moderna, nos lembra constantemente de que o homem é feito para lutar, mas tenta nos convencer de que essa luta é travada, fundamentalmente, por sua liberdade. Levinas desenvolve uma forte crítica ao *primado da liberdade*, por sinal, mas nunca a desvincula de sua crítica ao *primado do ser*, que, para ele, não significa apenas a resistência a uma ordem que venha de fora, mas a *obediência* a uma

voz que vem perigosamente de seu interior, de uma vontade que ele tira apenas de si, mas que vem à luz como uma verdade a ser *aceita*, na evidência racional do ser puro.

Acreditamos que esse seja um dos pontos de partida para pensar a política segundo a crítica da ontologia a partir de *Autrement qu'être*. Na última fase de suas ideias, Levinas parece não se pautar mais por uma visão articulada da noção de liberdade e de violência a ruptura causada pela relação frente a frente com *o ente enquanto ente*, ou rosto. Procura, por outro lado, se desfazer da própria diferença ontológica que permitia separar o Mesmo e o Outro, para se concentrar em descrever o próprio movimento desapego ao ser, ou desinteressamento. A política, nesse contexto, é escavada através de uma noção de justiça que seja capaz, finalmente, de adentrar o temível *império da essência*.

## 4 A ORIGEM DA JUSTIÇA: A PRESENÇA DO TERCEIRO NA RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

### 4.1 Ausência e presença do terceiro na obra levinasiana

Precisamos tratar do sentido que a presença do terceiro possui no pensamento levinasiano. Mas primeiro, devemos nos interrogar acerca de como ela acontece no conjunto de sua vasta obra. Cabe então nos perguntarmos: o que constitui ou quem é propriamente o terceiro? Quais os significados de sua aparição? Além disso, partindo do pressuposto de que, até a publicação de *Autrement qu'être*, a *presença do terceiro* não modificou substancialmente os contornos da alteridade e da ética em Levinas, devemos nos dedicar, em especial, a elucidar a forma e o teor de tal mudança, que, neste trabalho, se apresenta como o cerne do problema que nos propomos investigar.

A figura que chamamos *terceiro* não surge, senão, a partir de uma dada compreensão da lógica, da linguagem e da estrutura do seu aparecer, como um fenômeno muito específico entre todos aqueles analisados por Levinas. Compreender essas situações nos permite apontar com maior precisão os aspectos pelos quais o terceiro se torna uma questão fundamental na filosofia levinasiana. Isso porque Levinas, ao longo do tempo, expressou-se de modo muito enfático sobre as diferentes formas de terceiro nos seus escritos. Entre as expressões usadas por ele estão a de *terceiro excluído* (*tiers exclu*), *terceiro termo* (*troisième terme*), *terceira pessoa* (*troisième personne*), *eleidade* (*illeité*), *terceiro homem* (*troisième homme*) e, simplesmente, *terceiro* (*tiers*). Apesar da variedade, Levinas costura entre elas uma forte ligação, que nos obriga a fazer alguns esclarecimentos, antes de nos determos especificamente no *terceiro* enquanto *tiers*.

Uma das primeiras tarefas de Levinas em *Totalité et Infini* foi descrever um tipo de relação na qual os termos resistem à formação de uma totalidade, ou seja, que permanecem separados e independentes entre si. Essa é, para ele, a “maravilha” da exterioridade que, a partir de uma relação a dois, prescindindo de qualquer mediação, assegura a radical alteridade entre o Mesmo e o Outro. Por outro lado, ele diz que a tradição filosófica ocidental, na maior parte das vezes, esforçou-se no sentido contrário, reconduzindo o Outro ao interior do Mesmo, visando com isso a racionalidade do ser, pela introdução de um *terceiro termo* na relação: “Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo

se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser” (LEVINAS, 2021b, p. 32).

Mas o que significa esse desvio em direção ao “neutro” que, segundo Levinas, sequer pode ser chamado de ser? Cabe lembrar que tal forma de enunciar o terceiro aparece primeiramente em *De l’existence à l’existant*, onde ele diz que: “Todas as relações concretas entre humanos, no mundo, emprestam seu caráter *real* a um terceiro termo. Elas são comunhão.” (LEVINAS, 2004a, p. 62). Segundo ele, essa forma de estar *com* os outros:

É por uma participação em qualquer coisa de comum, numa ideia, num interesse, numa obra, numa refeição, no “terceiro homem” que se estabelece o contato. As pessoas não estão uma em frente à outra, simplesmente, elas estão umas com as outras em torno de qualquer coisa. O próximo, é cúmplice. (LEVINAS, 2004a, p. 62)

Portanto, numa sociedade, apresentamo-nos uns aos outros a partir da ideia de quem somos, e não por si mesmos. Mas como o “terceiro homem” se encaixa nessa descrição da socialidade? A princípio, causa certa estranheza sermos confrontados com tal conceito, mas podemos dizer que aí se trata de uma referência provocativa ao argumento que aparece no diálogo *Parmênides*, e que serve de aporia para a *teoria das formas* em Platão<sup>52</sup>. Mesmo que Levinas não esteja evocando a estrutura lógica do problema, está sim, recorrendo à visão de um ser que “participa” da “ideia de homem”, e assim, a relação não se produz como coletividade do *Eu-Tu*, que para Levinas, a precede: “Ela não é uma participação em um terceiro termo (...) ou seja, não é uma comunhão” (LEVINAS, 2004a, p. 162). A crítica de Levinas, portanto, retoma o modo como Heidegger pensa a relação social, ou seja, já partindo de um nós que sustenta a coletividade:

O *Miteinandersein* [ser com] heideggeriano permanece também a coletividade do *com*, e é *em torno* da “verdade” que ele se revela na sua forma audiência. É a coletividade em torno de algo comum. Também como em todas as filosofias da comunhão, a socialidade em Heidegger se encontra inteiramente no sujeito só e é em termos de solidão que prossegue a análise do *Dasein*, na sua forma autêntica (LEVINAS, 2004a, p. 162)

Portanto, o terceiro termo se liga à raiz da concepção de alteridade em Levinas, em oposição àquilo que ele nos mostra ser o encontro com o inteiramente outro. Porém,

---

<sup>52</sup> Vale ressaltar que o argumento aparece no passo 132a do *Parmênides* de Platão, mas é retomado e batizado como “terceiro homem” por Aristóteles em 990b do livro *Metafísica*.

alargando um pouco mais o sentido que ele atribui no livro de 1947, o “neutro” de *Totalité et Infini* assume sua verdadeira face política, como a inteligibilidade que permite surpreender o outro a partir do que ele não é, ou seja, o ente tomado de lado e não de frente. Aqui cabe diferenciar o modo de dominação propriamente humano que sustenta o argumento de Levinas, pois, como é que o terceiro termo mantém uma relação com o *ente humano*? Ou seja, devemos nos perguntar: como essa relação “formal” permite acessar e, assim, dominar o “homem concreto”?

A captura do ente humano só faz sentido se este é tomado por algo que a ele está essencialmente ligado, como a linguagem. Assim como em Martin Buber, a teoria dialógica de Levinas parte da prioridade que *Eu-Tu* possuem na construção do sentido do que é por si mesmo. Levinas nos alerta diversas vezes para o fato de que o outro aparece por si e que isso significa *se expressar*. Mas o *ele*, enquanto pessoa, não aparece por si próprio, ou seja, não *se diz* no seu aparecimento. Stéphane Mosès encontra na teoria da enunciação de Émile Benveniste uma aproximação importante no modo como Levinas compreende a *terceira pessoa*. Em seu texto *Autour de la question du tiers*, explica:

Benveniste apoia-se aqui na nomenclatura dos gramáticos árabes da Idade Média que definiam a primeira pessoa como “aquele que fala”, a segunda como “aquele a quem se fala”, em oposição à terceira pessoa que se refere “àquele que está ausente”. Analogamente, o hebraico distingue entre a fala dirigida a uma segunda pessoa, chamada “linguagem da presença”, e a fala que se refere a uma terceira pessoa, chamada “linguagem da ausência”. Da mesma forma, Benveniste opõe radicalmente as duas primeiras pessoas cuja relação estrutura todo o discurso, à terceira pessoa que, sendo excluída da relação pessoal *Eu-Tu*, expressa linguisticamente a “não-pessoa” (MOSÈS, 2006, p. 14).

A terceira pessoa, surgindo como função linguística oposta à relação pessoal do *Eu-Tu*, só aparece, senão, no seio de uma comunhão dada no espaço público, ou seja, já dominada pela *impessoalidade*. Mas quem seria, precisamente, o “ele” nesse encontro? Ora, a sua indeterminação é exatamente aquilo que nos impede de defini-lo, nem a partir do Eu, nem do Outro. Levinas, no entanto, alterna sua designação, referindo-se à perda da alteridade do outro, mas também à forma como a terceira pessoa compromete a habilitação do sujeito na sua unicidade. Em *Totalité et Infini* o caráter impessoal desse tratamento revela-se como a objetividade do juízo que as instituições racionais proclamam sobre o indivíduo:

Existe uma tirania do universal e do impessoal, ordem inumana, embora diferente do brutal. (...) O juízo da história se pronuncia sempre por contumácia. A ausência da vontade nesse julgamento consiste no fato de que, aí, ela só se apresenta na *terceira pessoa*. Ela figura nesse discurso como num discurso indireto em que já perdeu seu caráter de unicidade e de começo, onde ela já perdeu a palavra. (LEVINAS, 2021b, p. 271, grifo nosso)

Mas o sentido mais radical da terceira pessoa Levinas debate ainda em *De l'existence à l'existant*, ali onde não há propriamente nem *sujeito*, e portanto, nenhum discurso, onde some todo rastro da própria subjetividade. Nessa obra, a neutralidade é abordada no seu limite, considerando o uso impessoal do verbo ser, sem pessoa (nem coisa e nem mundo) que assuma a *forma* daquilo que é, onde resta apenas o fatídico *há* (*il y a*). Tal noção tem uma trajetória própria no curso das reflexões levinasianas, aparecendo em momentos bem específicos. Ali, nos anos 1940, ela define um aspecto interdito da existência, não se confundindo nem com o ser, nem com a sua negação, resistindo até mesmo à *redução ao nada*:

O simples fato da presença oprime: somos obrigados ao ser, somos obrigados a ser. Desapegamo-nos de qualquer objeto, de qualquer conteúdo, mas existe presença. Esta presença que emerge de trás do nada não é um ser, nem o funcionamento da consciência operando no vazio, mas o fato universal do *há* [*il y a*], que abraça tanto as coisas quanto a consciência. (LEVINAS, 2004a, p. 109)

Assim, o *há*, que não é propriamente um ser, significa a pura e simples presença daquilo que resiste a toda destruição, que *existe anonimamente*. Diferente do terceiro termo neutro, ele não faz parte da relação de domínio que o sujeito exerce sobre seu objeto, pois é o próprio testemunho da ausência completa de objetos, uma consciência direcionada ao vazio, como ocorre na insônia: “Não é a minha vigilância à noite, na insônia, é a própria noite que vela” (LEVINAS, 2004a, p. 111). Entendemos, portanto, o *há* como a *presença plena de um terceiro*, onde se desvanece a própria ideia de estar em relação com algo, mas se dá num domínio que não é a posição de um sujeito, mas a *pura verbalidade do ser*, um horror que Levinas diz se assemelhar a um *campo de força*.

O que unifica todas as descrições precedentes sobre o terceiro é o fato de que, para Levinas, a relação com ele constitui uma experiência na qual se impõe a dissolução da alteridade, onde reina a apropriação do Outro pelo Mesmo. Em seu nível mais radical, ele é a impessoalidade do *há*, em que se pensa a desintegração de todo *dentro-e-fora*, dos mundos

objetivo e subjetivo. Mas essa caracterização do terceiro nem sempre aparece como desestruturante em relação àquilo que constitui a alteridade para Levinas. O que muda, porém, é precisamente o significado de seu aparecer, e, com isso a forma como devemos compreender o que ele chama *tercialidade* (*tertialité*):

É no profetismo que o Infinito escapa à objetivação da tematização e do diálogo, e é nele que o Infinito significa como eleidade, na terceira pessoa; mas segundo uma “tercialidade” diferente daquela do terceiro homem, do terceiro que interrompe o face-a-face do acolhimento do outro homem – que interrompe a proximidade ou a aproximação ao próximo –, do terceiro homem pelo qual começa a justiça. (LEVINAS, 2021a, p. 234)

Mesmo que a alteridade se inscreva já no frente a frente do rosto, na proximidade de outrem, ela nunca se reduz a uma dualidade<sup>53</sup> que esses termos podem formar, pois há sempre um terceiro a quem ela se refere e que lhe escapa absolutamente: o Infinito. A possibilidade de pensar o Infinito, ou seja, de se relacionar com o absolutamente outro a partir de um estranho que me chega, é a própria condição de ruptura com do diálogo exclusivista que *Eu* e *Tu* constituem<sup>54</sup>. Pensamento e relação que significam, na verdade, ouvir a voz que vem de além da completude ser, ou seja, da terceira pessoa, como Levinas descreve no texto *La trace de l'autre*<sup>55</sup> (1963):

A ordem pessoal à qual nos obriga o rosto, é o além do Ser. *Além do ser é uma terceira pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade. O perfil que, pelo vestígio, toma o passado como irreversível, é o perfil do “Ele”. O *além* de onde vem o rosto é o da terceira pessoa. (...) A *eleidade* [*illetté*] da terceira pessoa é a condição de irreversibilidade (LEVINAS, 2012, p. 199)

<sup>53</sup> Aqui sentimos a necessidade de ponderar as interpretações que reforçam a ideia de que a ética se produz como um “a dois” matemático, ou seja, como um *duo*. Normalmente, esse entendimento deriva da seguinte passagem de *Autrement qu'être*: “A justiça não é de todo uma degradação da obsessão, (...) degenerescência que se produziria à medida que, por razões empíricas, o *duo* inicial se tornaria um *trio*. Mas a contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da dia-cronia de dois ...” (LEVINAS, 2021a, p. 248). Mas tal passagem apenas nos revela a impossibilidade de pensar empiricamente a presença do terceiro, bem como a presença do *segundo*, pois nada é somado ou acrescido como numa relação numericamente constituída, mas produzida a partir de uma experiência que, por si só, não é totalizante como a ideia de “duo” sugere.

<sup>54</sup> Segundo Jean-Luc Marion, no texto *Le tiers ou la relève du duel*: “a alteridade duelo [*duelle*], ao excluir o terceiro, reconhece que não realiza, que não alcança, ou mesmo que nem sequer abre a alteridade” (MARION, 2006, p. 21).

<sup>55</sup> Texto publicado originalmente na revista *Tijdschrift voor Filosofie*, em 1963, e que figura na 2ª edição de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, de 1967.

Podemos ver nisso o começo sutil de um ajuste que será feito em relação à noção de rosto na última fase do pensamento levinasiano. A presença do Outro é marcada por essa radical ausência de um terceiro, que é a própria possibilidade mantermos uma relação com o Infinito, pois para Levinas, ela é essa “terceira direção de *irretitude* que escapa à bipolaridade da imanência e da transcendência, própria ao ser onde a imanência sempre vence a transcendência” (LEVINAS, 2012, p. 199). Sobre a *eleidade* explica Stéphane Mosès:

O *Ille* não é Deus; antes, refere-se à ideia do Infinito tal como Levinas o definiu a partir de *Totalité et Infini*: aquilo que se estende incomensuravelmente além dos limites do meu pensamento, e ainda assim cuja ideia se encontra dentro de mim. Porém, em *Autrement qu'être*, a *eleidade* designa muito mais radicalmente a absoluta não-presença do *Infinito*, a sua retirada sem retorno. Para Levinas, esta retirada é imemorial, ocorreu antes de qualquer presença. Trata-se, escreve Levinas, do “vestígio da retirada que o Infinito como infinito realiza antes de vir” (MOSÈS, 2006, p. 16)

O que a *eleidade* de Levinas nos ensina é que a relação com essa terceira pessoa se põe como o enigma do contato com o absolutamente estrangeiro, e que a sua alteridade é senão um desvio do curso que nos levaria à totalidade formada pelo *Eu-Tu*, ou seja, à presença *esgotável* de um rosto dado apenas na sua plasticidade. Tomar o rumo da ética, portanto, não exclui a relação com um terceiro, mas esse caminho só chega ao mundo como vestígio: “Somente um ser transcendente ao mundo pode deixar um vestígio” (LEVINAS, 2012, p. 201).

Devemos entender, assim, que a *eleidade* dá continuidade a uma longa lista de elaborações de sentido para esse terceiro não-humano, que de toda forma, é diferente de um ente, mas que surge de formas diversas em sua produção filosófica, ora dissolvendo a alteridade na comunhão em torno de um termo neutro, do ser, impessoalidade do *há*, ora como a própria condição de relação com o Infinito, como a no caso da *eleidade*. Essas formulações também variam quanto a um aspecto importante, que é o modo da presença e da ausência. Enquanto no *há* lidamos com uma presença incontornável, mas na completa ausência de tudo (sujeito, objeto, mundo etc.), na *eleidade* lidamos com uma ausência absoluta que deixa apenas o vestígio de sua passagem, ou seja, enquanto *visitação*. Essa relação de presença e ausência são fundamentais para que possamos consolidar, mais à frente, o sentido do terceiro enquanto *tiers*.

Feitas essas considerações sobre as formas não-humanas da tercialidade, devemos agora descrever como a presença do terceiro sedimenta um caminho para se pensar a relação com o *terceiro homem*, inaugurando uma relação *inclusiva* entre ética e política em Levinas. O modo como o *terceiro* (*tiers*) ou o *terceiro homem* (*troisième homme*) *da justiça* é introduzido em sua obra, sem dúvida, não se confunde com a terceira pessoa no sentido linguístico, mas desde sempre, integra a dimensão jurídica de uma *terceira parte* envolvida na relação. A primeira vez em que essa noção é descrita nesses termos em sua filosofia, ocorre no texto *Le moi et la totalité* (1954). Ali, Levinas conduz uma reflexão sobre a presença desestabilizante da intimidade na sociedade “a dois” que *Eu* e *Tu* formam:

De fato, tal sociedade é a dois, de mim a ti. Estamos entre nós. Ela exclui os terceiros (*les tiers*<sup>56</sup>). Por essência, o terceiro homem (*troisième homme*) perturba esta intimidade: minha injustiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro (*le tiers*) (LEVINAS, 2004b, p. 41)

Nesse texto de 1954, Levinas parte da constatação de que ser um “eu pensante” significa já ter se diferenciado do todo, da imediata *justificação* de seus atos: “O puro vivente ignora o mundo exterior. Não por uma ignorância que tangencia o conhecido, mas por uma ignorância absoluta, pela ausência de pensamento” (LEVINAS, 2004b, p. 35). Mas para ele, essa *separação* é apenas parcial, pois para que haja pensamento é preciso se encontrar com uma exterioridade concebida em relação à totalidade, na qual se pode formar uma *sociedade*, ou seja, um modo de relação em que os seres são livres uns dos outros, livres para se escolherem mutuamente. Nessa circunstância, Eu e Outro estão *além* ou *aquém* da *justiça* e da *injustiça*, pois a intimidade amorosa em que os seres estão absolutamente presentes um ao outro lhes assegura o perdão imediato. Já em relação ao terceiro, o julgamento ocorre em referência a um ser que *não está integralmente presente*, mas representado por sua obra, na qual se forma uma totalidade de “eus”:

---

<sup>56</sup> Uma das poucas vezes em que Levinas usa o termo no plural. Essa é, no entanto, a forma como Gérard Bensussan prefere colocá-la em seus textos, como justifica em *L'appelle du politique*: “Se quisermos, portanto, tentar dizer algo sobre política e apresentar algumas propostas, devemos confrontar os terceiros [*les tiers*], com todos aqueles que fazem valer os seus direitos, na medida em que exigem que os tratemos também eles como os outros, como todos os outros de qualquer maneira, como todo mundo. Francamente, esta precisão, este esclarecimento que obviamente vai além do texto de Lévinas, mas faz parte do seu argumento, não me parece extravagante, nem rebuscado, nem heterodoxo” (BENSUSSAN; COHEN-LEVINAS, 2010, p. 146).

Esta totalidade exige que um ser livre possa dominar outro ser livre. Se a violação de um ser livre por outro é injustiça, a totalidade não pode constituir-se senão pela injustiça. Mas a injustiça não poderia realizar-se na sociedade amorosa em que o perdão a anula. Só há injustiça verdadeira – quer dizer, imperdoável – em relação ao terceiro. O terceiro é o ser livre contra o qual posso cometer injustiça, violentando-lhe a liberdade. A totalidade se constitui graças a outrem como terceiro. (LEVINAS, 2004b, p. 52)

Vemos, assim, que Levinas busca incluir o terceiro em sua descrição de uma socialidade política, formada por seres livres capazes de constituir uma relação diferente do *Eros* que domina o “entre nós” do Eu e o Outro. Sua análise aqui, porém, parece permanecer no mesmo ponto em que *Liberté et Commandement* se detém: a tentativa de justificar a liberdade humana. Em *Le moi et la totalité* a noção de terceiro é evocada precisamente para representar o ponto em que a violência é possível, mas pela qual o ser humano busca uma mediação capaz de recuperar uma relação *justa* com o todo da humanidade.

Em *Totalité et Infini*, no entanto, a concepção radical de alteridade já toma a sua forma quase plena e o terceiro não surge mais *contra* ela, pelo contrário, vem em seu favor. Consolidando a dimensão transcendente do *Rosto de Outrem*, Levinas não faz uma diferenciação entre a ordem da intimidade e a ordem pública:

Tudo o que se passa aqui “entre nós” diz respeito a toda a gente, o rosto que o observa se coloca em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade. (...) A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido, ao “eu-tu” que se basta e se esquece do universo; (...) O terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. (LEVINAS, 2021b, p. 234)

Portanto, é no mesmo gesto de acolhimento do rosto que eu também estou na presença da humanidade inteira. Não há aqui uma desordem na relação, pois não há nem o primeiro e nem o segundo, mas apenas o mesmo rosto que na sua nudez aponta a igualdade do *pobre* e do *estrangeiro*. Por isso é que Levinas fala do terceiro como de uma fraternidade essencial, pela qual já estou à disposição: “É a minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho – e a manifestação do rosto coincide com esses dois momentos – que constitui o fato original da fraternidade” (LEVINAS, 2021b, p. 235). Levinas entende, assim, que a justiça se dá no próprio frente a frente do rosto, sendo mobilizada na *assimetria interpessoal* que constitui a alteridade absoluta do outro.

Atentemos então, para o fato de que em *Totalité et Infini* o terceiro abre o significado positivo dos poderes do Eu diante do Rosto de Outrem. Se, por um lado, o encontro com o rosto se produz como impossibilidade de matar, ele também é o apelo a servir o próximo, a ser responsável pelo outro e por toda a humanidade que me olha através do seu olhar:

A presença do rosto – infinito do Outro – é desnudamento [*dénuement*], presença do terceiro (ou seja de toda a humanidade que nos observa) e comando que comanda a comandar. (...) Toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou signo, pela única expressão do rosto. (LEVINAS, 2021b, p. 235)

Mas o problema que surge com essa forma de compreender o terceiro se desdobra numa questão fundamental: de que modo a justiça pode ser para todos se é dada apenas diante do rosto? Se, como ele nos diz, não há mediação nessa relação, nos parece impossível conseguirmos derivar a partir disso a institucionalidade jurídica que comumente almejamos para a humanidade inteira. Próximo do final de *Totalité et Infini* notamos, portanto, muito claramente a ressonância desta questão, na medida em que ele aponta que o terceiro também nos convida ao risco da *terceirização* de nossas responsabilidades:

A metafísica ou relação com o Outro, se cumpre como serviço e como hospitalidade. Na medida em que o rosto de Outrem nos coloca em relação com o terceiro, a relação metafísica de Mim a Outrem, flui na forma do Nós, aspira a um Estado, às instituições, às leis que são a fonte da universalidade. Mas a política deixada a si mesma carrega consigo uma tirania. Ela deforma o eu e o Outro que a suscitaram, pois ela os julga segundo regras universais e, por isso mesmo, como por contumácia. (LEVINAS, 2021b, p. 334-335)

Levinas confirma, no prefácio à edição alemã de *Totalité et Infini*, publicada somente em 1987, que a noção ética geral de justiça é evocada indistintamente, para a misericórdia ou caridade, e também para o direito de outrem. (*Ibid.*, p. II). Insistimos nesse ponto, porque aí se coloca uma diferença marcante para a descrição que ele faz do terceiro em *Autrement qu'être*. Nesta obra de 1974 ele aponta, precisamente, que o terceiro é um outro que altera a relação imediata, criando assim uma ponte para a dimensão da justiça como regulação da assimetria: “A relação com o terceiro é uma incessante correção da assimetria da proximidade, na qual o rosto deixa de ser rosto [*le visage se dé-visage*]” (LEVINAS, 2021a, p. 246). A justiça deixa de coincidir, portanto, com a própria linguagem do rosto, mas por

outro lado, conserva-se como componente essencial na produção da consciência humana. Mas o que faz Levinas alterar o significado da justiça e como isso se reflete no significado que o terceiro passa a assumir em sua obra? Tal análise, nos exige, por fim, que nos detenhamos, mais apropriadamente, na articulação feita entre o terceiro e a reelaboração da ética na última fase do pensamento levinasiano.

#### 4.2 A presença do terceiro como estremeamento da ética em Levinas

A partir de *Autrement qu'être*, Levinas ajusta algumas noções que já estavam presentes em *Totalité et Infini*, mas também dá início a um novo e extenso léxico filosófico, entre os quais precisamos destacar o caráter *diacrônico* e *an-árquico* da *proximidade* na qual se impõe o que ele chama *ser-para-o-outro*. A relação de alteridade que Levinas evoca, a partir de então, dá-se como *responsabilidade infinita* pelo outro, escapando à sincronia da memória, numa *imediatidade* anterior à própria convocação feita à subjetividade eleita:

A responsabilidade por outrem, que não é o acidente que acontece a um Sujeito, mas precede nele a Essência, não esperou pela liberdade na qual teria assumido o compromisso por outrem. Eu nada fiz e sempre estive em causa: perseguido. A ipseidade, na sua passividade sem *arché*, da identidade, é refém. A palavra Eu significa *eis-me aqui*, respondendo por tudo e por todos. (*Ibid.*, p. 180-181)

O domínio pré-original da subjetividade é sem princípio, an-árquico, e por isso, o Eu não é posto em causa necessariamente, pelo que fez, não é o ponto de partida de si, pois, na verdade, é *refém* do outro. Assim, o Eu se produz na resposta, e não no controle da sua condição, colocando-se como sujeito responsável antes de tomar consciência dessa mesma responsabilidade. E a unicidade de *escolhido* é arrancada a ele como um sacrifício sem assunção na proximidade mais imediata do próximo, ou seja, na *substituição* ao outro, ao primeiro que chega.

A descrição da subjetividade em *Autrement qu'être*, nesse sentido, impede que, no mesmo evento da alteridade absoluta, se produza uma relação capaz de ordenar os sujeitos segundo critérios universais. Mas essa relação intersubjetiva, descrita radicalmente por Levinas, não exclui a vinda do terceiro, este que agora entra também na intimidade da devoção ao outro:

Se a proximidade me ordenasse unicamente a outrem, “não haveria problema” – em nenhum sentido, mesmo no mais geral do termo. A questão não teria nascido, nem a consciência, nem a consciência de si. A responsabilidade pelo outro é uma imediatez anterior à questão: ela é precisamente proximidade. A responsabilidade pelo outro se vê perturbada e torna-se problema com a entrada do terceiro. (*Ibid.*, p. 245)

Ora, de uma só vez o terceiro anuncia o nascimento da questão, da consciência e do reconhecimento de si. O que Levinas chama de “problema” é, ao mesmo tempo, a “interrogação” de onde surge uma “hesitação”, uma distensão no tempo que reverbera como *tomada de consciência*. Lembremos que ele já havia dito, em *Totalité et Infini*, que “ser consciente é estar em relação com o que é, mas como se o presente do que é ainda não estivesse inteiramente realizado e apenas constituísse o futuro de um ser recolhido.” (LEVINAS, 2021b, p. 179). Por isso, o terceiro, como uma espécie de intervalo, também faz a urgência dessa obrigação *imemorável* se atualizar, e se colocar em função de um sujeito capaz de se questionar sobre o que *é preciso* fazer.

No entanto, a consciência não é posta em movimento por uma qualquer necessidade, senão aquela que reclama justiça, traduzida no questionamento: “O que eu tenho a ver com a justiça? [*Qu’ai-je à faire avec justice?*]” (LEVINAS, 2021a, p. 245). A justiça é, para Levinas, o fundamento da própria consciência, o nascimento da própria questão, ou seja, da tematização na qual as coisas se reúnem e se tornam inteligíveis. É pelo terceiro, portanto, que tudo se mostra, e que a relação com o outro vira fenomenalidade e visibilidade do rosto, pois a justiça não se faz, senão, visando, conceituando e pesando os indivíduos entre si:

É necessária a justiça, ou seja, a comparação, a coexistência, a contemporaneidade, a reunião, a ordem, a tematização, a *visibilidade* dos rostos, e, por isso, a intencionalidade e o intelecto, e na intencionalidade e no intelecto, a inteligibilidade do sistema e, por isso também, uma co-presença em pé de igualdade, como diante de um tribunal. (LEVINAS, 2021a, p. 245)

Mas o terceiro, ao alterar a rota da responsabilidade, “introduz uma contradição no Dizer cuja significação perante o outro ia, até então em sentido único” (LEVINAS, 2021a, p. 245). Nesse caso, criam-se novos termos para a relação, nos quais eu mesmo passo a contar na “ordem da justiça que modera ou mede a minha *substituição ao outro*, e restitui o si no cálculo” (LEVINAS, 2021a, p. 245). Assim, eu mesmo sou um outro para os outros. Mas aqui, Levinas mantém sua prudência, e em vez de descrever uma consciência de si saída da luta pelo reconhecimento, ele nos fala que:

É “graças a Deus” que eu sou outrem para os outros. Deus não está “em causa”, como um suposto interlocutor: a correlação recíproca liga-me ao outro homem no vestígio da transcendência, na *eleidade*. A “passagem” de Deus, da qual não posso falar senão em referência a esta ajuda ou a esta graça, é precisamente a transformação [*retournement*] do sujeito incomparável em membro da sociedade. (LEVINAS, 2021a, p. 245)

Notemos, portanto, que igualdade e reciprocidade não são, para ele, conquistas subjetivas, mas permanecem numa ligação assegurada pela *excedência* da totalidade, que a fraternidade ou comunidade de pai possibilita. Desde *Totalité et Infini*, ele nos diz que o “monoteísmo significa este parentesco humano, esta ideia de raça humana que remonta à abordagem do outro no rosto, numa dimensão de altura, na responsabilidade por si e pelos outros” (LEVINAS, 2021b, p. 236). E se Deus não está em causa, como ele nos lembra em *Autrement qu’être*, é porque a igualdade é ela mesma imediata na proximidade: “Outrem é de imediato o irmão de todos os outros homens” (LEVINAS, 2021a, p. 246). A esse respeito, destacamos a análise feita por Fabio Ciaramelli, em seu texto *Remarques sur religion et politique chez Lévinas*, no qual ele aponta o caráter simbólico da religião na constituição da igualdade política levinasiana:

A implicação imemorial da responsabilidade de um pelo outro – “afecção anárquica” pois é anterior a qualquer origem, anacrônica – desformaliza na ordem social a referência ao pré-original, ao Infinito, a Deus. Eis a condição de igualdade instaurada pela política, seu aquém [*en-deçà*], uma dimensão simbólica que precede a instituição e lhe escapa, sem ser sua origem, a *arché* ou o princípio, dimensão simbólica da qual nenhuma instituição não é dedutível, mas cuja instituição deve sempre ser uma retomada. (...) É esta dimensão pré-originária – que não pertence à ordem empírica do real – que a instituição social *deve* almejar, e que lhe permite estabelecer a igualdade política: uma tal dimensão é a medida de sua legitimidade, e de sua irredutibilidade à totalidade (CIARAMELLI, 1995, p. 35-36).

Os impactos da presença do terceiro revertem-se, desse modo, numa tensão entre o restabelecimento do paradigma ontológico em nome da justiça e a descrição do sujeito eleito, mas agora obcecado por todos os outros. Levinas busca assegurar que a justiça não significa uma renúncia do ser-para-o-outro: “A minha relação com outrem enquanto próximo dá sentido às minhas relações com todos os outros. Todas as relações humanas, *procedem* do desinteressamento” (LEVINAS, 2021a, p. 247-248). Existe nessa fraternidade, segundo Levinas, uma forma de exigência que ainda marca a altura de onde se retira o significado da própria igualdade, para que ela não culmine em indiferença perante outrem:

De forma alguma a justiça é uma degradação da obsessão, uma degenerescência do *para o outro*, uma diminuição, uma limitação da responsabilidade anárquica, uma “neutralização” da glória do Infinito, degenerescência que se produziria à medida que, por razões empíricas o *duo* inicial se tornaria um *trio*. Mas a contemporaneidade do múltiplo ata-se em torno da dia-cronia de dois: a justiça se mantém como justiça numa sociedade onde não existe distinção entre próximos e longínquos, mas na qual também se conserva a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; na qual a igualdade de todos é sustentada pela minha desigualdade, pelo excedente dos meus deveres sobre os meus direitos. (LEVINAS, 2021a, p. 248)

Mas o que, então caracteriza, a tensão mesma entre ética e política, nessa relação em que a alteridade é, finalmente, atravessada por uma necessidade, ainda que seja uma sede de justiça? Sabemos que a descrição da subjetividade, feita por Levinas na última fase de seu pensamento, atinge o seu ponto máximo com a substituição, um modo de suportar o outro, ainda que seja ele o meu próprio *perseguidor*. A interposição do terceiro, não fala diretamente a essa *incondição*? Os outros rostos seriam, assim, um alívio ou uma atenuação da própria responsabilidade? A acentuação radical do discurso levinasiano é, talvez, pela primeira vez explorada por Paul Ricoeur, em seu livro *Soi-même comme un autre* (1990). O hermeneuta francês enxerga na mudança de tom sobre a responsabilidade uma ruptura sem igual entre as duas grandes obras de Levinas:

Assim, a destinação da responsabilidade é transportada a um passado mais velho que todo o passado memorável, portanto, ainda suscetível de repetição numa consciência presente; a injunção depende de um aquém de todo o começo, de toda a *arché*: o desdido da *arché* denomina-se *an-archie*. (...) O paroxismo da hipérbole parece referir-se à hipótese extrema – escandalosa mesmo – de que o Outro não é mais aqui o juiz de direito [*maître de justice*], como era o caso em *Totalité et Infini*, mas o agressor, o qual, como agressor, não requer menos que o gesto que perdoa e que expia. (RICOEUR, 1990, p. 390)

Ainda que Ricoeur, nesse livro, não trate precisamente do papel do terceiro<sup>57</sup>, ele capta o essencial da transformação que ocorre na noção de absoluta alteridade para Levinas. Cristobal Balbontin-Gallo, crítico da leitura que Ricoeur faz no *Soi-même comme un autre*, mas também no texto *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage* (1989), publicado em

<sup>57</sup> Balbontin-Gallo julga que Ricoeur, ao deixar de fora o problema do terceiro na interpretação da passagem entre os dois maiores trabalhos de Levinas, se prejudica em suas análises: “Agora, aqui está o ponto crucial: esta variação da *Totalité et Infini* para *Autrement qu’être* na obra levinasiana não ocorre sem o rearranjo da posição do terceiro. Esta redistribuição se revela estratégica para a compreensão da obra levinasiana. Contudo, Ricoeur nunca menciona em nenhuma das páginas da *Lectures 3* ou de *Soi-même comme un autre* este rearranjo da posição do terceiro. Uma omissão ainda mais grave porque o rearranjo do terceiro permite uma reinterpretção da obra de Lévinas que corre o risco não só de anular a crítica de Ricoeur contra Lévinas, mas também de anular o próprio âmbito do empreendimento de Ricoeur.” (BALBONTIN-GALLO, 2015, p. 352)

*Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, concorda com o hermeneuta em, pelo menos, um aspecto muito importante: “no esquema de *Totalité et Infini*, não há espaço para a intervenção da justiça em benefício da igualdade de todos, pelo fato de a justiça ser reinterpretada a partir da desigualdade de um para o outro” (BALBONTIN-GALLO, 2015, p. 352). Em artigo intitulado *Ricoeur critique de Levinas. Levinas critique de Ricoeur. Une confrontation née a l’insu du langage biblique*, Balbontin-Gallo ressalta um dos aspectos mais problemáticos da questão que o terceiro levanta: “a entrada do terceiro com a sua exigência de justiça implica uma liminar de se distanciar, de recuar para comparar o outro em relação ao ‘terceiro’, de comparar o incomparável para fazer justiça” (BALBONTIN-GALLO, 2015, p. 356).

Stéphane Mosès também entende que é difícil conciliar os sentidos que o terceiro e a justiça assumem na nova fase do pensamento levinasiano. Para ele, “através da emergência do terceiro, a obsessão por outrem abre paradoxalmente o campo do pensamento sintetizador ao qual *Totalité et Infini* se opôs tão radicalmente” (MOSÈS, 2006a, p. 15). Mosès chega a admitir que *Autrement qu’être* acaba revogando muitos dos postulados que o trabalho anterior havia estabelecido:

Não é, sem dúvida, ilegítimo associar esta revolução no pensamento de Lévinas à influência de algumas das críticas que Jacques Derrida lhe dirigiu em *Violence et métaphysique*, e em particular esta: como pensar a universalidade do pensamento, mas também a generalidade, sociedade, justiça, a partir do relacionamento apenas face a face com os outros? Lévinas parece ter sido suficientemente sensível a estas questões para se obrigar a reintroduzir no seu pensamento, em *Autrement qu’être*, todo o domínio da objetividade, e isto através da noção de Terceiro. (BALBONTIN-GALLO, 2015, p. 16)

Existe, no entanto, ainda muitas dúvidas relacionadas ao modo de interseção entre as dimensões ética e a necessidade de justiça, produzida com a presença do terceiro. Tais reticências nos levam ao lugar em que o terceiro, para além de uma figura puramente lógica ou linguística, passa a ser discutido no âmbito da ontologia e da política, da qual ainda iremos nos apropriar melhor mais à frente. Por ora, é importante concluir nossa reflexão sobre essa presença incógnita buscando uma alternativa à ideia de radical ruptura, que aconteceria na passagem de *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être*.

Jean-Luc Marion nos ajuda nesse ponto, na medida em que estabelece uma relação mais harmônica entre a *eleidade* e o *terceiro da justiça*. Em seu texto *Le tiers ou la relève du duel*, ele destaca a forma como Levinas resolve o problema de conceber o terceiro

fenomenologicamente, haja vista que é de sua *natureza*, não aparecer por si próprio: “O terceiro aparece preservando a sua invisibilidade de primeiro grau (no duelo), porque o olhar do outro olha para mim não apenas em seu próprio nome (o primeiro outro a vir), mas também em nome do terceiro, de um olhar a título duplo” (MARION, 2006, p. 29). Ignorando as barreiras entre os dois grandes livros, Marion aponta que é o caráter de ausência do terceiro que mantém a relação com outrem, irreduzível à totalização do *duelo*: “O terceiro torna-se visível ao evitar que outrem seja engolido pela visibilidade imediata. Sem essa invisibilidade, o outro desapareceria como rosto por parecer uma simples fachada – e essa parte da invisibilidade, ele a recebe do terceiro” (MARION, 2006, p. 29).

A ideia que Marion tem da invisibilidade do rosto, já aportada pelo terceiro, coincide com uma perspectiva em que a humanidade inteira é também uma avalista dessa relação, como foi apontado em *Totalité et Infini*, mas também incorpora o significado da *eleidade*, noção que é apresentada desde os textos *La trace de l'autre* (1963) e *Langage et proximité* (1967), que, de certa forma, estão na base da transição para o discurso sobre a alteridade que lemos em *Autrement qu'être*. Marion vê a cobrança por justiça já ali, onde Levinas ainda tratava somente da relação com o absolutamente outro:

Enquanto a responsabilidade não for admitida ou negada, em suma, enquanto não for feita a pergunta a Caim “Onde está o teu irmão Abel?”, outrem, morto ou vivo, também não é reconhecido como tal. Mas fazer esta pergunta e acima de tudo responder: “Sou eu o guardião de meu irmão?” (*Gênesis* 4, 9), é preciso muito mais do que os próprios Caim e Abel, do que “eu” e “tu” e até de outrem, em suma, mais do que o duelo. O seu duelo só é suficiente para perpetrar o homicídio, mas ainda não para o manifestar como tal, ou seja, para responder por uma tomada de responsabilidade; pelo contrário, esta estreita dualidade autoriza (e portanto provoca) na maioria das vezes a negação da minha responsabilidade – posso de facto matar-te, a ti como a primeira pessoa a vir, sem que ninguém o veja, denuncie, nem testemunhe, nem me acuse e isso precisamente porque uma vez morto o segundo (o primeiro a chegar), só resta eu. (MARION, 2006, p. 30)

A visão de Marion sobre o tema combina com o que estabelece Jacques Derrida em seu *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1996). O filósofo franco-argelino, muitas vezes atravessando sem empecilhos as diferenças entre os trabalhos de 1961 e 1974, também nos conduz a uma aproximação entre os terceiros *visível* e *invisível* da relação:

Ainda uma vez a “eleidade”, emergência da questão, do terceiro e da justiça, designa *tanto* a interrupção do face-a-face, *quanto* a própria transcendência do rosto no face-a-face propriamente dito, a condição do vós, a ruptura do *eu-tu* (e pois de uma certa

feminilidade, de uma certa experiência da “alteridade feminina”) na proximidade do próximo. Porém este “tanto...quanto” não significa nem uma alternativa nem uma sequencialidade: os dois movimentos estão em concorrência. Eles não esperam, eles não se esperam. Já em *Totalidade e Infinito*, é preciso insistir, Lévinas reconhece esta “presença do terceiro” e esta questão da justiça *desde o primeiro instante*, se assim se pode dizer, do rosto, como no limiar do face-a-face (DERRIDA, 2008, p. 80)

O que vemos surgir, diante desse debate que busca caracterizar o terceiro no conjunto da obra levinasiana, é, apesar das disparidades, uma centralidade do problema que o terceiro devolve à ética levinasiana. Entendê-lo enquanto ruptura com a prioridade do Outro, contradição da própria responsabilidade ou como atenuação do caráter dramático do *ser-para-o-outro*, supõe, de toda forma, lançar luz sobre como a ética é constituída ao longo de toda sua filosofia da alteridade, e não apenas na reta final de seu pensamento. Por isso, não podemos negar que a *tercialidade* se insere numa dimensão por si só problemática em todo seu pensamento, e que, sendo assim, abre e fecha uma porta que coloca a ética e a política em uma comunicação sempre arriscada, da qual trataremos em mais detalhes, em nossa discussão seguinte.

### **4.3 O terceiro nos desdobramentos políticos do pensamento levinasiano**

Em *Autrement qu'être* somos convidados a redobrar nossa atenção aos efeitos políticos das ideias de Levinas. Sob quais condições a justiça é possível a partir da última fase do pensamento levinasiano? Como articular as linhas gerais de sua ética com a necessidade de reequilibrar a relação com o Outro? O que Levinas impõe aos seus leitores, com uma tal *virada*, não aparece somente como a elucidação das palavras ética, justiça, política etc., mas como o significado do próprio humano, na sua dedicação ao outro e na presença do terceiro. A *questão política* passa a ser o desafio de repensar a forma de comunicação entre a estrutura pré-original, e as linhas que determinam o campo original da consciência humana. É em torno dessa constatação que cresce o interesse em decifrar o alinhamento entre ética e política na filosofia de Emmanuel Levinas. Apesar de já existirem alguns trabalhos exploratórios desde a

década de 1970<sup>58</sup>, é somente por volta dos anos 1990 que os estudos indicam os contornos de um pensamento político em consonância com seu discurso ético.

Absorto no sentimento de despedida, depois do falecimento de Emmanuel Levinas, o franco-argelino Jacques Derrida procura colocar em evidência uma possível trama política que perpassa diversos momentos da filosofia do levinasiano, escavando o sentido mais profundo da tercialidade em suas obras. No texto intitulado *Le mot d'accueillir*, publicado em *Adieu à Emmanuel Levinas* (1996), ele insiste em analisar os “temíveis problemas” que surgem com o terceiro:

Esta interposição do terceiro, esta “terceiridade” [*tercialité*], se ela não interrompe, seguramente, o próprio acolhimento, ela envia ou desvia para si o duelo do face-a-face, o acolhimento singular da unicidade do outro como uma testemunha (*terstis*) para dela testemunhar. (DERRIDA, 2008, p. 46)

Derrida se dedica a reler a noção ética de acolhimento, tão presente em *Totalité et Infini*, sob a forma de uma hospitalidade política: “A intencionalidade, a atenção à palavra, o acolhimento do rosto, a hospitalidade são o mesmo, mas o mesmo enquanto acolhimento do outro, lá onde ele se subtrai ao tema.” (DERRIDA, 2008, 40). Mas é colocando o terceiro no centro da ética levinasiana, que Derrida enriquece sua análise política. Ele chega a chamar de “salto sem transição” o que Levinas faz em *Autrement qu'être*, onde a “mutação imediata do ‘sem questão’ ao nascimento da ‘primeira questão’ define de um só gesto a passagem da responsabilidade ética à responsabilidade jurídica, política – e filosófica” (DERRIDA, 2008, 48-49). Mas Derrida rejeita a ideia de que o *apelo do terceiro* seja secundário, compreendendo-o a partir da mesma urgência que Levinas atribui à exigência do próximo:

A dedução prossegue assim até “a estrutura política da sociedade submetida às leis”, “a dignidade do cidadão”, ali onde, no entanto, a distinção deveria permanecer cabal entre o sujeito ético e o sujeito cívico. Porém, esta saída para fora da responsabilidade puramente ética, esta interrupção do imediatismo ético é imediata” (DERRIDA, 2008, p. 49).

---

<sup>58</sup> O registro mais antigo que encontramos sobre o tema, apresentado apenas em notas bibliográficas, foi o artigo *Emmanuel Lévinas et la politique*, de Guy Petitdemange, publicado em 1978 na revista *Projet*. Ver: LUUTU, Vincent Tsongo. *Penser le socio-politique avec Emmanuel Lévinas*, Lyon: Profac, 1993, p. 5. Vale ressaltar que nos anos 1970 o filósofo argentino Enrique Dussel já incorporava, em suas reflexões ético-políticas, ideias encontradas na sua leitura *Totalité et Infini*, entre as quais se apresenta a crítica da totalidade como uma forma de pensar a libertação latino-americana do imperialismo eurocêntrico e norte-americano. Ver: DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1975.

Por outro lado, Derrida também busca colocar à prova o significado ambíguo do terceiro, perguntando se com ele não ficaria claro que a ética está sempre sob o risco de se perder numa cegueira própria:

Porque a ausência do terceiro ameaçaria de violência a pureza da ética no imediatismo absoluto do face-a-face com o único. Lévinas, sem dúvida, não o diz desta maneira. Porém, o que faz ele quando, para além ou através do duelo do face-a-face entre dois “únicos”, ele se remete à justiça, ele afirma e reafirma “é preciso” a justiça, “é preciso” o terceiro? (DERRIDA, 2008, p. 46)

Com isso, Derrida alerta para uma possível violência que ameaça a ética levinasiana desde o seu interior. Isso justificaria, segundo ele, a própria necessidade de correção da assimetria pela justiça. Sem o terceiro como testemunha (*terstis*)<sup>59</sup>, a ética encerraria, assim, uma violência invisível, dada na impossibilidade de fazer a distinção entre ela e efeitos perversos como o mal, o ódio, a pulsão de morte e o fechamento egoísta, ou seja, a conversão da *devoção* ao outro em violência *contra* o outro: “O terceiro protegeria pois contra a vertigem da violência ética propriamente dita. A ética poderia estar duplamente exposta a esta mesma violência: exposta a sofrê-la, mas também a exercê-la” (DERRIDA, 2008, p. 50).

Na sua análise, Derrida considera o terceiro como um desvio da própria retidão ética, que até então se alçava apenas numa obrigação inadiável em relação ao outro: “É verdade que o terceiro protetor ou mediador, em seu devir jurídico-político, viola por sua vez, ao menos virtualmente, a pureza do desejo ético destinado ao único” (DERRIDA, 2008, p. 50). A relação com o terceiro resultaria numa espécie de traição original, como faltar à palavra ou prestar falso testemunho:

(...) se o face-a-face com o único engaja a ética infinita de minha responsabilidade pelo outro numa espécie de juramento *avant la lettre*, de respeito ou de fidelidade incondicional, então o aparecimento inelutável do terceiro, e com ele da justiça, subscreve um primeiro perjúrio. (...) A justiça começaria com esse perjúrio. (DERRIDA, 2008, p. 50).

Ao tensionar ao máximo (e até exceder) o discurso levinasiano, Derrida procura demonstrar que a inscrição da ética nas relações políticas, envolve a inevitável exposição de

<sup>59</sup> “Terstis” ou “testis” significa aquele que auxilia como terceiro em algo que dois estão interessados. Ver.: BENVENISTE, Émile. *Vocabulaire des institutions indo-européennes: 2. Pouvoir, droit, religion*. Paris: Les Éditions de Minuit: 1969.

um segredo ao escrutínio público, submetendo aquilo que Levinas considera enigma ou mistério, ao desvelamento, que, por sua vez, significa uma forma diferente de enunciar e anunciar uma traição. Essa interpretação, de certa forma, vai na linha do que nos diz o próprio Levinas: “uma interrupção na qual se trai a minha relação an-árquica com a *eleidade*, mas na qual esta última se traduz diante de nós” (LEVINAS, 2021a, p. 247). As razões para que, em *Autrement qu’être*, Levinas considere o terceiro um problema de primeira ordem, se originam do fato de que sua ética, a partir daí, se desenrola no âmbito da *questão política*, colocando à prova a possibilidade de conciliação entre essas duas dimensões, até então notadamente conflitantes.

Entre os esforços que mais se destacaram na hora de incluir Levinas nos círculos da filosofia política estão dois escritos publicados por Miguel Abensour em 1998. Os textos *Le contre-Hobbes d’Emmanuel Lévinas* e *L’extravagante hypothèse* partem da constatação de que aquilo que funda as necessidades políticas é a generosidade humana, e não a alergia ao outro, como o pensaria toda a filosofia política moderna. Abensour parte de uma reflexão persistente em Levinas, aberta desde o Capítulo V de *Autrement qu’être*:

Não é sem importância saber se o Estado igualitário e justo onde o homem se completa (e que se trata de instituir e, sobretudo, de manter) procede de uma guerra de todos contra todos ou da responsabilidade irreduzível do um por todos e se ele pode prescindir de amizades e rostos. Não é sem importância saber para que a guerra não se transforme numa guerra de boa consciência. (LEVINAS, 2021a, p. 249)

E mais à frente, ele aponta o caminho preciso pelo qual Abensour segue para dar continuidade ao exame filosófico de sua hipótese:

Aqui, com o problema começa a preocupação com a verdade, com o desvelamento do ser. Mas é pela justiça que tudo se mostra, e à extravagância da substituição sobrepõe-se, pelas exigências da própria responsabilidade que é a substituição, uma ordem razoável, a ordem servil ou angélica da justiça e desde então o fato mesmo de ver, de ver clareza por toda a parte, e de tudo relatar. (LEVINAS, 2021a, p. 251)

Esse apontamento voltaria a ser feito em outros momentos, notadamente, em *Éthique et Infini* (1982), e *Paix et Proximité* (1984), solidificando a ideia de que tratar-se-ia, então, de um princípio pelo qual Levinas põe em questão os fundamentos do Estado e da sociedade moderna, e ao mesmo tempo, também cede espaço a uma universalidade mediada pela razão. Abensour se agarra a essa referência que, para ele, autoriza a tarefa de pensar a

refundação do Estado numa perspectiva obviamente contrária à visão do filósofo Thomas Hobbes. Em vez de partir das raízes bélicas do Estado moderno, no qual os antagonismos individuais se resolvem pela violência, ele procura responder positivamente à primeira sugestão de Levinas, segundo a qual é a necessidade de limitar a bondade dos indivíduos o que verdadeiramente interessa a uma sociedade igualitária. Nesse sentido, para Levinas, a própria racionalidade capaz de constituir o Estado deriva da sede de justiça que o terceiro impõe, como defende Abensour em *Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas*: “O Estado já não é o terceiro, mas é responsável por responder à situação criada pela irrupção do terceiro” (ABENSOUR, 1998b, p. 127).

Porém, insistindo no risco de tirania que a política carrega consigo mesma devemos nos perguntar: como evitar que a instituição política não sucumba às formas mais degradantes da convivência humana ou na guerra de todos contra todos? Na entrevista de Levinas à Philippe Nemo, há um curto comentário em torno do assunto, onde Levinas afirma: “A política deve, com efeito, ser sempre controlada e criticada a partir da ética” (LEVINAS, 2007, p. 72). É nesse ponto que Abensour trabalha o questionamento contínuo da ética sobre uma “filosofia política levinasiana”, lembrando inclusive a reflexão proposta por Levinas na lição *La relation éthique comme sortie de l'ontologie* (1976), dada no curso *Dieu et l'ontothéo-logie*<sup>60</sup>, onde Levinas volta ao problema da origem de instituições sociais como o Estado, sendo ainda mais incisivo sobre a necessidade desse controle:

As instituições e o próprio Estado podem ser encontrados a partir do terceiro envolvido na relação de proximidade. Podemos deduzir instituições a partir da definição do homem “lobo para o homem” em vez de refê-lo do outro homem? Que diferença existe entre instituições decorrentes de uma limitação da violência ou decorrentes de uma limitação da responsabilidade? *Pelo menos esta: no segundo caso, podemos revoltar-nos contra as instituições em nome daquilo que as deu origem.* (LEVINAS, 2000, p. 183, grifo nosso)

Abensour endossa a ideia de que as instituições sociais são atravessadas por uma dimensão que está além delas: a da ética enquanto responsabilidade pelo outro. Sua leitura política de Levinas vai claramente no sentido de reorientar os fundamentos da política, de modo crítico à visão que coloca o Estado como a instância última de excelência da convivência humana. Estado este que, na sua expressão moderna é, senão, autocentrado, “no

---

<sup>60</sup> Curso dado na Sorbonne entre 1975 e 1976, publicado no Cahier de L'Herne (1991) dedicado a Levinas, e no livro *Dieu, la mort et le temps* (1993).

sentido de que obedece a uma lógica centrípeta e acaba por constituir uma totalidade decidida a perseverar no seu ser, desafiando o pluralismo social” (ABENSOUR, 1998b, p. 12). Para Abensour, o Estado pensado aos moldes da extravagância levinasiana é aberto a um movimento que vai além dele mesmo:

Este estado é descentralizado; submete o seu próprio determinismo a outro movimento centrífugo que vem tanto da sua origem como do seu fim. Neste sentido, pertence a um espaço multidimensional, de alguma forma dividido entre a extravagante generosidade do para-outro de onde procede e a justiça que persegue. (...) A hipótese levinasiana, pela relação que instaura a montante com a proximidade, a jusante com a justiça, “desequilibra” o Estado, submete-o a um corpo ético que nele trabalha de forma permanente, e não externa a ele, e ao fazê-lo, relativiza-a. Ora, por mais paradoxal que possa parecer, é graças a esta relativização que a política adquire uma consistência irreduzível e uma dignidade no sentido de que aparece como uma dimensão incapaz de trocar com qualquer dimensão. (ABENSOUR, 1998b, p. 130-131)

A ideia de um Estado que está além de si mesmo ressoa desde a leitura talmúdica intitulada *L'État de César et l'État de David* (1971), em que Levinas trata de duas formas de concebê-lo: a primeira, como pura expressão da idolatria, do *conatus*, o segundo como fraternidade apontada para além, para o profético, escatológico e messiânico. Esse olhar se consolida também em outra lição, intitulada *Au-delà de l'État dans l'État* (1988), na qual ele descreve a necessidade de uma crítica e um controle permanente do Estado:

Crítica e controle implacáveis através dos quais esta autoridade política de fato, injustificável mas inevitável, pode exercer o seu poder de fato. Mas o poder é sempre revogável e provisório e sujeito a rearranjos incessantes e regulares. Não é assim que se delineiam os contornos da democracia, nesta recusa da política de pura tirania, ou seja, de um Estado aberto na melhor das hipóteses, sempre alerta, sempre dias para renovar, voltando sempre ao povo livre que lhe delegar, sem se separar, a sua liberdade sujeita à razão? (LEVINAS, 2005, p. 64)

Vemos, portanto, que é a partir de uma releitura acerca dos significados da política em Levinas, que Abensour faz sua crítica do Estado moderno, apontando, no entanto, os caminhos para uma apropriação da máquina capaz de produzir a ordem pública. Os alertas quanto aos riscos de tirania, convertem-se assim, nas fórmulas pelas quais se pode evitar que o Estado se coloque voltado para si mesmo, como já lembrava o próprio Levinas desde *Autrement qu'être*:

A justiça, a sociedade, o Estado e as suas instituições, as trocas e o trabalho entendidos a partir da proximidade, isto significa que nada escapa ao controle da responsabilidade de um pelo outro. É importante encontrar todas estas formas a partir da proximidade onde o ser, a totalidade, o Estado, a política, as técnicas, o trabalho, estão a qualquer momento prestes a ter neles próprios o seu centro de gravitação, para pesar por sua própria conta. (LEVINAS, 2021a, p. 248)

Mas não é difícil perceber que as análises de Abensour, muitas vezes, arriscam-se num demasiado otimismo em relação aos poderes políticos. Postura que não passa despercebida por Jacques Rolland, que escreve *Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique (All is not well)* em resposta a essa compreensão política da ética levinasiana, deixando clara toda sua reticência em relação ao assunto. Nesse texto, cujo título já anuncia o tom empregado pelo autor, a dedicatória reflete ainda mais a sinceridade do autor: “para Miguel Abensour, já que as divergências não afetam as amizades”. (ROLLAND, 2002, p. 32). Rolland assume, como ponto de partida, que a questão política, apesar de legítima, não é desenvolvida como parte da filosofia levinasiana:

Com o aparecimento do terceiro (que é interposição, mas deve ser metodicamente descrito como aparecimento), surge a ordem da justiça, e daí surge a ordem da política, a partir da questão fundamental da convivência. É assim que Lévinas regressa da camada mais profunda do humano, nunca real ou dada na experiência, ao nível (o único real) da humanidade compreendida na sua pluralidade e levantando a questão da sua convivência. Podemos entender isto como um “fundamento” da política e devemos, em qualquer caso, vê-lo como uma legitimação da questão política. Poderíamos então esperar que Levinas se tornasse um filósofo político. Mas isso não acontece. (ROLLAND, 2002, p. 42)

Se, como entende Abensour, Levinas estabelece um fundamento positivo do Estado, ele não o faria, segundo Rolland, buscando constituir-lo eticamente, pois já teria deixado bem claro que a política é, senão, a “gestão de um mundo em guerra”. Segundo Rolland: “Tal como a moral, a política não é verdadeiramente uma questão para Levinas, mas apenas o problema da fundação do político pode sê-lo – o que, no entanto, não será mais aprofundado” (ROLLAND, 2002, p. 42).

Rolland, assim, acredita que a ética levinasiana não pode ser traduzida ao nível de uma orientação para o funcionamento de qualquer Estado, devido a sua própria natureza crítica, pré-original, em que enfrenta a política atacando-lhe os seus fundamentos. Ele compreende a seriedade da ameaça constante de tirania e, por isso, pensa a relação entre ética e política sob a ordem de uma radical separação:

O mundo (o mundo em guerra) não tem meios para se questionar sobre a sua justiça – nem, portanto, obviamente, sobre a sua injustiça. Mas a política, ao gerir este mundo, é igualmente impotente neste aspecto – e a filosofia política não está em melhor situação, embora Aristóteles pense que a questão adequada é a dos justos e dos injustos dentro da cidade. Gestão do político, a política suscita críticas radicais, mas que não podem partir da política nem serem articuladas em termos políticos. (ROLLAND, 2002, p. 55)

O que Rolland procura colocar em evidência é um distanciamento necessário entre ética e política, conservando a incomunicabilidade entre as dimensões pré-original e original que, de certa forma, condiz com o que Derrida chamou de “salto sem transição”. Desse modo, Rolland mantém-se fiel aos inúmeros alertas feitos por Levinas acerca do risco de tirania, na medida em que entende a estrutura política, em si mesma (mas não só ela, a moralidade e a religião também), como incapaz de se desprender da sua própria conservação:

Então o Miguel não está errado (...) e ele e eu (e todos nós) somos vozes dentro do coro. (...) Ele acha que a política é perturbada por uma dupla tensão (origem e fim) – e é por isso que não pode tolerar a minha concepção “gerencial” da política. (...) Mesmo que o meu ateísmo metódico me leve a falar de “fins” apenas com a mesma extrema reserva, partilho plenamente esta ideia de “tensão”. Mas só considero o “tenso” político desde fora, através da ética. (ROLLAND, 2002, p. 61, nota 16)

Seguindo um entendimento parecido, Gérard Bensussan é outro crítico da interseção direta entre ética e política no pensamento levinasiano. Em seu texto *Levinas et la question politique*, ele dá destaque ao caráter assimétrico da relação ética como o elemento norteador desse debate. Mas abrandando o discurso incisivo de Rolland, Bensussan esboça um plano acerca da relação entre a responsabilidade insubstituível do sujeito e o campo simétrico das solicitações com o terceiro. Segundo ele, é porque outrem nunca está sozinho que a ética permite, ela mesma, colocar-se a questão, e assim, inaugurar a política. O contato entre as duas dimensões seria, então, da ordem de uma *inspiração*, permitindo “que os seus ‘interstícios’ fossem vistos na pluralidade, na contestação, na diversidade, dentro de um todo móvel, mesmo um tanto frágil, correspondendo institucionalmente à democracia” (BENSUSSAN, 2000, p. 78).

Essa inspiração seria, para Bensussan, uma forma de demarcar a *intransitividade* ou *intraduzibilidade* entre ética e política, que, quando não respeitada, correria o sério risco de um desastre. Em seu livro *Éthique et expérience. Levinas politique*, ele comenta esse efeito perverso: “Basta pensar aqui, como um exemplo limitado, na selvageria heideggeriana da

analítica existencial colocada ao serviço de uma política, do compromisso e do engajamento político que se seguiu” (BENSUSSAN, 2008, p. 45). A inspiração aparece, assim, como a necessária *fragilidade* que deve ser imposta à política:

A inspiração sugere algo muito diferente da dedução, tradução ou dialetização. Provém do fosso irreduzível entre proximidade e justiça, toma constantemente nota da eficácia deste fosso, significa uma transcendência irreabsorvível, uma separação absoluta mas mutável e instável. Nesse sentido, podemos determiná-la como um modo de investimento da política pelo que não é, pela ética, por aquilo que, antes dela, permite que ela surja como questão e, depois dela, a reanima seu significado na justiça que ultrapassa a justiça. (BENSUSSAN, 2008, p. 45)

A tarefa da ética, segundo o que pensa Bensussan, é precisamente a do questionamento constante da estrutura política, assegurando a instantaneidade da resposta como responsabilidade. Tal raciocínio se liga diretamente à provocação feita por Levinas, quando sugere, em lição já apresentada aqui<sup>61</sup>, que ser refém do outro é melhor que ser o lobo dele, pois desse modo é possível se revoltar contra as instituições que têm por base a responsabilidade pelo outro. É possivelmente esse tipo de fragilidade que Bensussan prefere numa política: “Uma política fraca é uma política limitada e viável. Limitado como é o idioma para o qual uma obra-prima é traduzida. Viável, como dizem ‘é factível’: difícil, incerto, mas para o qual podemos decidir avançar.” (BENSUSSAN, 2008, p. 56).

O problema maior que se coloca nesse *jogo de tradução* parece ser o papel da ética diante das necessidades próprias do universo político. O que Bensussan tem em mente, de modo geral, e que não difere muito das reservas de Rolland, é que a filosofia política não tem a autonomia de que precisa para se colocar em questão. Nesse sentido, reforça ele:

Do ponto de vista da filosofia política, entendida no sentido estrito que acabo de dizer, podemos portanto considerar legitimamente que os poucos elementos descritivos que Levinas oferece em torno da “reversão” [*retournement*] são muito insuficientemente fundacionais e que não autorizam certamente falarmos de filosofia política levinasiana. E, de fato, *não existe filosofia política levinasiana*. A questão toda é se, apesar do que não existe, nomeadamente uma filosofia política, existe, no entanto, um pensamento do e da política em Levinas. Toda minha proposta gostaria de delinear como esta fraqueza, de um certo ponto de vista, é uma força ou, se isso for demais para dizer, pelo menos um avanço heurístico significativo. Porque de outro ponto de vista que não o da filosofia política, e não apenas do ponto de vista levinasiano, a política, mas também a ética do sujeito transcendental, não tem verdadeira autonomia. O que significa que a política, e nem mesmo a moral no sentido de “valores” aos quais “o facto ético nada deve”, não pode julgar por si

---

<sup>61</sup> Cf. página 93.

mesma o grau de universalidade da sua própria instituição (BENSUSSAN, 2008, p. 38).

Para Ernst Wolff, que acompanha de perto esse debate em torno da comunicação entre ética e política no pensamento levinasiano, duas posturas estão aí bem definidas: de um lado, se coloca o que ele chama *modelo de interrupção e descontinuidade*, no qual Jacques Rolland seria o melhor representante<sup>62</sup>; de outro, um *modelo de troca e diálogo*, do qual Miguel Abensour seria um bom exemplo<sup>63</sup>. Para ele, “na primeira perspectiva, a anarquia ética interrompe a política; de acordo com a segunda, a ética e a política entram em intercâmbio” (WOLFF, 2007, p. 385). A divisão proposta por Wolff acaba por revelar as diferentes reações a um duplo cuidado de Levinas em toda a sua obra. Estamos diante, ao mesmo tempo, da paciência e da urgência messiânicas, da qual não podemos nos abster.

Wolff entende que as considerações feitas sobre a questão política gravitam em torno dessa tradução/traição, presente na trama do Dizer e do Dito. Para ele, o pensamento de Michel Vanni se encontra ora ao lado de Derrida, ora ao lado de Abensour, mas com a ressalva de que é agora pensado como uma dupla interferência, entre ética e política:

A política e o Estado não são sujeitos, mas instituições que constituem, ainda que temporariamente, a resposta de um ou mais sujeitos à questão da justiça. Podemos resumir a mesma passagem de forma diferente: o *dizer* que é o psiquismo da alma e como tal profético, deve ser traduzido em *dito* profético, mas isto face ao terceiro que faz da proximidade uma questão de justiça, com vista a confrontar, despertar ou desdizer os outros *ditos* (a política ou o Estado) que, também, são tentativas de traduzir o *dizer*. A observação de M. Abensour, “a anarquia tem um efeito perturbador na política”, pode, portanto, ser reformulada da seguinte forma: uma tentativa de responder à questão da justiça tem um efeito perturbador sobre outra tentativa de responder à questão da justiça. Da mesma forma, dizer que os dois termos da ética e da política “postos em equilíbrio”, como o diz M. Vanni, só podem criar uma “interrupção mútua” através da mediação da questão da justiça. Ou seja, não é a ética e a política que se equilibram, que se interrompem mutuamente, mas mais precisamente *uma* tentativa de traduzir o *dizer* em *dito* face à pluralidade dos terceiros. Uma tentativa de responder à questão da justiça e que quer profética ou santa se coloca em equilíbrio com uma que é institucionalizada, política. (WOLFF, 2007, p. 395)

Ao explorarmos um pouco mais as ideias de Vanni sobre o tema, encontramos um modo muito radical de compreensão dessa dupla interrupção. No texto *Le souffle coupé*.

<sup>62</sup> Wolff também credita a Derrida, a inspiração para esse tipo de análise.

<sup>63</sup> Wolff também inclui nesse grupo os comentários de Michel Vanni, os quais ainda analisaremos em nosso estudo.

*Répondre d'autrui sous la menace de l'il y a*<sup>64</sup>, ele analisa as consequências da entrada do terceiro à luz da dinâmica do Dizer que se trai no Dito, identificando aí, precisamente, o problema de tradução mencionado por Wolff. Mostra, então, que da mesma forma que o Dizer pode se fechar no sentido definitivo do Dito, apagando com isso a escuta do transcendente, a tentativa de ouvir o real significado do comando que vem de um *passado imemorial*, da *eleidade*. Essa busca por seguir a inspiração do puro Dizer, pode assim também resultar na violência mais absurda:

(...) o horror do *há* e o seu lugar específico na construção de *Autrement qu'être*, ilustram em Lévinas a relação particular da ética com a política. Esta relação é da ordem de uma ruptura ou de uma dupla interrupção. Por um lado, como acabamos de ver, a continuidade constituinte que vai da proximidade ética ao Estado através da justiça do terceiro é interrompida pela sempre iminente reversão do Estado para uma neutralidade sufocante. (VANNI, 2006, p. 371)

Essa é a situação na qual está implicada toda a radicalidade da questão, na medida em que coloca o terceiro no centro do risco iminente de perversão do próprio sentido da ética. Segundo Wolff, a estrutura de sentido, criada por Levinas com o Dizer e o Dito, e que se dá no campo da enunciação, permite fugir ao cerco da diferença ontológica, justificando a própria interrupção da ética por si mesma. Mas para ele, esse *desdizer* aparece ainda de modo um tanto confuso:

O que é embaraçoso é que Lévinas misture os diferentes níveis de linguagem que nele identificamos: um discurso sobre a justiça (a revolta contra a injustiça e a revolução permanente) se mistura com o da responsabilidade (o chamado do além do ser). Transfere assim a incondicionalidade do significado do outro (o *dizer*) para uma discussão sobre a busca prática da justiça (o *dito*) sem ser obrigado a passar por uma hermenêutica, sem passar pelo trabalho necessário de pesar todos os terceiros. Por outras palavras, a minha substituição pelo outro ao nível do *dizer* transfere-se para a minha procura de justiça, negligenciando a importância da traição que acompanha esta tradução (WOLFF, 2007, p. 374).

Em nossa pesquisa, acreditamos que Vanni atua no sentido de completar essa lacuna. O terceiro, a justiça e a consciência, não consistem propriamente, no advento de uma condicionalidade, mas recuperam o sentido daquilo que Levinas anuncia desde *Totalité et Infini*, onde todos esses elementos já estão presentes desde a visão mesma do rosto. O apelo que escutamos, no entanto, não vem, porém, desse olhar, ele é ouvido desde sua dimensão

---

<sup>64</sup> Traduzido livremente: “A falta de ar: responder a outrem sob a ameaça do *há*”.

*pré-original e an-árquica*, cuja irrecuperabilidade de sua origem é apontada por Levinas como *eleidade*. É preciso, portanto, traduzi-lo e traí-lo, como tarefa essencial de nossa vida prática:

Se o Dizer como significação ética inspira o sujeito que se constitui nesta inspiração ou nesta eleição, o sopro desta inspiração só pode ser um sopro cortado ou retido, a menos que se traia ao converter-se numa origem situável, “deduzida” de seus vestígios. (VANNI, 2006, p. 372)

Aparentemente, as alternativas que Vanni nos dá, para relacionar ética e política, se colocam já entre duas grandes possibilidades de violência, uma como violência da justiça, outra, como violência da ética: “O comando transcendente incluído na responsabilidade pode muito bem se transformar num reinado da violência mais arbitrária, perpetrado em nome desta Transcendência absoluta.” (VANNI, 2006, 372). Assim, nada pode ser entregue a si mesmo, e é nisso que Vanni deposita o sentido da dupla interrupção:

O Dito entregue a si mesmo pode a qualquer momento transformar-se num pesadelo do *há*, mas, por outro lado, o Dizer implica em si uma forma de violência nua pela exigência sem reservas que impõe ao sujeito, mesmo se essa violência é atenuada pelo apagamento da transcendência que ali se anuncia, em favor da responsabilidade por outrem. Além disso, este é um dos significados da intervenção do terceiro, que é acalmar a assimetria radical da relação com os outros para autorizar a justiça. (VANNI, 2006, p. 273)

Seria, portanto, essa relação tão necessária – o que nosso estudo confirmou – quanto *sem saída*? Seria o terceiro um peso numa balança em cujos lados não estão, necessariamente, o mal e o bem, mas duas situações em que seus extremos abrigam o mesmo risco da barbárie? Certamente, o raciocínio de Vanni não quer nos levar a uma angústia letárgica. Pelo contrário, ele aponta para o peso e para o valor do gesto humano em Levinas. Ação de um sujeito que possui obrigações visíveis, mas também, e sobretudo, invisíveis, cuja origem se situa bem antes de seu nascimento, de sua consciência de si. Sobre esse ponto, Levinas nos diz:

Para *suportar* sem compensação, é-lhe [o sujeito intimado, eleito], necessário o excessivo ou o repulsivo tumulto e o embaraço do *há*. A significação, o para-o-outro, não será um ato de livre assunção, não será um *para si* que renega a sua própria resignação; nem a gratuidade lúdica na qual a gravidade da alteridade se esfuma na alegria e no êxtase (daquele que não faz senão se esconder), como um “nada do todo”, na equivalência do tudo e do nada. A significação é a libertação ética do Si

pela substituição ao outro. (...) Libertação em si de um Eu acordado do seu sonho imperialista, do seu imperialismo transcendental, acordado para si, paciência enquanto sujeição a tudo. (...). Expição pelo outro que certamente só se *mostra* no tema e como modo de ser; mas que é proposta à redução filosófica. (...) Num movimento alternante, como aquele que conduz do ceticismo à refutação que o reduz a cinzas, e das cinzas ao seu renascimento, a filosofia justifica e critica as leis do Ser e da Cidade, e encontra a significação dos mesmos, a qual consiste em desprender o um e o outro do um-para-o-outro absoluto (LEVINAS, 2021a, p. 255-256).

O que a análise da presença do terceiro e de seu significado para o que aqui tratamos como a questão que verdadeiramente importa para Levinas, a questão que não é só política, mas é sim a primeira questão ética, depende desta outra interpretação radical de como a responsabilidade permanece inspiração, mesmo no retorno imperialista da essência. Não nos afastamos, como somos tentados a pensar, de um mal maior, que certamente não é somente uma forma de ser afetado, *intencionalmente* falando, mas uma condição inextirpável da alma humana na relação com as suas próprias necessidades.

O *político*, como forma de convivência já inspirada pela ética, não se refere, assim, apenas à escala planetária na qual poderíamos espalhar a bondade extravagante do *um-para-o-outro*, mas sim à condição na qual a consciência humana já surge de uma necessidade por si só nobre: de sermos tomados por iguais não sob o signo de um terceiro como o Estado, as leis ou as instituições, mas da justiça inaugurada pelo outro do outro *em pessoa*, um terceiro, próximo do mais próximo. Atender a este chamado derradeiro é procurar ouvir a voz mais longínqua na qual reverbera a convocação mais urgente. A alteridade enquanto escuta pela qual se é arrancado ao desinteressamento, como a justa medida na qual o terceiro é incluído, representando todos os outros cujas vozes não ouvimos, senão, pelo condicionamento dessa responsabilidade infinita, capaz de ler nos olhos do outro a necessidade de todos.

## 5 CONCLUSÃO

O esforço principal de nosso trabalho procurou traduzir a máxima radicalidade do pensamento levinasiano, não apenas no que tange sua rigorosa ética, mas também a partir daquilo que anima sua crítica à tradição filosófica ocidental, marcada por uma profunda resignação com os desígnios da filosofia política moderna. O terceiro surge então, como uma figura capaz de mobilizar uma alteração de rota, que atravessa a própria descrição da subjetividade ética, na medida em que passa a ocupar o centro da questão política. Entendido como um necessário contrapeso à própria acentuação radical da responsabilidade ética na substituição ao outro, a presença do terceiro é, senão, uma condição ao alcance da ética àqueles cujo rosto e a proximidade não atingem diretamente.

O modo como a filosofia de Levinas, em geral, foi aqui evocada, serviu de base para que a noção de ética se mostrasse como produto rigoroso de um pensamento que vai além do próprio idioma falado pela tradição filosófica. O ser enquanto ser que se mostra ao pensamento como a própria evidência da astúcia da razão, cujos últimos grandes nomes são os de Husserl e Heidegger, é a base *contra* a qual Levinas se lança num certo nomadismo conceitual. Seus textos de juventude dos anos 1930, em que aparecem suas reflexões sobre o hitlerismo e suas considerações sobre a evasão, já demonstram um amadurecimento capaz de intuir uma verdade a toda sua filosofia: o bem excede os limites do ser.

A alteridade pensada como relação com o inteiramente outro, signo da relação ética, compreendemos a partir da diferenciação fundamental entre o pensamento que pensa o Infinito, e que, portanto, faz mais do que pensar, e aquele da *compreensão do ser*, segundo a qual toda relação mediada pelo conhecimento é já uma forma de dominação do Outro pelo Mesmo. É nesse sentido que toda filosofia levinasiana se dedica a encontrar no sujeito uma forma de *suportar* o outro no seu transbordamento. O ser como ponto de partida da relação com o outro é apenas uma forma de perpetuar o imperialismo do Mesmo, na violência contra toda alteridade humana, numa guerra de todos contra todos.

E foi na noção de guerra, ponto alto da dissociação entre ética e política em Levinas, que encontramos a riqueza e, principalmente, as sutilezas que aportam sua crítica aos grandes sistemas filosóficos, especialmente o de Hegel, para quem o ser é, senão, o desenrolar do espírito absoluto da liberdade na totalidade da história, que culmina necessariamente na tirania do Estado. Se desde a aurora da filosofia grega a guerra foi compreendida como a

abertura do espírito ao verdadeiro, foi no *conatus* espinosano que Levinas enxergou toda a gravidade do primado do ser, como persistência incansável em si mesmo, alimento da própria alergia ao outro. Uma guerra que, enquanto fundamento do humano, vai não só na direção de Hobbes e sua constituição bélica da sociedade e do Estado, mas também na de Heidegger, pela definição do *Dasein* como um ser guerreiro, arregimentando para si, no cuidado (*sorge*), a própria questão do ser em geral.

Nesta investigação, tratamos da questão política desde as suas raízes mais sombrias, ligando-a ao prenúncio dos eventos trágicos que se seguiram à ascensão hitlerista, e formaram a base de uma séria denúncia do risco de barbárie, que ainda vigora nos dias atuais, e que permanece como uma lembrança de que em jogo, na política, está sempre um mal incontornável, insuperável que põe em questão a humanidade mesma do homem. A elaboração de uma análise específica sobre a visão levinasiana do *mal elemental*, enquanto relação com o ser puro, permitiu o desnudamento de uma contundente crítica à inércia da própria filosofia, incapaz de se assegurar contra as ameaças de que sofre da parte do caráter tirânico da política enraizada numa ontologia fundamental.

O desafio maior, certamente, envolveu a elucidação do papel da presença do terceiro em relação à crítica levinasiana à política ocidental. Como vislumbrar, finalmente, a aproximação entre a responsabilidade pelo outro, marcada pela entrega em substituição a ele, com a necessidade de ser justo? Os vários significados do terceiro nos ajudaram a compreender a perspectiva pela qual o terceiro é, não só a forma neutra e impessoal do ser, mas também a *eleidade* que convoca o Eu ao *desinteressamento* na proximidade de Outrem. É a partir desse sentido que Levinas diferencia a ausência absoluta dessa terceira pessoa, da presença visível do outro humano na relação com o terceiro, legitimando, enfim, a instauração do político como necessidade de justiça no seio da socialidade ética.

Para alcançarmos a situação-limite na qual Levinas retoma o seu olhar sobre a fraternidade como justiça, igualdade e comparação dos incomparáveis, foi preciso descrever o caráter radical da prontidão em servir o outro até o fim, como o “eis-me aqui respondendo por tudo e por todos”, proximidade que se dá para além de toda liberdade, e atesta a separação radical entre os campos pré-original e original da consciência humana. Sem essa condição anárquica, surgida na *incondição* de refém do outro, não se compreende a fórmula pela qual Levinas, finalmente, pensa a correção da assimetria absoluta e reconduz o seu discurso para o nascimento latente de uma consciência fundada, desde sempre, na justiça.

Foi a partir desse ponto que pudemos avançar para as reflexões que visam traçar os caminhos da relação entre ética e política. Que Estado é possível no contexto da responsabilidade ética? Em que sentido se dá a inspiração ética na política? Tais pontos foram tratados em nossa análise das considerações feitas por diversos pensadores que, apesar das adversidades, ousaram desdobrar a filosofia levinasiana numa reflexão propriamente política. Encontramos aí os esforços de Miguel Abensour para refundar o Estado, a partir da extravagante vocação do sujeito para a responsabilidade por todos, viabilizado por uma permanente crítica e controle da ética sobre as instituições políticas. Vimos também a radical separação pretendida por Jacques Rolland e Gérard Bensussan, na qual a ética atua sobre a política, sem se contaminar pelo autocentramento das instituições em si mesmas. Ambas as perspectivas, no entanto, não ignoram o fato de que, para Levinas, o terceiro consigna uma urgência inadiável com a justiça, mas que, ao mesmo tempo, exige uma tradução, e, mais precisamente, uma traição da *eleidade*.

Nesta pesquisa, portanto, decidimos costurar a alteridade ética no tecido de uma questão fundamental, que por fim, não consideramos, senão, ao mesmo tempo, como ética, e por isso diz respeito à responsabilidade que temos pelo outro, à impossibilidade de passar ao lado do próximo, como política, dada na urgência em atender o terceiro, o humano que se apresenta já na sua própria relação com o outro que me faz frente. Tal como o Dizer se grava, inevitavelmente, na pedra do Dito, a ética traduz-se numa política. Mas o gesto inaugural dessa consciência que, para Derrida, já surge como um primeiro perjúrio, não visa assegurar uma liberdade capaz de trair-se, pelo contrário, condiciona a própria generosidade extravagante do um-para-o-outro, de uma ética que exige de si mesma, e não de outra necessidade qualquer, que se estenda a todos os outros, que seja justa. Levinas está seguro de que só essa distensão, na forma de uma nova tensão, é capaz de manter a filosofia firme naquela que é, sem dúvida, a sua maior missão: encontrar na sabedoria do amor a forma de se prevenir contra um mal maior.

## REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. L'extravagante Hypothèse. **Rue Descartes**, n. 19, p. 55–84, 1998a. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40978489>. Acesso em: 30 abr. 2022.

ABENSOUR, Miguel; COHEN-LEVINAS, Danielle. **Emmanuel Levinas, L'intrigue de l'humain**: Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas. Entre métapolitique et politique. Paris: Hermann Editeurs, 2012.

AMARAL, Ilana. Do eros à ética: caminhos do desejo nos ditos e no dizer de E. Levinas. **Kalagatos**: Revista de Filosofia, v. 2, n. 4, p. 63-84, 2005. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5674/4596>. Acesso em: 23 out. 2022.

ANAXIMANDRO. **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

ARBIB, Dan. Les deux voies de Spinoza: l'interprétation levinassienne de l'Éthique et du Traité théologico-politique. **Revue de l'histoire des religions**, n. 2, p. 275-300, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rhr/7902>. Acesso em: 12 mar 2022.

BALBONTIN, Cristóbal. Rosenzweig/Levinas face à l'État. *In*: **Laval théologique et philosophique**, v. 76, n. 3, p. 327-348, 2020. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/ltp/2020-v76-n3-ltp06576/1084136ar/>. Acesso em: 21 abr. 2022.

BALBONTIN-GALLO, Cristobal. Ricoeur critique de Levinas. Levinas critique de Ricoeur. Une confrontation née a l'insu du langage biblique. **Journal of Philosophy**, v. 1, n. 2, 2015. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/326732127\\_Ricoeur\\_critique\\_de\\_Levinas\\_Levinas\\_critique\\_de\\_Ricoeur](https://www.researchgate.net/publication/326732127_Ricoeur_critique_de_Levinas_Levinas_critique_de_Ricoeur). Acesso em: 15 out. 2022.

BENSUSSAN, Gérard. Difficile hospitalité. Entre éthique, droit et politique. **Cités**, n. 68, 15-32, 2016. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2016-4-page-15.htm>. Acesso em: 28 set. 2022.

BENSUSSAN, Gérard. **Éthique et expérience**: Lévinas politique. Strasbourg: Éditions de La Phocide, 2008.

BENSUSSAN, Gérard. Humanismo, Materialismo e Política em Lévinas. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. I, n. XXII, pp. 35-56, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27440>. Acesso em: 01 set. 2022.

BENSUSSAN, Gérard. Levinas et l'exercice de la philosophie, **Revue internationale de philosophie**, n. 235, p. 15-33, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-1-page-15.htm>. Acesso em: 12 mai. 2022.

BENSUSSAN, Gérard. Levinas et la question politique, **Noesis**, n. 3, p. 70-90, 2000. Disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/9>. Acesso em: 29 abr. 2022.

BENSUSSAN, Gérard; COHEN-LEVINAS, Danielle. L'appel du politique. **Revue Des Deux Mondes**, 2010, 140–162. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44192698>. Acesso em: 12 jul. 2022

CHALIER, Catherine. **L'utopie de l'humain**. Paris: Éditions Abin Michel, 1993.  
CIOCAN, Cristian. Le problème de la corporéité chez le jeune Levinas, **Les Études philosophiques**, v. 105, n. 2, p. 201-219, 2013.

CIARAMELLI, Fabio. De l'évasion à l'exode. **Revue Philosophique de Louvain**, n. 48, p. 553-578, 1982. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1982\\_num\\_80\\_48\\_6208](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1982_num_80_48_6208). Acesso em: 04 jul. 2022.

CIARAMELLI, Fabio. Remarques sur religion et politique chez Lévinas. **Veritas**, v. 40, n. 157, p. 27-35, 1995. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35937>. Acesso em: 02 ago. 2022.

CIARAMELLI, Fabio. Sobre a gênese do pensamento de Levinas: o Eros entre literatura e filosofia. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, p. 101-126, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27444>. Acesso em: 12 jul. 2022.

CLAUSEWITZ, Carl Von Clausewitz. **Da Guerra**, São Paulo: Martins Fontes, 2010.  
DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio e Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DERRIDA, Jacques. Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas. *In*: DERRIDA, J. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ESPINOSA, Benedictus de. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

HANSEL, Georges. **De la Bible au Talmud**, Paris: Editions Odile Jacob, 2008.

HANSEL, Joëlle. Emmanuel Levinas, “la philosophie de l’hitlérisme”. **Revue d’Histoire de la Shoah**, n. 207, p. 311-327, 2017. Disponível em; <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-de-la-shoah-2017-2-page-311.htm>. Acesso em: 22 mar. 2023.

HANSEL, Joëlle. “L’être est” et “Il y a”: autarcie et anonymat de l’être dans les premiers écrits d’Emmanuel Levinas. **Études phénoménologiques**, v. 22, n. 43/44, p. 59-74, 2006. Disponível em: [https://www.pdcnet.org/etudphen/content/etudphen\\_2006\\_002243\\_F\\_44\\_0059\\_0074](https://www.pdcnet.org/etudphen/content/etudphen_2006_002243_F_44_0059_0074). Acesso em: 19 fev. 2022.

HEGEL. G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores)

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** – Parte 1. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** – Parte 2. Petrópolis, RJ: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Universidade São Francisco, 2005b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Verdade**: A questão fundamental da filosofia; Da essência da verdade. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOUSSET, Emmanuel. Le monde cassé et le moi comme exil. **Cahiers de philosophie de l'université de Caen**, n. 49, p. 229-252, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cpuc/882>. Acesso em: 20 mar. 2023.

HUGO, Victor. **Hernani**. Maryland, EUA: University Press of America, 2001.

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

FARIAS, André Brayner de. Justificar a política: a ética como primeira lição. **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/27449/18870>. Acesso em: 8 set. 2022.

FÉRON, Étienne. **Ethique, Langage et Ontologie Chez Emmanuel Levinas**. Revue de Métaphysique et de Morale, n. 1, p. 64-87, 1977. Disponível em: FOCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HAYAT, Pierre. Emmanuel Levinas: une intuition du social, **Le Philosophoïre**, n. 32, p. 127-137, 2009. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-le-philosophoïre-2009-2-page-127.htm>. Acesso em: 11 ago. 2022.

LEVINAS, Emmanuel. Autour de la question du tiers. **Archivio di Filosofia**, LXXIV, n. 1-3, 2006a. LEVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche), 2021a.

LEVINAS, Emmanuel. **Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo**. Macerata, Itália: Quodlibet, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. As If Consenting to Horror. **Critical Inquiry**, v. 15, n. 2, p. 62-71, 1989. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/448496>. Acesso em: 8 nov. 2022.

LEVINAS, Emmanuel. **Beyond the Verse**. Talmudic Readings and Lectures. Bloomington and Indianapolis, EUA: Indiana University Press, 1994.

LEVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'Évasion**. Introduit et annoté para Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.

LEVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**, Seconde édition augmentée, Huitième tirage, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004a.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Edições 70, Lisboa, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**. Ensaaios sobre alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004b.

LEVINAS, Emmanuel. **God, Death, and Time**. California: Stanford University Press, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. L'actualité de Maïmonide, **Paix et Droit**: Organe De L'Alliance Israélite Universelle, n. 4, 1935. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5414162x/f6.image>. Acesso em: 30 abr. 2023.

LEVINAS, Emmanuel. La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande. **Cités**, n. 25, p. 126-137, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-126.htm>. Acesso em: 5 abr. 2023.

LEVINAS, Emmanuel. Liberté et Commandement. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 3, p. 264-272, 1953. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40899703>. Acesso em: 12 mai. 2022.

LEVINAS, Emmanuel. **Nouvelles lectures talmudiques**. Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

LEVINAS, Emmanuel. **Œuvres complètes**. Carnets de captivité et autres inédits. Éd. Rodolphe Calin, Catherine Chalier. Paris: Grasset, 2009. Tome 1.

LEVINAS, Emmanuel. **On Scape**. California: Stanford University Press, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, **Esprit**, v. 3, n. 26, p. 199-208, 1934. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24560431>. Acesso em 14 mar. 2023.

LEVINAS, Emmanuel. Reflections on the Philosophy of Hitlerism. **Critical Inquiry**, v. 17, n. 1, p. 62-71, 1990. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1343726>. Acesso em: 8 ago. 2022.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini**. Paris: Martinus Nijhoff (Le Livre de Poche), 2021b.

MARION, Jean-Luc. Le tiers ou la relève du duel. **Archivio di Filosofia**, LXXIV, n. 1-3, 2006. Disponível em: <https://www.torrossa.com/en/resources/an/2210340>. Acesso em: 25 out. 2022.

MOSÈS, Stéphane. **Au-delà de la guerre**. Trois études sur Levinas. Paris-Tel Aviv.: Éditions de l'éclat. 2004.

MOSÈS, Stéphane. Emmanuel. Levinas lecteur de Derrida. **Cités**, n. 25, p. 77-85, 2006b. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/cite.025.0077>. Acesso em: 20 jul. 2022.

PLATÃO. **A República**. 9ª ed., Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

REY, Jean-Francois. Le maître absolu: Hegel et Hobbes dans la pensée d'Emmanuel Levinas. **Revue internationale de philosophie**, v. 235, n. 1, p. 75-89, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-internationale-de-philosophie-2006-1-page-75.htm>. Acesso em: 14 dez. 2022.

RICOEUR, Paul. **Autrement**: Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Lévinas. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

RICOEUR, Paul. **Soi-même comme un autre**. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

RODRIGUES, Tiago. De Outro Modo Que Ser: algumas observações quanto à tradução portuguesa de Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. **Intuitio**, v. 11, n. 1, p. 86-104, 2018. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/25585>. Acesso em: 2 abr. 2023.

ROLLAND, Jacques. Pas de conseils pour le tyran. Levinas et la question politique (All is not well). **Revue Philosophique de Louvain**, n. 1-2, p. 32-64, 2002. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_2002\\_num\\_100\\_1\\_7408](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2002_num_100_1_7408). Acesso em: 23 mai. 2022.

ROLLAND, Jacques. Un Chemin de Pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être, **Rue Descartes**, n. 19, p. 39-54, 1998. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40978488>. Acesso em: 10 mai. 2022.

ROSENZWEIG, Franz. **La estrella de la Redención**. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 1997.

SEBBAH, François-David. **A ética do sobrevivente**. Levinas, uma filosofia da derrocada. Passo Fundo: Conhecer, 2021.

SEBBAH, François-David. C'est la guerre, **Cités**, n. 25, p. 41-54, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-41.htm>. Acesso em: 9 mai. 2022.

SEBBAH, François-David. La débâcle ou le réel sous réduction. La “scène d’Alençon”. **Cahiers de philosophie de l’université de Caen**, 49, p. 181-196, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cpuc/852>. Acesso em: 04 out. 2022.

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

VANNI, Michel. Le souffle coupé. Répondre d'autrui sous la menace de l'il y a. **Les Études Philosophiques**, n. 78, p. 367-382, 2006. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2006-3-page-367.htm>. Acesso em: 15 mar. 2023.

WOLF, Ernst. **De l'éthique à la justice**. Langage et politique dans la philosophie de Lévinas, The Netherlands: Springer, 2007.