

DA DESCONSTRUÇÃO DO LOGOS À VIA CURTA DO SABER OUTRAMENTE

*Nelio Vieira de Melo**

Resumo

A concepção de alteridade de Emmanuel Lévinas emergiu em situações de adesões e contrastes em relação aos discursos que se foram formando dentro do movimento fenomenológico. Hegel, Husserl e Heidegger são referências obras levinasianas, seja como seguidor, seja como modo de desconstruir concepções já consagradas pela filosofia. O pensamento de Lévinas se firma em contrastes com o pensamento ocidental, consigo mesmo e com outros pensadores da alteridade. Lévinas concebe a filosofia sem admitir variações ecléticas ou aplicações sistêmicas fundadas no Logos. A trilha adotada por ele é a do *autrement que savoir* (outro modo de saber), que chamamos aqui de *via curta*, ou seja, o itinerário que começa necessariamente na desconstrução do fundamento metafísico e das proposições de natureza racional, empírica ou consequencial. Em Lévinas, o pensamento não tem fundamento e causalidade. O pensamento é relação direta, imediata, face a face, entre o Eu e o Outro. Este outro modo de saber não é senão a busca e revelação do sentido que se dá na relação direta. A ética ocupa, desse modo, a centralidade do saber e se traduz em responsabilidade absoluta.

Palavra-chave: Alteridade. Ética. Saber outramente.

Astratto

La concezione dell'alterità di Emmanuel Lévinas emerge in situazioni e contrasti in rapporto ai discorsi del movimento fenomenológico. Husserl e Heidegger sono più percepiti nei riferimenti delle prime opere di Lévi-

* Doutor em Filosofia pela Università Pontificia Salesiana. Professor na Universidade Federal de Pernambuco, Centro Acadêmico do Agreste-Caruaru (UFPE – CAA). *E-mail:* neliomelo@gmail.com

nas. Hegel viene messo in discussione attraverso della comprensione della scienza ed altre posizioni filosofiche. Il pensiero di Lévinas se organizza in contrasto con il pensiero occidentale, con se stesso e con gli altri pensatori dell'alterità. Levinas concepisce la filosofia senza ammettere variazioni eclettiche basate sul Logos sistemico. Il sentiero adottato da lui è quello del *Autrement que savoir*, concepito qui come la *via corta*, cioè, il sentiero in cui inizia la decostruzione del fondamento metafisico e delle propositazioni di natura razionale, empirica ou consequenziale. Nel pensiero di Lévinas non c'è fondamento e causalità. Il pensiero è relazione immediata, senza mediazione, un faccia a faccia, tra l'Io e l'Altro. L'Altro modo di sapere non è che la ricerca della rivelazione del significato venuto nella relazione diretta, L'etica occupa così la centralità del sapere e si traduce in assoluta responsabilità.

Parole chiave: Alterità. Ética. Sapere altrimenti.

1 – A filosofia posta em questão

A filosofia ocidental foi frequentemente uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser.

Esta primazia do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora. Nada a receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. [...] Conhecer ontologicamente é confrontar o ente oposto àquilo que ele não é, um ente estranho, mas aquilo que o trai de qualquer maneira, se entrega, se doa ao horizonte onde ele se perde e aparece, dá origem, se torna conceito. Conhecer equivale a capturar o ser a partir do nada ou reduzi-lo ao nada, removendo-lhe a alteridade [...] (LÉVINAS, 1971, p. 33-34).

O ser não se origina do conhecimento. Este não-originado-do-conhecimento tem outro sentido que a ontologia supôs. Juntos, ser e conhecimento significariam a proximidade do outro e uma modalidade

da minha responsabilidade pelo outro, da resposta que antecede a toda questão do Dizer antes do Dito (LÉVINAS, 1974, p. 47).

Nas idas e vindas dos feitos da razão ocidental, tudo se encontra em um movimento ora de ascendência, ora de descendência da identidade do sujeito como o centro do universo. O humano concebeu a si mesmo, o outro, o mundo e as coisas, e transformou seu pensamento em fundamento, em *Logos*. Por ele e para ele, tudo foi feito. Sem ele, não seria possível a episteme, a ética, a lógica, a metafísica, a física, a história, a estética, a política e tudo que a sociedade humana é capaz de conceber no âmbito da razão. O universo humano ganhou o *status* de uma organização identitária cuja centralidade era o *Logos*, e a razão era o único modo de acedê-lo. Tal acesso dava-se por meio da lógica e dos métodos, vias que a razão estabeleceu para conhecê-lo. *Logos* e razão podiam encontrar-se no conhecimento verdadeiro. Assim foi na filosofia antiga e moderna, sem desmerecer as particularidades das concepções de *Logos* e do Cogito (Eu) que cada uma elaborou.

A base inicial da desconstrução de Lévinas é a relação tradicional da filosofia e das ciências, que estabelecem o itinerário do conhecimento verdadeiro: relação entre o sujeito e o objeto. É por aí que a filosofia ocidental começa e avança, desde o despertar do espírito científico grego até os nossos dias. Conhecer a verdade significa trilhar pelas veredas do fundamento do ser, que teve no *Logos* o seu absoluto repouso. O alcance do sentido de todas as coisas até pode ser atingido pela investigação causal, lógica e empírica. Os limites da razão? Sim, eles existem, mas foram traçadas regras e leis que, em se obedecendo, diminuem os riscos do erro ou da falsidade. A verdade é uma realidade que só a razão é capaz de totalizar. As teorias mais evidentes sobre essas questões estão nos pensadores clássicos Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Locke, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Russell, Quine, entre tantos outros.

A relação tradicional do conhecimento criou um elo inseparável entre o *Logos* e o Eu, de modo tal que os dois tornaram-se realidades de grandeza metafísica. O *Logos* é princípio e fundamento de tudo. O Eu é a possibilidade irrefutável de apreensão de si mesmo e da verdade. Não é à toa que houve quem entendesse essas duas realidades como mônadas separadas, até possivelmente unidas de maneira hipostática. A Metafísica e a Teoria do Conhecimento mantiveram o fio condutor da Totalidade nessas realidades

que a mente humana foi capaz de conceber. *Logos* e Eu foram criações imensamente articuladas em obras de grande valor para a sabedoria ocidental. Contudo, Lévinas tem razão, pois essas criações humanas deixaram as marcas contraditórias da ordem destrutiva que se difundiu a partir da Europa como centro para todos os cantos da terra.

O caminho feito por Lévinas foi inverso ao que a metafísica antiga e moderna fez. Era necessário despojar o Eu do seu poder absoluto e dar ao *Logos status* próprio. A relação sujeito e objeto dá lugar à relação que antecede a metafísica, a ontologia e todos os projetos racionais, técnicos e científicos: a relação Eu e o Outro (LÉVINAS, 1971, p. 30).

A afirmação de uma nova relação não quer dizer que ela constitua o novo fundamento e que daí emergja um novo Logos. Pelo contrário, tal relação existe sem que o Eu comande sozinho; a exterioridade exerce uma força orbital, que é responsável pela implicação do Eu. O pensamento não se processa senão no contexto de uma relação primeira entre a exterioridade do Outro e o Eu. A relação deixa de ser gnosiológica para ser relação de alteridade. Isso muda radicalmente o que se entende por saber ou conhecimento e suas infinitas possibilidades.

Com efeito,

A relação teórica não é por acaso o esquema preferido da relação metafísica. O conhecimento ou a teoria, antes de tudo, significa uma relação entre o ser que conhece e o que se deixa conhecer que se manifesta sem visar e desrespeitar sua alteridade... De certo modo, o desejo metafísico seria teoria. Porém, a teoria significa também inteligência – logos de ser – isto é, um modo de abordar o ser conhecido mais do que denunciar o desaparecimento do ser conhecedor (LÉVINAS, 1971, p. 32).

Em meio aos argumentos da desconstrução da relação gnosiológica, Lévinas faz um retorno à relação que ele chama de relação metafísica. A relação de alteridade é anterior a qualquer afirmação negativa ou positiva sobre o ser. O eixo da questão não estaria no ser ou não ser e, portanto, nas formas de representação identitárias que tudo transformou no idêntico, adequado e reduzido ao conceito. A relação de alteridade se afirma como anterior às teorias da representação do ser, como crítica ao dogmatismo e à ontologia. Lévinas define essa relação como metafísica (LÉVINAS, 1971, p. 32-33).

2 – A questão do sujeito

A filosofia da alteridade foi se definindo ao longo do itinerário que vai da fenomenologia e ontologia à filosofia da alteridade ética. Lévinas inicia suas reflexões na base da teoria da intuição de Edmund Husserl, seguido de uma notável adesão à ontologia de Martin Heidegger. As obras iniciais atestam bem tal seguimento (*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930; *De l'évasion*, 1936), bem como a passagem para o que já se caracteriza como uma desconstrução filosófica e a afirmação da filosofia da alteridade ética (*Le temps et l'autre*, 1947; *Des l'existence à l'existent*, 1947). A partir da obra *Em descobrindo l'existência com Husserl e Heidegger* (1949), Lévinas faz uma trilha diferente como crítico da fenomenologia e da ontologia, focando sua atenção na ética da alteridade como referencial do seu projeto. As obras *Totalité et infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e últimos escritos dão o rumo da desconstrução de Lévinas. Por ele mesmo, a desconstrução da relação gnosiológica passa pela inversão do sujeito ou pela substituição do Eu pelo Outro. A alteridade apresenta-se ao sujeito desestruturando a ordem do comando antes concebida a partir do pré-dado que a consciência do sujeito aprendeu como fundamento condutor do pensamento puro. Quase sempre a filosofia ocidental parte daí, criando um fundamento, uma estrutura subjetiva que o comporta e um método que indique como se chega ao destino do pensamento verdadeiro.

O sujeito da filosofia é mais do que um meio ou uma totalidade de sabedorias compactadas. Ele é um ser imediatamente presente ante si mesmo, as coisas, o mundo e os outros. Lévinas o concebe como alguém que só se entende como presente no mundo e separado dele, inadequado e sem fundamento em si mesmo, absolutamente transcendente (MELO, 2003, p. 45). O sujeito é um existente em ato: sentindo, ouvindo, mirando, saboreando. O pensamento não pensa a si sem a exterioridade do mundo, das coisas e dos Outros. A transcendência do sujeito não é etérea e sua separação não a torna um ser fora da concretude da carne humana e de todos os apelos da exterioridade do Outro. A concepção de sujeito que emerge da filosofia da alteridade muda a órbita e a ordem da elaboração do pensamento. Essa questão torna-se determinante nas últimas obras de Lévinas. A alteridade tornou-se a obsessão primeira no seu pensamento. Apresentaremos, a seguir, alguns apontamentos que julgamos importantes sobre a desconstrução da

ideia de subjetividade a partir da temática da *substituição*, presente no quarto capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974).

Lévinas inicia sua exposição sobre a substituição com a inversão do *princípio* pela *anarquia*, atravessando o *Logos* que se tornou *arché*, problema tão antigo quanto a sistematização do pensamento ocidental. A subjetividade, na relação de alteridade, entra em choque consigo mesma, por ter que abandonar o posto de comando da tematização do ser e desenvolver o poder sintetizante. A subjetividade sai da posição do *eu sou e isto é o que é* ou *eu não sou e isto não é*. Cai o poder do Mesmo e da identidade. Desmorona o esquematismo que encerra o ser em um *tema*. Na simplicidade da relação de alteridade, é o movimento do *querigma* (κήρυγμα) do Outro que fala como se estivesse na margem oposta do rio que o separa do Mesmo. Voz, rosto, expressões sensíveis e características próprias do Outro manifestam-se no Mesmo sem permissão para a apreensão arquetípica tradicional englobadora no *tema*. A *arché* (ἀρχή) deixa de ser base e coluna do discurso, princípio de um *Dito* identificador. A *arché* dá lugar ao que a consciência de ser como outro é para si mesma e ante a exterioridade, à *anarquia* (ἀναρχος). Embora o significado etimológico da palavra indique a ausência de chefe e direcione para a questão política, Lévinas dá o sentido que a alteridade tem para a consciência do sujeito: aquela que imerge na esfera da subjetividade como irreduzível, desinstalando e provocando a busca do seu sentido para além dos arquétipos já cristalizados no *Dito*. Na anarquia levinasiana, há um movimento de retorno ao modo de ser de uma consciência pré-reflexiva, ou seja, da relação de proximidade *anacronicamente* anterior a todo e qualquer modo de entendimento ou elaboração racional. Esse modo de ser do sujeito não lhe dá senão uma responsabilidade que não se justifica em nada que seja previamente dado (LÉVINAS, 1974, p. 156-162).

O estado de consciência injustificável conduz a um modo de ser do sujeito para-além, ou antes, do ser tematizado, ou para-além, ou abaixo, do ser que ele tematiza. O Outro, o irremissível não-tematizável e irreduzível, põe o Eu em si mesmo em estado de *recorrência*, ou seja, em movimento sem retorno a si mesmo. Lévinas configura a irremissibilidade como estado doentio de obsessão neurótica. Nisso há um fundo de negatividade, é inegável. Entretanto, a inversão do processo que tradicionalmente remetia ao conhecimento essencial do ser se desestabiliza com a passagem da alteridade. A *recorrência à ipseidade* é um movimento de passividade e de

atividade que não chega a ter a sua completude, é o reenvio para um tempo já morto ou ao entretempo que separa a inspiração e a expiração, a diástole e a sístole do coração batendo secretamente. Tal recorrência a si é o sujeito na sua própria pele, sua própria morada, sua encarnação, é a temporalidade e a espacialidade da inspiração da alma (LÉVINAS, 1974, p. 162-173). O sujeito, desse modo compreendido, é *refém* da sua própria condição humana, perseguido pela sua exterioridade. A subjetividade, como o Outro no Mesmo, é a responsabilidade do ser-em-questão, a passividade do Eu em si, acusado e implicado para além e abaixo do ser, sem identidade e representação que permita caber em si à *altura* (auteur) da significação (LÉVINAS, 1974, p. 178 -179). Assim,

Estamos fora do alcance do representável: a si mesma, a responsabilidade não se re-presenta, apenas se *a-presenta* enquanto cisão de uma identidade que não se completa em sua idéia. No mundo que as clarezas abandonaram, sobram vestígios de outro tempo, outro espaço, do Outro; é pelo outro que a responsabilidade é *capaz de viver*, já que não é capaz de dar as respostas a si mesma, desenraizou-se de sua arché ao desidentificar-se de sua idéia; capaz apenas de sofrer a anarquia extrema dos traços, dos vestígios de uma presença ausente, de um outro tempo que ainda permanece no seu tempo ou que ao seu tempo reenvia ou ainda não chegou: desarticulação da idéia de certeza, sobrevivência no inusitado da diferença real (SOUZA, 2001, p. 394-395).

O estatuto da relação Outro-Eu de Lévinas torna-se um estatuto por excelência da responsabilidade do Um-pelo-outro, completa passividade. Esse é o quadro que *Autrement qu'être* apresenta: a responsabilidade é uma obsessão do Eu pelo Outro, uma perseguição, liberdade investida, responsabilidade de refém. A subjetividade não seria um para-si limitado pela essência e pelo ser; é o modo de ser por-todos, é um *ter-o-outro-na-sua-pele* (*comme avoir-l'autre-dans-as-peau*. LÉVINAS, 1974, p. 181). A significação da responsabilidade pelo outro não é, para Lévinas, um acidente, ou algo que procede de um compromisso, fruto da vontade ou da liberdade. Ela encontra-se fora dessa esfera, em um plano anterior, do lado de cá, isto é, na relação originária entre o Eu e o Outro, na qual o Eu é um hospedeiro originário do outro. A condição de *refém* (*otage*) é, portanto, outro modo de

entender o estatuto da alteridade, no qual o sujeito é implicado na *pré-história do Eu posto pelo Si*, mais antigo que o Ego, além do egocentrismo e do altruísmo. A responsabilidade pelo outro é a religiosidade originária do si (LÉVINAS, 1974, p. 184-185).

Destacamos dois aspectos que se sobressaem no delineamento da substituição de *Autrement qu'être: a culpabilidade e a perseguição*. A passividade do Eu na relação com o Outro não é um aniquilamento do sujeito pelo outro, mas um padecimento paciente, como se alguém sofresse por algo ou por outro sem uma finalidade qualquer¹. Antes de tudo, essa é uma experiência superior à que é concebida como sofrimento da experiência sensível:

A passividade do sofrimento é mais profundamente passiva que a receptividade dos nossos sentidos que já são atividade de acolhimento e que se faz percepção imediata. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade, mais passiva que a receptividade; ela é provação mais passiva que a experiência. É precisamente um mal. Não é verdade afirmar que é pela passividade que se descreve o mal, é pelo mal que se entende o sofrimento. Sofrer é um sofrimento por (LÉVINAS, 1991, p. 101).

¹ A propósito da temática da passividade, Tadao Hisashige escreve uma interessante contribuição intitulada *Pour une éthique pathique*, em Greisch, j. e; Rolland, j. (1993, p. 193 - 205). Seu ponto de partida é a consciência de culpabilidade, expressão que Lévinas nunca utiliza. O sentido do sofrimento do sujeito pelo outro é o *pathos* enquanto *pathique*, isto é, enquanto o sofrimento do outro pelo eu como passividade. Tal sofrimento não é verificável, mas provável. O que torna possível tal probabilidade é concebido como consciência conjectural, que diz respeito unicamente ao que se passa atualmente na interioridade ausente do outro. Segundo esse autor, a imaginação conjectural faz um papel de intermediária entre o eu-agente e o outro-vítima, presente e ausente. Essa visão pretende aproximar a noção levinasiana da passividade do eu diante do outro à noção budista do *karman*, na qual o aspecto da subjetividade em ato é, também, vulnerabilidade. Nela, a passividade desse ato não se limita ao outro-vítima e repercute sobre o terceiro; a repercussão do ato e a vulnerabilidade pressupõem a acumulação do ato. Segundo Lévinas, o Eu, enquanto sofredor do Outro, é um agente-paciente, mas a noção de culpabilidade não se identificaria particularmente com essa consciência de culpabilidade que se acumula. A vulnerabilidade do sujeito não passa pela ação acumulativa, pois a consciência de ser outro, de padecer do outro não é propriamente um resultado de um ato cognoscitivo, é um ato originário que, quando se faz presente, é já ausência, impossível de ser assumida, apreendida e sintetizada. A sua totalidade e unicidade reside no fato mesmo de ser inapreensível (MELO, 2003, p. 215).

A *culpabilidade* e a *perseguição* são elementos constitutivos para o entendimento da substituição do Eu pelo Outro, desse modo de ser da consciência que, apesar de sofrer uma verdadeira violência, vê-se na condição de não poder responder senão a convocação do Outro, *eis-me aqui*. A substituição é uma experiência radical, na qual a violência é acusação e perseguição permanente do Eu pelo Outro. O peso desse significado não tem um caráter negativo. A conflitualidade é intrínseca à relação assimétrica. A substituição é uma ação infinda entre o Eu e o Outro, entre o Eu e a Obra, entre o Eu e o Texto, em um jogo que implica sempre uma resposta de quem está sendo implicado, uma abertura em forma de ação, de acolhida incondicional de um pensamento que vem da outra margem da própria existência. A lógica é a da acusação de si mesmo, do eu penso, como uma perseguição, como um questionamento permanente do Outro ao Mesmo. Nesse bojo, a afecção e a afeição coexistem².

A responsabilidade pelo Outro é uma afecção e uma afeição, algo que só se dá na condição humana, como se apresenta, na sua imediação, do sujeito que não pode negar aquilo que o faz ser como é, sensibilidade e corporalidade como abrigo do Bem. Em tal condição, não há um limite de acolhida e de solidariedade do Eu em relação ao Outro. A possibilidade de colocar-se no lugar do Outro, de ser por Outro, constitui a liberdade que, aliada ao Bem, situa-se *para além e fora* de toda *essência*. Segundo Lévinas,

O Eu não é um ente “capaz” de expiar pelos outros: a expiação original – involuntária – porque é anterior à iniciativa da vontade (anterior à origem), como se a unidade e a unicidade do Eu já estivessem assumindo a gravidade do outro. Neste sentido o Eu é bondade ou sob a condição de total abandono de *si*, de tudo *por si*, até a substituição. Já afirmamos que a bondade é o único atributo que não é introduzido na multiplicidade do Um que é o sujeito, porque seja distinto do Um. Se se apresentasse ao Um, ela não seria bondade. A bondade me reveste na minha obediência ao Bem oculto (LÉVINAS, 1974, p. 187).

² A noção de culpabilidade tem uma relação grande com o imaginário literário de Dostoiévski em *Os irmãos Karamazov*. A culpabilidade do parricídio não toca somente a Mitja. O velho Fêdor Pavlovic Karamazov importunava a cada um dos membros da família. Na verdade, todos desejavam matá-lo. Mitja é o imputado, acusado e julgado, mas, na sua acusação e julgamento, faz-se acusação e julgamento de todos.

Na compreensão de subjetividade como substituição do Eu pelo Outro, Lévinas ainda aborda a *comunicação* e a *liberdade*. Não separamos uma questão da outra. Ambas são postas na anterioridade da relação imediata entre o Eu e o Outro. Elas são pré-originárias, linguagem e significação que precedem a autoafecção da certeza que sempre se busca para justificar a comunicação. Contrário à ideia de que a comunicação é uma iniciativa de um sujeito livre limitado por um contrato impeditivo da guerra, Lévinas propõe o diálogo da comunicação fora dos contratos que estabelecem uma verdade que define como e quando cada pessoa fala e age. A comunicação é o próprio evento da substituição do Eu pelo Outro e não comporta a simples identificação com um fundamento predefinido. O diálogo é manifestação que comporta a incerteza, a involuntariedade e a espontaneidade. Nele não há lugar para a tematização, para a razoabilidade da ética tradicional e para os ditames da lógica positiva da comunicação (LÉVINAS, 1974, p. 189-191).

A liberdade, como a comunicação, não se funda a si mesma, mas é investida. O saber não é condição para a liberdade, a tematização não pode fundar a liberdade. Se assim fosse, sua origem seria a consciência moral, na qual o Outro se faz presente como próximo e o movimento da tematização inverte-se. Essa inversão não se dá a conhecer como tema para o próximo, mas se submete a uma exigência, a uma resposta. O saber não pode ser via de justificação da liberdade, porque ela supõe o Eu posto em questão pela presença do próximo; supõe a passividade do sujeito, o passo atrás, no qual não tem sentido falar de conhecimento ou de ignorância, porque a transcendência por excelência não seria, como se pretenderia, uma *noesis* correlativa a um *noema*. A investidura da liberdade é discurso, é comunicação, é inteligibilidade e exercício da busca da verdade inessencial. A responsabilidade pelo Outro que elege o Eu é anterior a toda e qualquer escolha. Isso significa que a liberdade não antecede a eleição. O Bem escolhe o Eu primeiro e o faz responsável, investindo-o como sujeito livre: a bondade do Bem elege-me antes mesmo que eu acolha a sua eleição (NELIO, 2003, p. 232; LÉVINAS, 1974, p. 195).

3 – A ética como via curta do saber outramente

Para discorrer sobre o modo como a *via curta* se delineia no pensamento de Lévinas, tomaremos um escrito bem anterior a *Autrement qu'être ou au-*

delà de l'essence, intitulado *Énigme et phénomène*, publicado inicialmente no periódico *Esprit* (fascículo de junho, 1965 e, posteriormente, na coletânea com o título *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1994). Obviamente, esse escrito posiciona-se como uma desconstrução da fenomenologia husserliana e da ontologia heideggeriana. A argumentação serve para que se entenda como o itinerário filosófico do *autrement que savoir* se revela como a *via curta*.

Há na Filosofia muitas certezas e discursos “razoáveis”, e este é o lugar comum da academia. No contexto das ciências humanas e das demais ciências preocupadas com as verdades e buscas de soluções para problemas que a pessoa humana ainda não desvendou em si e no seu entorno, os discursos são predominantemente ordenados, ou seja, vão do fenômeno da aparição do ser e dos entes à sincronia discursiva e conceitual. Conhecimento vira coincidência e correlação entre a aparição e a possibilidade de identificação nominativa, verbal e conceitual. A Filosofia é um discurso ordenado no presente, é compreensão do ser. Ontologia e fenomenologia situam-se e se inserem na ordem do *Logos*. O pensamento humano, em geral, segue a ordem do conhecimento dos conceitos e opera com noções de distinção entre a presença e a ausência do ser. A ideia ou o conceito são tal qual nós, que recolhemos em nós um devir e uma presença, como se fosse possível representar a manifestação, a passagem imediata do ser. A ideia sobre o ser ou a correlação entre o ser e a sua redução teórica, representada no conceito, são reduções que elevam o grau de impossibilidade de levar o ser a sério (LÉVINAS, 1994, p. 203).

Lévinas propõe a *desorganização* do discurso razoável (*dérangement*) para uma ordem fora do *Logos*, ou seja, em um movimento que não presuponha alguma ordem estável em conflito ou de acordo com uma ordem dada, um movimento que já traz consigo a própria significação. A *desorganização* perturba a ordem sem que haja um absoluto obscurecimento. Tudo se passa em um movimento da proximidade imediata da expressão imemorial e irrepresentável do Outro, que se mostra sem deixar-se apreender. Neste modo da proximidade do Outro manifestar-se ao Eu, há uma busca do reconhecimento, mantendo sua incógnita e a sua cumplicidade. Aí reside o *enigma* da alteridade. Tal *enigma* não é um equívoco no qual duas significações têm a mesma chance e clareza. Nele os sentidos exorbitantes excluem-se na sua aparição: mal o Outro se aproxima, deixando seu rastro,

parte por um caminho sem atalho. Ele manifesta-se, insinua o sentido e se retira, em um só instante (LÉVINAS, 1994, p. 208-209). Lévinas explicita essa perturbação do enigma do seguinte modo:

A ordem da alteridade desorganizadora não pode se reduzir à diferença acusativa do olhar que compara e, com isso, sincroniza o Mesmo e o Outro. *A alteridade é como um distanciamento e um passado* que memória alguma pode ressuscitar para o presente. No entanto, a desorganização só se realiza em uma intervenção! É necessário, então, que um estrangeiro venha e sua vinda é certa, mas saiu antes de vir, absoluto em sua manifestação. “Ao mesmo tempo” não é suficiente para causar a ruptura da ordem. Para que o desenraizamento da ordem não seja uma participação *ipso facto* na ordem, é necessário que tal desenraizamento, que esta abstração – por um supremo anacronismo – preceda sua entrada na ordem e que o passado do Outro nunca esteve presente (LÉVINAS, 1994, p. 210-211).

O *enigma* da alteridade é bem mais do que uma manifestação do fenômeno do ser do modo que a fenomenologia e a ontologia compreendem. Ele é um *vestígio* deixado pela passagem do Outro, *transcendência*, ser que, ao se mostrar, já se esconde, deixando os rastros do Dizer que nunca se reduzirá a um Dito. Lévinas eleva a alteridade ao plano da *Eleidade*³, ou seja, à própria transcendência que vem e se põe entre o Mesmo e o Outro, sem que seja mediação que comunica ou torna inteligível o diálogo, a compreensão sem a compressão, o entendimento do sentido sem o aprisionamento na ordem sintética do Dito. O Outro estabelece um movimento desordenador e despotencializador do Mesmo, cria uma nova ordem des-totalizada e abre

³ *lleité* é traduzida por pesquisadores de Lévinas no Brasil pela palavra *Eleidade*. Em *Au-trement qu'être*, Lévinas explica que o seu neologismo, criado a partir da raiz latina do pronome pessoal Il/Ille, a 3ª pessoa do singular - ele - é um modo de entender a relação Eu-Outro sem produzir um resultado ou uma representação possível. Dessa relação, que é manifestação do Outro que me concerne, não resta senão um rastro que não permanece, como a imagem do rosto que se me manifesta sem deixar-se apreender como totalidade conceitual. A *eleidade* não é senão a transcendência, o vestígio ou a significação, realidade pessoal que não se deixa encastrar nas estruturas da representação (LÉVINAS, 1974, p. 27: ‘É esse desvio a partir do rosto e esse desvio em relação ao desvio no próprio enigma do rosto. É isso que nós chamamos de *eleidade*).

ao Mesmo a possibilidade da chegada da *Eleidade no enigma*. Essa nova ordem é estranha ao conhecimento, porque escapa ao poder do conceito, da verdade ou da ideia pura. Essa nova ordem é a *via curta* da inteligibilidade, é o modo de ser do *enigma*, é *relação ética*. Tal relação é feita de um apelo do Outro ao Mesmo, como uma *afecção* ou *designação (assignation)* para a qual resta ao Mesmo a resposta irrecusável do *eis-me aqui*, pondo-se a seu serviço, na condição de servo, de refém e de cúmplice. Essa relação, que Lévinas chama de *intriga ética*, é *extra-vagante* em todos os sentidos: entende-se o pensamento muito além do que se pensa, como no Desejo, o *desejável* é sempre *infinito* (LÉVINAS, 1994, p. 215). Para Lévinas,

A intriga que solicita o EU, que se põe para-além do conhecimento e desvelamento no Enigma, é ética. A relação com o Infinito não é um conhecimento, mas uma proximidade, vizinhança com o que significa sem se revelar, de passagem, mas não para se dissimular. O Infinito não pode se emprestar ao presente no qual se dá o jogo da clareza e da ocultação. A relação com o Infinito não tem a estrutura de uma correlação intencional. O anacronismo por excelência de um *passado* que jamais será *agora* e proximidade do Infinito pelo sacrifício – eis a morte do Enigma (...). Um Tu se insere entre o Eu e o Ele absoluto. A correlação é rompida (LÉVINAS, 1994, p. 216).

A relação ética como *via curta do saber outramente*⁴ aponta diretamente para a *im-possibilidade* de o humano ser entendido a partir de uma identidade essencial. Tal im-possibilidade é também possibilidade, entendida como *in-condição* humana⁵. Tais possibilidades estão entranhadas no ser da pessoa humana e nos processos relacionais que vão delineando a inteligibilidade e a busca do sentido. Na intimidade da *via curta*, tais *possibilidades* não são

⁴ Os tradutores de Lévinas no Brasil adotam a palavra *outramente* como tradução de *autrement*.

⁵ O prefixo negativo *in* é uma das características da desconstrução da linguagem presente na ética da alteridade de Lévinas. O sentido revela certa ambiguidade, pois aquilo que é posto como uma impossibilidade de uma redução teórica e essencial ganha ares de um entendimento anterior possível, imerso na realidade sensível da relação eu-outro. Entendamos, desse modo, que os prefixos negativos nos apontam para uma realidade do possível e do essencial somente no âmbito da condição humana como tal.

princípios constitutivos da pessoa humana, mas o *modo de ser outramente*, a mais completa *in-essencialidade*, ou aquilo que põe a subjetividade em estado de alerta permanente. A *via curta* da relação ética, do mesmo modo, não se funda em princípios, não tem causas e não apresenta consequências. Na intriga ética, só é possível a experiência imediata, em que tudo se mostra e se recolhe sem uma apreensão sintética. Tal experiência relacional é qual movimento orbital de interação entre pessoas, mundos e coisas. É nesse contexto que emerge os possíveis da pessoa humana, puro *evento (commencement)* do modo de *saber outramente*.

3.1 O corpo, a sensibilidade e a inteligibilidade

As teorias das ciências e da filosofia, em geral, instituem a experiência sensível como a porta de acesso ao mundo inteligível. A sensibilidade é considerada negativamente em relação à razão. Normalmente, o corpo e os sentidos são tidos como enganosos, vulneráveis e não garantem a veracidade do pensamento. A filosofia encarregou-se de estabelecer princípios, metodologias e estratégias para que o conhecimento verdadeiro não se deixasse conduzir pelos limites da corporalidade. O dualismo da relação sentido-razão ainda é tido como necessário para a busca da significação na maioria das teorias do conhecimento.

Ao estabelecer a *via curta* do *autrement que savoir*, Lévinas não faz um corte epistemológico ao modo da revolução científica copernicana, mas perturba a ordem orbital egológica da filosofia moderna, a ordem do Cogito, na qual o corpo e o que abarca a sensibilidade, tudo vai se transformando em, no máximo, mediação da razão totalizadora e organizadora. Na relação *Eu, Outro e Eleidade*, a subjetividade existe como sendo uma realidade integrada, encarnada: o Eu entende-se a partir da pele, do olfato, dos sabores, da audição, da visão; o ato de entender é imediato ao ato de sentir, e o entendimento não constitui um dado sintético ou antitético, porque aquilo que chegou a apreender da passagem do sentido (*Eleidade*) não lhe dá o poder de transformar a alteridade em uma realidade eidética. A *via curta* da relação ética levinasiana dá à corporalidade e à sensibilidade o lugar da significação imediata a partir do um-para-outro:

Não reduzida, a sensibilidade é dualidade do sentente e do sentido, separação – ao mesmo tempo união – no tempo, defasagem do instante e ainda retenção da fase separada. Reduzida, a sensibilidade é animada, significação do um-para-outro, dualidade sem semelhança do corpo e da alma, do corpo se invertendo pelo outro para a animação, outra diacronia diversa da representação (LÉVINAS, 1974, p. 116).

Na complexidade da relação, a vulnerabilidade é expressão que comunica a imediata significação, como na exposição nua do rosto. O sentir e a percepção, o olhar, a escuta, a voz e o paladar estão juntos e não agem isoladamente da busca do sentido e da significação. Tudo se dá em um lapso de tempo, como em um piscar de olhos. Face a face, o Eu e o Outro encontram-se inevitavelmente. No evento da relação face a face, relação que precede toda e qualquer possibilidade de elaboração teórica, Lévinas propõe que se entenda a corporalidade e a sensibilidade para além da mediação. Nessa relação, o corpo, os sentidos e a razão se encontram em uma só realidade pessoal. O Rosto é tomado como uma realidade que congrega em si todos os sentidos. O encontro inter-humano é feito de relações face a face, diretas, fraternas ou não, de encontro de rostos. É nesse encontro que se dá a emergência da subjetividade e da significação. O Rosto do Outro e dos Outros apela, convoca e solicita, revelando, na imediatidade e na vulnerabilidade dos sentidos, aquilo que tem de revelar. O rosto é, ao mesmo tempo, sensibilidade e pele-enrugada-que-me-contém, exposição e expressão, corpo e *ipseidade*, corporalidade e transcendência. A relação com a alteridade não tem nada de conceitual, de espacial, ou temporal. Ela é manifestação, é visitação, pura exterioridade. A *Eleidade* manifestada na relação face a face dá-se na exposição ou nudez mais nua de toda nudez. O rosto expõe-se na mais completa vulnerabilidade. Contudo, ameaçado e vulnerável à violência, traz consigo o interdito de matar e o imperativo da responsabilidade. É aí, nesse bojo da relação face a face, que está a significação, a linguagem e a temporalidade. Aí se encontram a horizontalidade e a verticalidade da transcendência (MELO, 2003, p. 88).

Sensibilidade e inteligibilidade, portanto, não se separam no eixo da relação ética levinasiana, nem tampouco são mediações ou instrumentos da razão. A corporalidade é o outro modo de ser do saber que não é só expressão e manifestação; é significação e transcendência. É na relação ética que

a significação vem e vai e que o vestígio do Dizer, deixado na passagem, solicita a fidelidade do Dito como testemunho do Mesmo. Por isso, a responsabilidade torna-se o imperativo da subjetividade: manter a significação do Dizer no segredo e o Dito como um testemunho do infinito.

3.2 A inspiração e o testemunho

Não tentar jamais tornar a escrita invencível: exposta a todo vento redutor do comentário, completamente tomada e retida, ou rejeitada (BLANCHOT, 1980, p. 76).

O *outrément que savoir (saber outramente)* é, antes de tudo, uma sabedoria exigente, é *inspiração* originária do vestígio deixado na passagem do *Infinito do Outro* que se apresentou e logo se recolheu além da visitação do *a-Deus*⁶. Lévinas concebe a possibilidade do *saber outramente* como a ação da abelha que busca incansável e pacientemente o néctar, de flor em flor, orientando-se pelo sinal do infinito, o bem da colmeia ou o bem do infinitamente próximo (BANON, 1987, p. 252). Tal possibilidade do entendimento humano no interior da *via curta* do *outrément que savoir* não faz parte do jogo do *Logos*. Pelo contrário, põe o humano na trilha da inapreensibilidade do Deus das tradições do Povo do Livro⁷.

⁶ Quando Lévinas debruça-se sobre o filosofar além da essência, fica claro que ele põe-se à margem da fenomenologia e da ontologia. O *a-Deus* é o que o vestígio deixa na passagem da alteridade, aquilo que o intelecto humano é capaz de pensar sem poder comprimir em uma ideia pura. O *a-Deus* é a transcendência do Outro como Totalmente Outro, Dizer anterior ao Dito e im-possibilidade de explicação sem uma traição.

⁷ Sem sombra de dúvida, a obra de Lévinas é uma confissão explícita da passagem da filosofia que pensa *saber outramente* a partir de Jerusalém, ou seja, a partir das sabedorias que as tradições filosóficas ocidentais habituaram-se a pôr à margem de tudo. O Talmud, a Torah e todas as sabedorias de tradições orais antiquíssimas são referências importantes para esse modo de pensar. Chaliier (1993), autora que se aproximou intensamente de Lévinas, expressa assim a adesão da filosofia da alteridade às tradições do Povo do Livro: “A contribuição singular de Lévinas à tradição das leituras bíblicas e talmúdicas é fiel ao judaísmo lituano, contrário aos ‘excessos’ do hassidismo e de toda piedade que se subordina ao ardor do coração. Distanciou-se visivelmente da Cabala, das teosofias e da reabilitação do mito, admitiu sua admiração por Maimonide e manifestou sua desconfiança em relação aos que preferem as imagens aos conceitos” (CHALIER, 1996, p. 28).

É partindo dessa referência antropológica e ética que se entende que Lévinas transmuta o *eu penso* no *eu-estou-aqui-para-Outro*. O abandono do Eu-substância dá lugar ao Eu-responsável muito além da intencionalidade e da síntese. Desse modo, a *inspiração* ou o *Dizer* é a abertura humana mais sincera de acolhida da significação que se manifesta. A *inspiração* é oferta da significação sem reserva, é o Dizer sem correlação noemáica, pura abertura ao humano, abertura ao mistério e ao Infinito do Outro. Lévinas recorre à ideia do infinito de Descartes⁸ para explicitar como a *inspiração* passa a ser

⁸ Embora estejamos usando o viés da *inspiração profética* que Chaliel encontra em Lévinas, julgamos importante esclarecer esse ponto da ideia do Infinito. Ela tem sua fonte nas *Meditações* de Descartes: *Parto da ideia cartesiana do infinito, onde o ideatum desta ideia, isto é, o que esta ideia tem em vista, é infinitamente maior do que o próprio ato de pensar. Existe uma desproporção entre o ato e aquilo a que o ato dá acesso* (LÉVINAS, 1982, p. 86). Em *Totalité et Infini* e nos escritos posteriores, Lévinas recusa-se a admitir a tradicional oposição entre o finito e o infinito. Aquilo a que o rosto dá acesso é o infinito. Em *Éthique et Infini*, a indicação do referencial levinasiano é o *ideatum* desvestido da intencionalidade e das regras gnosiológicas da evidência da verdade. Para Descartes, reside aqui uma das provas da existência de Deus: o pensamento não pode ter produzido algo que o ultrapassa; seria necessário que esse algo tivesse sido posto em nós. Logo, há que admitir um Deus infinito que pôs em nós a ideia de infinito. Não é suficiente estabelecer a proximidade entre a ideia e o *ideatum*, afirma Lévinas. Interessa-lhe o *espanto* da presença do infinito, manifestado no Outro, de modo que não se configure numa contemplação ou em qualquer tentativa que retenha o infinito. A ideia de infinito não é uma reminiscência, ela é uma experiência, é relação com a exterioridade do outro. É interessante perceber que Lévinas chama essa relação de *experiência* privilegiada do infinito para reforçar sua contraposição a Descartes (LÉVINAS, 1971, p. 213 - 215). A ideia de infinito é experiência relacional, é manifestação por excelência da resistência absoluta, cujo lema fundamental é *tu não matarás*. O rosto do outro, ao apresentar-se miseravelmente nu, mostra, também, completa resistência aos meus poderes que podem fazer sucumbir as suas forças; o outro investe contra os meus poderes e me faz o seu *refém*. O outro estabelece comigo uma relação na qual desfaz o imperialismo do Mesmo. Daí por que a ideia de infinito inscrita no rosto do outro não tem caráter de uma abstração de alguma coisa que se oferece como dado. Lévinas associa a ideia do infinito a uma *medida: pensar além do que é pensado*. A ética da Alteridade é instaurada a partir da medida da infinitude do infinito. E o que seria esse pensamento senão o Desejo? A *medida* é o infinito do Desejo. *Um pensamento que pensa além daquilo que ele pensa é Desejo. O Desejo “medida” do Infinito* (LÉVINAS, 1947, p. 174). É o Desejo que garante a instauração do infinito do rosto do outro e garante a sua inapreensibilidade. Na relação com o infinito não existe conhecimento, somente Desejo. O Desejo também não é uma necessidade. Ele nunca será satisfeito, pois não é uma necessidade; nem é uma plenitude perdida à qual se deseja retornar. O Desejo é a sede e a fome; é mais incompleta satisfação; é a falta no ser completamente voltado para

uma estrutura irreduzível de um sentido que já se encontra na interioridade da pessoa (LÉVINAS, 1974, p. 231).

A *inspiração* é também convocação do Mesmo ao *testemunho* responsável pela significação não coincidente e irreduzível da transcendência. O *testemunho* é humildade, é convocação e oração, é fidelidade e obediência profética à ordem do infinito. O *testemunho* não se reduz ao *Dito* correlato ou à dissimulação do Dizer. Testemunhar significa aqui respeito e abertura de quem se põe a serviço da transcendência, de quem se faz solícito a uma *solicitação* que vem da outra margem da própria existência. O profetismo torna-se a referência de Lévinas para explicitar esse modo de ser da acolhida do *enigma* e da solicitude como atitude de quem se põe a serviço da libertação do sentido⁹ (MELO, 2003, p. 138-144).

3.3 A humanização salvadora

A ética da alteridade começa na deposição do *Logos* e termina na potencialização da pessoa humana como redentora de si pelo Outro, entendendo que sem isso não é possível a humanização do mundo e das coisas. É nesse sentido que afirmamos que o estatuto da ética da alteridade tem um caráter *profético e messiânico*. O *profetismo* e o *messianismo* de Lévinas são o seu retorno ao humanismo hebraico das origens que combateu as antigas monarquias identificadas com o poder, a riqueza e a religiosidade. No humanismo messiânico e profético, as referências eram os empobrecidos e miseráveis:

quem nada falta: *O verdadeiro Desejo é aquilo que não se preenche por ser profundo. É bondade. Ele não remete ao mal do voltar atrás - não é nostalgia. Ele é a falta no ser que é completamente e que nada lhe falta* (LÉVINAS, 1947, p. 175).

⁹ Fundamentamos a ideia de libertação do sentido na *hermenêutica da solicitação* nas obras de David Banon (BANON, 1986, 1987). Segundo ele, a atenção dada a um texto, a uma frase, a uma palavra, pode parecer uma atomização literalista, um jogo de palavras, uma fragmentação do sentido. Mas, para além dessa aparência, essa atenção permite descolar o sentido da escrita, desencadear o sentido filosófico elevado pela etimologia, desempoeirando a letra. Um das características mais evidentes da hermenêutica da solicitação é o *primado da significação sobre o significante*. O sentido é encontrado além da letra escrita. A busca do sentido na escrita não a sacraliza, mas tenta auscultá-la, dentro do contexto semântico, libertando-a do imobilismo, do sacralismo, da cristalização, descobrindo nela o ensinamento. Daí a ideia de libertação do sentido significa, sobretudo, assumir a condição do profetismo bíblico como forma mais sincera de quem resgata o sentido do Dizer no Dito, libertando o Dito da tentação de todas as tentações, a de aprisionar a significação.

os órfãos, as viúvas e os estrangeiros¹⁰. A linguagem escrita do profetismo de Israel dá sinais significativos de desconstrução do poder idolátrico. O Outro, os empobrecidos, são postos no centro das preocupações do divino e do humano. No profetismo de Israel, o Outro é a via de acesso ao divino, mas isso não significa dizer que Lévinas conceba o Outro na perspectiva da mediação, pois a alteridade é manifestação e transcendência, visitação e passagem da glória do Infinito. Cuidar dos empobrecidos é o mesmo que viver o verdadeiro culto ao divino. A liberta o utópica do messianismo profético põe a pessoa do outro, o pobre, acima desses três elementos que o poderio monárquico consagrou. A  tica do profetismo é um projeto de resgate do empobrecido: libertar os oprimidos, ou seja, o órfão, a viúva e o estrangeiro. Como seguidor do humanismo profético e messiânico, Lévinas apresenta-se como um filósofo humanista, diferente das múltiplas varia es do humanismo ocidental centrado no para-si; trata-se do “humanismo do outro homem”. Como defensor da singularidade judaica, ele faz do estatuto  tico da alteridade uma proposta de universalidade sem exclusão de nenhum ser humano em sua diferença radical. Cabe à pessoa humana salvar a pessoa. Não haverá interven o divina sem a interven o humana que transforme e recree,   medida das possibilidades. No âmago da significa o do humanismo de Lévinas está o amor de Deus, que se manifesta e se faz justa. Na rela o  tica, o amor   a solidariedade vivida de modo radical. Somente por essa *via curta*   possível que a  tica seja inspira o autêntica de um humanismo que não se esgota no conceito (MELO, 2003, p. 278).

Conclusão

A  tica da alteridade é um projeto em movimento, inacabado e aberto a discussões infinitas. Os que se dedicam a refletir por esse prisma v o deparando-se com essa impossibilidade de tornar a base do discurso de Lévinas um fundamento que consolide teorias e práticas filosóficas. Não há d vida de que a contribui o dele seja valiosa. O fazer filosófico de L -

¹⁰ A referência que utilizamos   do Livro do Profeta **Malaquias, 3:5**: “Eu virei a vocês trazendo juízo. Sem demora vou testemunhar contra os feiticeiros, contra os adúlteros, contra os que juram falsamente e contra aqueles que exploram os trabalhadores em seus salários, que oprimem os ** rf os** e as **viúvas** e privam os **estrangeiros** dos seus direitos, e não têm respeito por mim”, diz o Senhor dos Exércitos” (o grifo é nosso).

vinas é feito de um movimento que passa pela fenomenologia de Husserl, pela ontologia de Heidegger e chega, por fim, a uma metafenomenologia, com características claras de um projeto que põe em questão e desconstrói todas as verdades totalitárias que a filosofia consagrou. Daí o itinerário que o título da nossa reflexão sugere: da desconstrução do *Logos* à *via curta* do *saber outramente*. Lévinas, ao fazer o salto para trás em relação à Husserl e Heidegger, torna-se um crítico da filosofia e porta voz de uma concepção ética que se revela como um modo de ser da *des-construção* ética e hermenêutica. Os argumentos que apresentamos demonstram alguns elementos que podem ajudar a entender como essa *des-construção* se deu. Fizemos um percurso simples, que vai da *des-organização* do sujeito ao outro modo de ser do saber (*saber outramente*).

Adotamos a concepção de *via curta* do *saber outramente*, baseada na própria imediatidade da significação que Lévinas assume ao longo da sua produção filosófica. O *saber outramente* não tem mediação e estruturas que aprisionem, em hipótese e fundamento algum, a significação. Essa imediatidade supõe a relação ética, a relação face a face. Em tal relação, tudo que acontece é evento da transcendência, movimento que conduz a pessoa humana para uma responsabilidade des-medida pela outra pessoa, pela justiça e pela paz.

Pelo que Levinas dá a entender, o *saber outramente* é o modo dele se tornar portador de um humanismo inspirado nas antigas tradições hebraicas. Nem por isso a concepção de ética tem um caráter religioso ou teológico, mesmo fazendo referência ao antigo profetismo de Israel dos textos da torah e da tradição talmúdica.

Com isso, Lévinas torna-se um mestre para os que não pretendem fechar questões e transformar a capacidade de pensar em abstrações universais e em dogmas ainda presentes em nossos ambientes acadêmicos e científicos. No infinito do desejo do pensamento filosófico levinasiano, há uma *inspiração*. Nela, o seu pensamento não se traduz senão em experiências de relações inter-humanas concretas. O itinerário do saber outramente é, portanto, a construção de um humanismo do outro, lá onde o amor de Deus manifesta-se e se faz culto. A alteridade do Rosto, a substituição, a responsabilidade originária, o amor do homem pelo outro homem, não são simples gestos altruístas, mas a solidariedade vivida de modo radical, que pode desembocar na autêntica juventude de uma humanidade que não se esgota no conceito, nas armadilhas da lógica e das ideologias.

Referências

BANON, David. *L'alterité: vivre em semble différents: approches*. Montreal: Bellarmin, 1986.

_____. *La lecture infinie: le voies de l'interpretation midrachique*. Paris: Seuil, 1987.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du desastre*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Lévinas, l'utopie de l'humain*. Paris: Éditions Albin Michel, 1993.

_____. *L'inspiration du philosophe: l'amour de la sagesse et la source prophétique: la pensée et le sacré*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: EDITORA 34, 2008.

HISASHIGE, T. Pour une éthique pathique. In: GREISCH, J. e ROLLAND, J. (Dir.). *Emmanuel Lévinas, l'éthique comme philosophie première – Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, septembre 1986*. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1993. p. 193-205.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : libr. Félix Alcan, 1930.

_____. *Des l'existence à l'existent*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1947.

_____. *Totalité et infini*. Paris: Nijhoff, 1961.

_____. *Totalité infini: essai sur l'exteriorité*. Paris: Nijhoff, 1971.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff, 1974.

_____. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Fayard/Radio Culture France, 1982.

_____. *Entre nous: essai sur le penser-a-l'autre*. Paris: Éd. Grasset & Fasquelle, 1991. (Edição em Le Livre de Poche).

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 5. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

TOZER, Aiden Wilson. Bíblia com anotações. Tradução do original *The A. W. Tozer Bible* de Degmar Ribas Junior e Michael Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2013.

MELO, Nélío de. *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDPUC/INSAF, 2003.

SOUZA, R. T., Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da substituição no pensamento de Lévinas. In: SOUZA, R. T. e OLIVEIRA, N. F. (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no limiar do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRGS, 2001.

Data de registro: 07/05/2014

Data de aceite: 22/10/2014