

Emmanuel Lévinas e a prioridade da Ética: uma análise introdutória e crítica da Fenomenologia husserliana e da Ontologia heideggeriana

Etevaldo Cruz *

Recebido em abril de 2026. Aceito em maio de 2026.

Resumo: O artigo analisa a filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995), focalizando sua crítica à fenomenologia husserliana e à ontologia heideggeriana destacando a centralidade da ética na relação com o Outro. A análise busca demonstrar que Lévinas busca deslocar a primazia tradicional da consciência intencional e da ontologia, propondo que a responsabilidade ética pelo Outro constitui a condição fundamental da subjetividade. Argumenta-se que a filosofia lévinasiana configura-se como uma metafenomenologia que desloca o fundamento da filosofia, tradicionalmente centrado na epistemologia e na ontologia, para o patamar da ética, onde o desejo pelo Infinito transcende a mera intencionalidade teórica. A metodologia adotada é hermenêutica, baseada na análise das obras de Lévinas, especialmente *Totalidade e Infinito* (1988) e *Descobrendo a Existência em Husserl e Heidegger* (1999). Os resultados indicam que a ética emerge da impossibilidade de totalizar o Outro, cuja alteridade absoluta impõe uma responsabilidade infinita, configurando uma nova concepção de ipseidade.

Palavras-chave: Lévinas; ética; alteridade; fenomenologia; ontologia.

Abstract: The article analyzes the philosophy of Emmanuel Lévinas (1906–1995), focusing on his critique of Husserlian phenomenology and Heideggerian ontology while highlighting the centrality of ethics in the relation to the Other. The analysis aims to demonstrate that Lévinas displaces the traditional primacy of intentional consciousness and ontology by proposing that ethical responsibility for the Other constitutes the fundamental condition of subjectivity. It is argued that Lévinas' philosophy is itself a metaphenomenology that shifts the foundation of philosophy, traditionally centered on epistemology and ontology, to the level of ethics, where desire for the Infinite transcends mere theoretical intentionality. The adopted methodology is hermeneutical, grounded in the analysis of Lévinas' works, particularly *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (1988) and *Discovering Existence with Husserl and Heidegger* (1999). The results indicate that ethics emerges from the impossibility of totalizing the Other, whose absolute alterity imposes an infinite responsibility, thereby establishing a new conception of ipseity.

Keywords: Levinas; ethics; alterity; phenomenology; ontology.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Mestre e Doutor em Cultura e Sociedade pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: theo zurc2014@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6347-0411>.

Introdução

A filosofia de Emmanuel Lévinas propõe uma verdadeira revolução copernicana ao afirmar que a ética precede a ontologia, situando a responsabilidade pelo Outro como fundamento último da subjetividade. Este artigo tem o propósito de analisar criticamente a construção desse pensamento, fundamentado em sua formação fenomenológica e na crítica à tradição filosófica ocidental, representada principalmente por Husserl e Heidegger.

A problemática central reside na inversão dos papéis convencionais: não é o ego que constitui o Outro, mas o Outro que interpela o ego, questionando sua totalidade existencial. A hipótese levantada é a de que Lévinas desenvolve um pensamento que, embora aproveite os métodos de seus mestres, transcende-os ao situar a relação ética com o Outro como evento originário que funda o sentido.

A relevância do tema está nos debates sobre justiça, responsabilidade e humanismo. A estrutura do trabalho compreende: inicialmente, uma análise da crítica à consciência intencional husserliana; em seguida, uma avaliação da crítica à ontologia fundamental heideggeriana. Este estudo configura-se como desdobramento de pesquisa anterior do próprio autor, na qual já se investigava a centralidade da ética na filosofia lévinasiana em diálogo com a tradição fenomenológica (Cruz, 2004).

A metodologia adotada é de natureza hermenêutica e qualitativa, fundamentada na leitura e interpretação crítico-reflexiva das obras centrais de Emmanuel Lévinas, em especial *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1988) e *Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger* (1999), em diálogo com comentadores como Susin, Pelizzoli, Costa, Gadamer e Ricoeur. Tal abordagem permite reconstruir os problemas conceituais envolvidos na crítica à fenomenologia husserliana e à ontologia heideggeriana, situando o deslocamento lévinasiano da epistemologia e da ontologia para a ética.

Conforme Gadamer (2004), a hermenêutica filosófica propicia um diálogo reflexivo com os textos, buscando captar a profundidade dos significados por meio da compreensão do contexto histórico, do horizonte do autor e do intercâmbio entre essas perspectivas e o horizonte do intérprete. Dessa forma, a análise privilegia a dimensão ética da filosofia lévinasiana, evidenciando sua crítica à primazia da consciência intencional e da ontologia tradicional.

A análise hermenêutica aplicada neste estudo visa situar a filosofia de Lévinas no contexto da tradição fenomenológica e ontológica ocidental, destacando como ele desloca o fundamento da filosofia para a ética. Segundo Ricoeur (1999), a hermenêutica do texto filosófico requer a sensibilização para as tensões conceituais

e a reconstrução das problemáticas suscitadas pelo autor, em diálogo crítico com suas influências e interlocutores. Por isso, a escolha das obras tomadas como corpus, *Totalidade e Infinito* (1988) e *Descobrimos a Existência em Husserl e Heidegger* (1999), reflete a centralidade desses textos para o desenvolvimento do pensamento ético de Lévinas e sua crítica ao legado de Husserl e Heidegger.

Além disso, o método enfatiza a leitura e o exame dos conceitos-chave, tais como alteridade, responsabilidade, consciência intencional e metafenomenologia, em que a alteridade do Outro emerge como irreduzível e a responsabilidade ética figura como condição fundamental da subjetividade. Neste artigo, o termo metafenomenologia é entendido como o movimento pelo qual Lévinas desloca o âmbito descritivo clássico da fenomenologia para um nível em que a relação ética com o Outro se torna condição de possibilidade de todo aparecer. Não se trata de abandonar o método fenomenológico, mas de ultrapassá-lo, na medida em que a alteridade e a responsabilidade antecedem qualquer constituição temática do sentido.

Crítica à consciência intencional husserliana

Antes de abordarmos a questão do contexto filosófico que configura a formação de Emmanuel Lévinas, ou seja, a Fenomenologia Transcendental herdada de Edmund Husserl e a Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, queremos colocar que o presente artigo não tem a pretensão de tratar especificamente dos pilares da epistemologia lévinasiana. Entretanto, não poderíamos trabalhar as questões propostas sem antes apontar, sucintamente, os guias norteadores de Lévinas, bem como a crítica por ele desenvolvida às pretensões da *Consciência Intencional*.

O pensamento de Lévinas, inicialmente, encontra em Husserl um dos pilares para seu desenvolvimento; ou seja, é na fenomenologia que nosso autor encontrará “a maneira de filosofar”, chave para o “algo mais” que transcende o próprio método fenomenológico. Lévinas nos possibilita compreender que em Husserl abre-se uma nova perspectiva de pensar sobre a existência, não num realismo exacerbado, mas numa forma radical para nos perguntarmos sobre nossa posicionalidade no mundo.

O estilo de abordagem filosófica é primeiramente parecido com a forma husserliana: Lévinas persegue as questões da intencionalidade, da consciência, entre outras. Contudo, a aproximação de nosso autor, como nos apresenta Susin, e agora particularmente a Husserl, é sempre crítica, onde, aproveitando as mesmas articulações e invertendo-as, Lévinas lhes dá outro significado (Susin, 1984, p. 14). O ponto criticado será o primado teórico e absoluto da consciência e, por fim, a falta de uma alteridade separada do “*ego cogito*”.

A virada filosófica de Lévinas encontra-se na inversão de papéis, isto é, o Outro interpelando o Mesmo e questionando sua totalidade existencial, uma nova concepção de ipseidade, uma nova concepção de significação e sentido. Esta nova ordem está atrelada a uma relação ética primordial, em que a animação e a melodia são tocadas pelo desejo. O desejo pelo Infinito transcende a intencionalidade teórica, apontando para uma experiência que ultrapassa a mera cognição. A própria caminhada de Lévinas, como assinalada em *Humanismo do outro homem* (1993), para a construção de uma filosofia que ultrapasse o seu mestre Husserl, encontra-se na tese em que a visitação do outro (rosto) não é um ato da consciência intencional, pelo contrário:

A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que det m a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não significa uma tomada de consciência deste questionamento. O “absolutamente outro” não se reflete na consciência. Resiste-lhe a tal ponto que mesmo sua resistência não se converte em conteúdo de consciência. A visita o consiste em desordenar o próprio egoísmo do Eu (*Moi*) que sustenta esta conversão. O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa (Lévinas, 1993, p.63).

O desprendimento e a crítica deferida a Husserl por Lévinas não excluem o labor de estilo fenomenológico em suas investigações. No entanto, Marcelo Pelizzoli, em *A relação ao outro em Husserl e Lévinas* (1994), traz à tona uma certa suspeita lévinasiana de que mesmo a fenomenologia não rompeu com os arquétipos da tradição ontológica ocidental (Pelizzoli, 1994, p. 52). Entretanto, Lévinas não nega sua formação fenomenológica, nem tampouco o valor de Husserl para sua formação, conforme afirma em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (1997):

  Husserl, sem d vida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência [...] Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los.   aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia,   qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fen menos (Lévinas, 1997, p. 165).

O problema da intencionalidade como operação teorética do cogito concentra-se, precisamente, na possibilidade de constituir, mesmo de forma limitada, o outro como algo dado   consciência. É claro que, dessa forma, a alteridade e a subjetividade estariam relegadas a um plano teórico e, de fato, não permitiriam a mudança de análise empenhada por Lévinas. Em que consiste essa mudança? É

posta agora como a anterioridade da ética e, novamente, o desejo pelo totalmente Outro, ou melhor, pelo rosto que não se permite ser aprisionado à tentativa intencional da consciência.

Em Husserl, ainda encontraremos, após o labor fenomenológico, a afirmação do Eu Transcendental? O processo inicial de amadurecimento fenomenológico da consciência intencional é dada pela *ἐποχή*¹, como observamos em *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (2001). Isto é, um caminho transcendental por vias imanentes que, levado às últimas profundidades por uma epistemologia rigorosa, busca experiências puras para a consciência:

Pode-se dizer também que a *ἐποχή* [*epokhé*] é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exactamente tal como existe para mim (Husserl, 2001 p.33).

Um refletir sobre as vivências da consciência pensante no bojo de uma nova teoria do conhecimento. Com a *epokhé*, faz-se a suspensão da posição do ser, justamente pela pretensão de um “fenômeno puro”, original da presença. É importante esclarecer que não é uma busca pelo “fenômeno essencial” ou uma “raiz fenomenológica” do tipo ideal platônico, mas uma ligação estreita entre consciência e sentido. No entanto, mesmo não estabelecendo uma estrutura que se pretenda um acesso especial ou “mágico” aos fenômenos, a *epokhé* não deixa de interligar melodias que ecoem na egologia e na salvaguarda das análises da consciência intencional, isto é, retirará dos pré-conceitos, ou tentará (justamente a suspeita levantada por Lévinas sobre a purificação husserliana do conceito e suas implicações futuras), colocar entre parênteses o mundo enquanto dado.

Contudo, o mundo empírico não perderá sua existência, isso é inegável para a consciência, mas perderá sua validade enquanto solo epistemológico verdadeiro e fundamental. A “*ἐποχή* [*epokhé*] fenomenológica demarca uma esfera nova e infinita de existência que pode alcançar uma experiência nova, a experiência transcendental” (Husserl, 2001, p. 42).

Em Husserl, a consciência intencional se define pela correlação constitutiva entre consciência e objeto: toda consciência é consciência de algo, de modo que os “fenômenos puros” são visados como correlatos de atos intencionais, independentemente da posição natural acerca da existência empírica do mundo (Husserl, 2001, p. 48). Tal estrutura reforça o primado da consciência na doação de sentido, o que, precisamente, será problematizado por Lévinas ao questionar os

1 “*epokhé*”: suspensão do juízo. O que é posto entre parênteses é a nossa certeza espontânea na realidade transcendente, isto é, exterior à consciência.

limites dessa constituição quando se trata da alteridade do Outro:

Assim, todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objeto e qualquer que seja a abstenção que eu faça na atitude transcendental, que é minha da posição desta existência e de todos os actos da atitude natural (Husserl, 2001, p.48).

Através da intencionalidade, o mundo onde existo passa a ser visado pelas lentes do “ser no mundo”, que tem em sua consciência a idealidade do mundo. Em Husserl, a valorização de algo é o valor a partir da minha percepção:

Tudo isso que vale para mim o é em virtude da minha consciência: é o percebido de minha percepção, o pensado de meu pensamento, o compreendido de minha compreensão, o intuito de minha intuição (Husserl, 2001, p. 107).

Poderíamos sintetizar afirmando que a consciência é consciência de... e, portanto, intencional. O que existe é correlativo e visado por ela.

Com a intencionalidade buscamos o objeto enquanto seu *cogitatum*², portanto, perceber um objeto é percebê-lo em seu *eidos*. A intencionalidade é um visar e um dar sentido que mostra a vida própria da consciência e que possibilita ao ego constituir-se como existente (Pelizzoli, 1994, p.23). Com a intencionalidade constituímos uma subjetividade ativa, ou seja, um movimento em que o resultado é um “dar-se” dos objetos visados.

O “dar-se” – sejam quais forem os esforços que a distância “da taça aos lábios” exige – está ao nível do pensamento pensante, promete-lhe, através de sua “transcendência”, posse, gozo, satisfação. Como se o pensamento pensasse à sua medida pelo fato de poder – pensamento encarnado – alcançar o que ele pensa (Lévinas, 1997, p.168).

Pode-se questionar em que medida o caráter apodítico pretendido por Husserl é efetivamente alcançado, ou se a fenomenologia permanece, em última instância, prisioneira de “essências ideais” que limitam a abertura à alteridade.

Certamente que o “dar-se” não chega a efetivar-se propriamente como condição de possibilidade do conhecimento como quer Heidegger por exemplo, pois jogará ainda dentro dos polos da consciência apodítica e no “encobrimento do Ser” pela *Ousia* presentificadora e objetivadora (Pelizzoli, 1999, p.333).

2 O *cogitatum* pode ser descrito como os componentes das vivências intencionais, ou seja, o percebido, mas que não é a “própria coisa” e sim o sentido que adquire no domínio transcendental. O objeto como um momento perceptivo da vida intencional da consciência.

O ato da consciência está para as “coisas mesmas”, onde a “coisa” dada à consciência está na sua vivência mais originária. E o que constitui a vivência na concepção husserliana? Conforme as palavras de Zilles, ao refletir em *Husserl: a filosofia como ciência rigorosa* (1996), para Husserl, viver consiste em comprometer-se com o mundo que nos dá a experiência através do pensar (Zilles, 1996, p.26). Estar para as “coisas mesmas” não é a atitude das ciências do mundo que se fundamentam no mundo, mas para a fenomenologia que, por uma questão metodológica, prefere “perder o mundo” para reencontrá-lo na análise da intencionalidade da consciência na esfera transcendental.

Nessa relação, a coisa configurada recebe um sentido dado pela *Noese*³ e torna-se *Noema*. O Noema é intencional e encontra-se na consciência sem fazer parte dela, é algo percebido, portanto, é a coisa mesma que sai da objetividade para a subjetividade, ou melhor, para a unidade de sentidos – significação. A partir da perspectiva apresentada, a questão da intencionalidade é anterior inclusive à correlação Sujeito – Objeto, pois, tanto o Sujeito como o Objeto, só são definidos na correlação de Sujeito – Objeto, um em relação ao outro. A intencionalidade da consciência está ligada à produção de sentido e assim, os fenômenos são vividos no seu sentido mais profundo.

A novidade da fenomenologia enquanto maneira de filosofar está diretamente ligada à sua radicalidade em perguntar sobre o sentido do mundo para o homem; esse mundo que existe, existe em que sentido para o homem? Essa é a pergunta determinante que insere o perguntar-se sobre si-mesmo. No entanto, a pergunta só terá significação quando a consciência é consciência de algo dado, isto é, intencional.

A consciência intencional, em Husserl, não se reduz a um fenômeno psíquico, mas exprime uma atitude transcendental frente ao sentido, na qual o mundo é constituído como correlato de vivências intencionais. Tomando a presente constatação, teremos chegado, portanto, à afirmação de que o objeto só é objeto para... Ou ainda, só terá sentido para uma consciência que o visa. É uma fenomenologia na linha da relação Noese-Noema.

Em outras palavras, Susin escreve:

O objeto da consciência, que é distinto da consciência, permanece fora, e o que se dá na consciência é seu sentido, sentido do objeto, mas que é produto da consciência agindo sobre o objeto, um modo da consciência de relacionar ao objeto que se manifesta à consciência na luz (Susin, 1984, p.80).

3 A *Noese* refere-se aos aspectos subjetivos das experiências vividas, isto é, o ato de perceber o objeto e assim lhe dar sentido.

Nesses moldes, a fenomenologia corre o risco de reduzir-se a uma reflexão ontológica ensimesmada, em que a consciência retorna ciclicamente às próprias doações de sentido. A possibilidade de uma “cadeia de si mesma” indica que o eu, assentado em sua ipseidade transcendente, tende a determinar e redeterminar o mundo a partir de si, por meio de um discurso que se limita ao Eu idêntico a si-mesmo, o que, do ponto de vista lévinasiano, impede o reconhecimento efetivo da alteridade. É o cume de toda redução à evidência do Ego transcendental que retorna e é essência última, isto é, é morada e morador dos sentidos para as coisas. “Não preciso da experiência do mundo objetivo e de outrem para ter a minha própria esfera de pertença” (Husserl, 2001, p.123). É um processo acusativo da própria estrutura fenomenológica, ou seja, existe uma direção para qual toda intencionalidade ‘re-corre’, um rio sempre corre para o mar, mesmo que suas águas sejam aparentemente diversas.

Mais do que um perguntar, a filosofia de Lévinas será uma crítica a essa reflexão sobre o “si-mesmo” da consciência em que o “eu” funciona numa construção existencial/intencional. Mesmo levando em conta que a fenomenologia transcenda a simplória tentativa idealista de absorver a realidade na consciência, ou ainda, o pensamento como mero reflexo, a Consciência Intencional é teórica e ontológica e nela encontra-se justamente a possibilidade de dar sentido às coisas. Tudo que existe, existe como percebido. Em Husserl, a soberania da Consciência permite que o horizonte seja compreensível em totalidade. A individualidade das coisas é violentada, dando lugar à universalidade, isto é, medida posta pelo “Eu”. O sentido dado é sentido conforme eu-mim-mesmo, ou seja, torno-me e torno-o medida de mim.

Nada entra no pensamento de “contrabando”, “sem se declarar”. Tudo se mantém na abertura da alma: a presença é a fraqueza mesma. A distância intencional – do ser ao pensamento – é também extrema acessibilidade do ser. A admiração, desproporção entre *cogitatio* e *cogitatum* em que a verdade se busca, reabsorve-se na verdade reencontrada (Lévinas, 2002, p.206).

Trata-se aqui de uma dificuldade central da filosofia husserliana: explicar a intersubjetividade na esfera da consciência intencional sem reduzi-la a um desdobramento teórico do próprio ego transcendental. Mais do que a possibilidade de responder a tal problemática é importante antecipar as dúvidas lévinasianas com relação a tais possibilidades. Lévinas acusa a intencionalidade de, no fim de tudo, ser uma operação ontológico/tradicional e, portanto, incapaz de reconhecer a alteridade do outro como uma digna alteridade, no máximo ela será teórica.

O pensamento intencional é uma operação daquilo que se completa à sua

medida. Uma busca desmedida pela tentativa de querer chegar de um modo ou de outro a isto ou aquilo. É uma atividade de saber, sendo que o saber é um tomar para si, uma volição. Tudo que estiver à minha possibilidade posso querer para mim – inclusive o outro. Lévinas compara a violência da razão, conhecedora de tudo, a uma vigilância constante, uma vigilância tendo em vista um esclarecimento contra o engano.

A tentativa husserliana de escapar da crise da estrutura fenomenológica está em estabelecer critérios diferentes para a intencionalidade do outro. Não se pode negar o fato de que o outro é percebido em “carne e osso” pela consciência intencional, até porque ele está inserido no mundo dado. No entanto, a análise intencional encontra a linha tênue que liga a consciência do Ego transcendental absoluto à uma provável existência “estranha”.

Os “outros” dão-se igualmente na experiência como regendo psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, “objetos psíco-físicos”, eles estão “no” mundo. Por outro lado, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos para esse mesmo mundo: sujeitos que percebem o mundo, – esse mesmo mundo que eu percebo – e que têm por isso experiência de mim, como eu tenho a experiência do mundo e, nele, dos “outros” (Husserl, 2001, p. 117).

No tocante à intencionalidade e afirmação do Ego transcendental, todo sentido é dado pelo Ego Transcendental Absoluto, isto é, pela compreensão que nada deixa escapar sem o crivo do Eu Mesmificado. No entanto, ao passo que a intencionalidade se volta para o “estranho”, o ritmo é invertido, pois é a presença do outro na minha esfera de possibilidades e, mais do que isso, são “outros” que me dão sentido também. É uma problemática encontrada dentro da própria fenomenologia husserliana quando é a intersubjetividade que me confronta.

Afirma Husserl:

Na medida em que se trata da constituição transcendental das subjetividades estranhas, e que esta é a condição de possibilidade da existência para mim de um mundo objetivo, a questão aqui não é as das subjetividades estranhas, no sentido de realidades objetivas existentes no mundo (Husserl, 2001, p.119).

Com a Consciência Intencional, o Ego constitui um “Alter Ego”, mas que se refere ao “Mesmo”, a título de analogia, mas com uma constituição diferente do sentido habitual. É o epicentro do problema – o Ego é limitado a si próprio, mas como constituir um “Alter Ego”? Objetivamente, é inegável a existência em “carne e osso” de outrem na experiência; mesmo que a experiência não seja o original, para Husserl, é indispensável que haja “algo” fundamental.

Deve existir aqui uma certa intencionalidade mediata a partir da camada profunda do “mundo primordial” que, em qualquer caso, permanece sempre fundamental. Esta intencionalidade representa uma “co-existência” que não é e nem nunca poderá estar aí “em pessoa” (Husserl, 2001, p.139).

A intencionalidade voltada à intersubjetividade ganha, supostamente, fôlego através da “mediata”, uma apercepção do “estranho” via analogia de co-presença. Co-presença que esteja íntima na semelhança, como se supuséssemos uma estreita ligação entre o “eu” e a possibilidade de “outrem” enquanto “estranho”. E é justamente pela “analogia”, que não é uma atitude de raciocínio, nem ato de pensamento, mas algo vivido, que Husserl justifica a intersubjetividade.

A apercepção não é um raciocínio, nem um acto do pensamento. Cada apercepção, pela qual concebemos e captamos de uma maneira imediata os objetos que nos são dados, tais como o mundo de nossa vida quotidiana que se oferece aos nossos olhares, os objetos dos quais compreendemos de uma só vez o sentido e os horizontes, cada apercepção contém uma intencionalidade que remete para uma “criação primeira” na qual o objeto de um sentido análogo foi constituído pela primeira vez (Husserl, 2001, p.142).

Pensar nas possibilidades da intersubjetividade só é possível pela *appräsentation*. Conforme as análises de Pelizzoli, pensar o outro só é possível nos moldes análogos ao que me pertence e, por fim, ao que sou (Pelizzoli, 1994, p.36). A Intencionalidade é de fato uma apresentação do “eu” que mostra o potencial que lhe é composto, ou seja, o olhar do “eu” sobre o dado é fatal, o mundo exterior o é enquanto algo o visa, nada poderá existir sem a intencionalidade do eu que categoriza tudo e todos.

Husserl busca fundamentar a questão da intersubjetividade na quinta das *Meditações Cartesianas*, onde, tratando da intersubjetividade, o autor explora a questão da corporeidade através do acoplamento e adiante, em sua filosofia, na comunidade das mônadas. Contudo, o que nos interessa para pontuar a crítica lévinasiana é o problema do acoplamento⁴. Em que consiste o acoplamento para

4 Diante dos limites de extensão e do foco delimitado pela revista, optou-se por não aprofundar o conceito husserliano de empatia (*Einfühlung*) no presente artigo, reservando-o para desdobramento futuro dos estudos. Nesse sentido, a natureza do problema tratado, a crítica lévinasiana ao acoplamento e à constituição husserliana da intersubjetividade, demanda uma análise na estrutura do acoplamento e na sua relação com a alteridade, tarefa que exige um espaço considerável para ser realizada com o rigor exigido. Metodologicamente, introduzir a empatia desviaria o foco da análise crítica específica nesse momento, e tornaria o artigo excessivamente extenso, comprometendo a clareza e a profundidade da argumentação sobre o ponto crucial: a crítica de Lévinas à redução da alteridade à constituição intencional do mesmo. Portanto, a decisão de adiar o exame detalhado da empatia para um estudo futuro não representa uma lacuna, mas uma escolha metodológica consciente de delimitação escópica, em conformidade com as normas da revista e com as boas práticas de pesquisa acadêmica, que exigem clareza na delimitação do

Husserl? No que se refere ao acoplamento, podemos partir da premissa de que o “eu” das pertencas é um “eu” corpóreo que se encontra em meio a “outros” corpos, mas, esses “outros”, ou melhor, os “estranhos” que pertencem à minha esfera intencional.

No entanto, ao seu “original” só posso ter acesso via *appräsentation*, pelo que transcende à consciência intencional. A presente relação da *appräsentation* e a tentativa husserliana de explicá-la têm como lastro o conceito de acoplamento, onde, com base na analogia e na equiparidade dos corpos, poderá inferir sobre o outro.

A relação de mim com meu corpo – o qual implica uma vida própria, um “*Leib*” – que posso, por uma “associação acoplante”, inferir ou perceber que o outro tem também uma vida própria mais do que seu corpo [...] O acoplamento ocorre quando o outro entra no campo de percepção do “eu” que percebe um corpo semelhante ao seu, pois, apreendido no interior da esfera primordial. Ali se infere uma igualdade de natureza (Pelizzoli, 1994, p.38).

A crítica de Lévinas está em não encontrar a satisfação na construção de Husserl para justificar a intersubjetividade. Como inferimos sentidos através do acoplamento, pelo menos no primeiro momento, ou seja, quando o corpo me é dado na esfera de sentido, tentamos entender como posso ter acesso à intersubjetividade. Para Husserl, esses “estranhos” confirmam a “transcendência imanente”, ou seja, uma suposição de que, objetivamente, esses “outros-não-eus” tornem-se “outros-eus”. Husserl explora a corporeidade para desenvolver a questão do *acoplamento* como um momento de entrada do outro na minha esfera de possibilidades e pertença, portanto, uma intencionalidade primordial que é exercida nessa esfera.

Lévinas desenvolve um contorno enfático, isto é, toma a existência corpórea como a primeira disposição à consciência, sobretudo porque lhe é particular – referência do corpo à sua consciência –, e elevando à significação da *doação* de sentido, nosso autor destaca a “mão” com tendo uma finalidade importante até então imperceptível na fenomenologia. O toque da mão em algo é presença, é uma demarcação que conhece e infere sobre o algo tocado, isto é, lhe impõe sentido. No entanto, não é um simples tocar da criança sobre um brinquedo, pelo contrário, é um apossar-se, o toque implica domínio e espaço – este é meu terreno e eu sou a terra que o visado habita.

Ela chega a termo na mão que toma. É então na tomada com mão que *a presença é em próprio (eigentlich)*, presença “em carne e osso” e não somente “em imagem”: *a presença se produz tomando com a mão (main-*

objeto e coerência entre problema, escopo e extensão do artigo.

tenant). É na tomada em mão que “a coisa mesma” se iguala àquilo que a intenção do pensamento “queria” e visava. A mão verifica o olho; é nela que se opera – irreduzível à sensação táctil, é “submeter à prova”. Antes de se fazer uso e manuseio dos utensílios, como queria Heidegger, ele é apropriação (Lévinas, 2002, p.207).

Mesmo prescindindo das experiências sinestésicas, não sou libertado dessa corporeidade. A perspectiva husserliana aponta a pertença inegável do Ego ao conjunto psicofísico que age e faz sofrer no mundo exterior, portanto, um “eu” que interpenetra o existir. A experiência, na perspectiva husserliana, implica uma inserção encarnada da doação de sentidos a partir do Ego transcendental, sendo que tudo isso está imbricado da necessidade de redução do mundo a que nada escapa, inclusive o outro que chega a ser dado por analogia e pela minha consciência intencional.

Contudo, essa experiência com o outro, na filosofia de Husserl, não chega a ser uma experiência primordial da qual Lévinas irá desenvolver. Observar o rosto do outro, pois na experiência é o rosto do outro que interpela e se mostra, é indiferente a uma teoria, um saber que interpela e se mostra. Talvez o outro não tenha sido percebido na sua mais íntima alteridade, pois justamente a alteridade do outro é que escapa à “apercepção por analogia”. Susin nos mostra que “o pensamento tem o poder de modalizar, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como produto da consciência, poder de redução” (Susin, 1984, p.80).

Ao passo que o mundo dado se torna possibilidade significativa através da Consciência Intencional, o outro não escaparia a essa volição, no entanto, podemos nos perguntar como é que a Consciência pode apreender uma outra consciência e mais complexo ainda, como é que o finito pode apreender o totalmente outro – *Infinito*?

Segundo Lévinas, “A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si” (Lévinas, 1997, p.169). Assim, elegendo sentido aos fenômenos, a consciência compreende o dado percebido, mas o outro não poderá ser totalizado, pois o outro, o rosto do outro, é Infinito.

A crítica lévinasiana à consciência intencional husserliana, portanto, evidencia os limites de uma subjetividade que, mesmo transcendentalmente purificada, tende a totalizar o Outro sob a forma de um “Alter Ego”. É justamente nesse ponto que se abre o caminho para a confrontação com a ontologia fundamental heideggeriana: se Husserl privilegia a constituição do sentido pela consciência, Heidegger radicaliza o eixo ontológico ao pensar o ser do ente a partir do *Dasein*. Lévinas identificará, em

ambos, uma permanência da primazia ontológica em detrimento da relação ética com o Outro.

Crítica à Ontologia heideggeriana e a existência

Nas linhas anteriores, tratamos do papel da Consciência Intencional e da crítica lévinasiana à constituição da intersubjetividade husserliana, mesmo sem deixar de apontar o reconhecimento que Lévinas tem para com a fenomenologia. Nas linhas que se seguem, tentaremos expor o papel da ontologia fundamental de Heidegger e sua contribuição para a filosofia de Lévinas, bem como a crítica lévinasiana à ontologia heideggeriana.

Mesmo prescindindo dos comentários desenvolvidos por Lévinas ao longo de seus trabalhos iniciais, no que se refere à ontologia contemporânea heideggeriana, reconhecemos o papel fundamental de Heidegger para o pensamento ocidental contemporâneo e sua marcante filosofia, sobretudo quando aponta a dimensão *do esquecimento do ser*.

Conforme a análise de Lévinas, é marcante a forma como o sujeito desempenha um papel importante na filosofia moderna. E por que trazer ao escrito o sujeito moderno? Pois, após Descartes, o sujeito passa a ocupar lugar de destaque na filosofia e, tendo Husserl já evidenciado isso na fenomenologia, Heidegger não poderia deixar de abordar essa questão. O núcleo da filosofia moderna é, justamente, o conhecimento e a constituição do sujeito no mundo. O sujeito moderno, de alguma forma, encontra-se fora da temporalidade e do mundo, ou melhor, do ser em sua constituição existencial, isto é, diferente daquilo que cogita. Lévinas constata que a presente tentativa é também uma constituinte atemporal:

A destruição do tempo pelos idealistas permite assim destacar o caráter *sui generis* do sujeito, o fato paradoxal de que ele é algo que não é. O sujeito não é diferenciado da coisa por tal ou qual propriedade [...] a diferença é concernente à existência, à maneira de ser aqui, se é que neste caso se pode falar de existência (Lévinas, 1999, p.53).

No processo de incursão do sujeito no mundo e, tentando, a princípio, justificar a mudança da ontologia fundamental heideggeriana, Márcio Luiz Costa nos apresenta a recorrência de Lévinas a Platão. Ou seja, contrapondo a epistemologia pura dos modernos à filosofia antiga platônica, onde, nesta segunda, a subjetividade se constitui na finitude da caverna e não na saída para o objeto do conhecimento, como para a filosofia moderna. Isto é, em Platão, segundo a leitura de Lévinas, encontramos um exemplo claro da expressão de subjetividade, ou seja, é na diferenciação de erros e dores do mundo sensível que se constitui a subjetividade –

no constituir-se e na imperfeição da alma decaída, mesmo que, em Platão, o saber e o conhecer sejam uma ânsia pelas ideias, é uma perspectiva diametralmente oposta à filosofia moderna (Costa, 2000, p. 53).

Para inserir o que Husserl pretendeu na fenomenologia, Lévinas encontrou em Heidegger essa possibilidade, isto é, Heidegger percebeu o problema ontológico do ser e, mais ainda, seu estatuto, pois é importante frisar que o problema fenomenológico, mais do que uma tentativa de uma filosofia do rigor, é um perguntar-se sobre o estatuto do homem no mundo. Em Heidegger, a soberania da fenomenologia é explícita, suas análises fenomenológicas são encarnadas e não ideias: “o homem é ontologia” (Costa, 2005, p.4). Em Heidegger, a princípio, encontramos um desprendimento da metafísica tradicional e a afirmação de uma ontologia “autossustentada”.

A ontologia contemporânea insere o sujeito no mundo, uma ontologia que corresponde à facticidade da existência. Não entendamos esta facticidade ou esta ontologia heideggeriana como um caminhar para o idealismo – uma corrida desesperada pela ideia; pelo contrário, é vivência. O que Lévinas detecta é justamente a ontologia como uma tensão entre o homem e suas condições. A existência torna-se, assim, uma construção da inteligência, ou melhor, um ato da inteligência. E aqui podemos notar a novidade da ontologia contemporânea:

A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade (Lévinas, 1997, p. 22).

O estudo de Heidegger insere um compreender no tempo, em que o tempo é o próprio evento do ser, uma verbalização do ser que compreende a si próprio numa existência essencial. Encontramos, na perspectiva heideggeriana, um rompimento com a epistemologia tradicional e com a consciência como constituição idealista e ponto de partida, pois há uma inversão nessa posição com a decisão de buscar no acontecimento fundamental do ser, na existência do *Dasein* (ser-aí, pre-sença, ex-sistência), a base da própria consciência. Lévinas observa que Heidegger insere na existência toda ontologia. E, se Heidegger recusa chamar de existencialista sua filosofia, Lévinas entende isso como uma contrapartida da concepção heideggeriana de filosofia. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia porque ela é vida, ou se preza a vida porque ela é filosofia (Lévinas, 1997, p. 22).

Em Heidegger, a existência é compreensão, ou seja, compreendemos ao passo

que manejamos um utensílio, e compreender a existência é, pois, existir numa disposição e não contemplar; é, pelo contrário, apanhar a areia com a mão – engajar-se. Um acontecimento de um “ser-no-mundo”.

Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir [...] Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo (Lévinas, 1997, p.23).

Ou, nas palavras de Heidegger:

A pre-sença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isto, indica-se o conceito formal de existência. A pre-sença existe [...] Ser sempre pertence à existência da pre-sença como condição que possibilita propriedade e impropriedade. A pre-sença existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles (Heidegger, 2002, p.90).

O sujeito está mediado pela manifestação do Ser, que o antecede e antecipa, cobrando-lhe compreensão. Não temos responsabilidade absoluta por nossas intenções: quando dirigimos nossa mão para algo, atingimos ao nosso redor uma infinidade de aspectos que não estavam em nossa intencionalidade. Daí o fato de que a percepção e o manuseio de algo comprometem a nossa própria intencionalidade – as coisas se voltam contra nós. Numa perspectiva lévinasiana, isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade não esgotam nossa relação com ela; pelo contrário, é a dor da espessura inevitável de nosso ser.

Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros. Sherlock Holmes aplicará sua ciência a essa grosseria irreduzível de cada uma de minhas iniciativas e, por aí, a comédia poderá evoluir em tragédia. Quando a imperícia do ato se volta contra o fim buscado, estamos em plena tragédia (Lévinas, 1997, p.24).

A compreensão insere a existência numa ontologia, pois o que deveria ser um objeto para o pensamento é local pisado e, por fim, mais do que pensamento, é a estrutura que implica a nossa prática com o ser e no ser – “*A ontologia é a essência de toda relação no ser*” (Lévinas, 1997, p. 23). A partir disso, podemos inferir que compreender é atributo da inteligência, e que essa inteligência é uma descrição da essência da verdade, isto é, da condição do ser.

Nas palavras de Costa, a ontologia deixa de ser um tratado sobre os entes e se revela como “a verbalidade mais pura que possibilita a governabilidade mundana, onde o ser demarca o horizonte e torna-se espaço para os entes viverem” (Costa,

2000, p. 97). É precisamente essa vocação totalizante da ontologia que Lévinas procura contestar. A seu ver, nem o mundo nem o outro podem ser definitivamente inscritos no campo de ‘instrumentalidade’ do ser, seja sob a modalidade do que está ‘à mão’ ou ‘diante dos olhos’.

A ontologia, ao buscar compreender o ser do ente para alcançar a ‘luz’ de sua razão de ser, tende a subsumir a singularidade do ente e, em particular, do outro humano, a uma estrutura teórica unificadora. Em termos levinasianos, isso equivale a neutralizar a alteridade sob a égide do ser, convertendo a relação com o outro em momento de uma economia ontológica que eleva o saber acima da responsabilidade.

A ontologia é uma afirmação do ser. É o que parece dar sentido ao ente, aquilo em que os entes buscam uma razão, um olhar esperançoso para encontrar um porto seguro. Os entes, na esfera do *Dasein*, movem-se dentro dessa possibilidade encerrada e velada pela pre-sença do Ser. A existência é a confirmação de ser em sua evidência mais dura. Olhando para o ser em sua luminosidade, os entes encontram um significado, responder ao apelo do ser. Conforme Lévinas, esta tenha sido, talvez, “a tese principal de *Ser e Tempo*” (Lévinas, 1988, p.32).

O que encontramos na filosofia de Heidegger é uma tentativa de compreender o ente através da compreensão primeira do ser, um assento que caracteriza a nossa filosofia ocidental desde os gregos. Para Lévinas, a compreensão do ser impessoal e ontológico em detrimento da relação ética, isto é, a compreensão do ente em sua singularidade é um sequestro e subordinação do ente a uma estratégia teórica, a saber, o próprio saber.

A relação com o ser é uma atuação ontológica neutralizadora do ente e nesse sentido, a história da filosofia ocidental é a história do esquecimento do ente, uma opção pela ontologia, um enamoramento com o ser que relegou o outro ao segundo plano, o outro como diferente⁵.

A perspectiva de Lévinas aponta que a filosofia heideggeriana parece subordinar a relação com outrem a uma relação impessoal com o ser em geral, que é obediência ao anônimo, e, fatalmente, nos conduz ao imperialismo e à tirania, que vale ressaltar, não são técnicas, mas fruto da obediência ontológica de ser. Não é a

5 Da mesma forma, diante dos limites de extensão estabelecidos pela revista e do foco delimitado do artigo, optou-se por não aprofundar o conceito heideggeriano de ‘ser-com’ (*Mitsein*) no presente trabalho, reservando-o para desdobramento futuro dos estudos. A perspectiva de Lévinas sobre Heidegger aborda a questão da ontologia como filosofia do mesmo, que subordina a alteridade à compreensão do Ser, e é nesse nível, o da crítica à ontologia fundamental, que se insere a argumentação do artigo, e não na análise detalhada da estrutura do ser-com como fundamento da relação intersubjetiva. Portanto, a decisão de adiar o exame detalhado do ser-com para estudo futuro não representa lacuna, mas escolha metodológica consciente de delimitação escópica.

guerra à luz do ser? Na guerra o ser desvela sua violenta face ontológica que totaliza e marca a história do ocidente, na guerra não há o diferente, aliás, a diferença deve ser fragmentada na guerra. A violência ontológica não permite a exterioridade, nada fica de fora, não há, nessa esfera, possibilidade de alteridade e identidade, pois todo movimento é mesmificado.

No entanto, é reconhecível que em Heidegger uma nova possibilidade de compreender a subjetividade humana é apresentada, ou seja, o dinamismo no “tempo” do “ente-sendo-Ser” e sua finitude inultrapassável. Contudo, Lévinas identifica essa descoberta como insuficiente para vivenciar e compreender, também, a relação dessa subjetividade com o mundo e com outrem, pois se leva em conta o fato de que toda compreensão levada a cabo pela ontologia fundamental é totalizante.

O compreender na perspectiva de Heidegger insere o sujeito numa solidão onde se encontrará consigo mesmo e, portanto, uma angústia do seu ser e sua caminhada inevitável para este nada. Queremos esclarecer que não é nossa pretensão tratar especificamente da filosofia de Heidegger em seus meandros específicos. Queremos, no entanto, apontar alguns pontos breves para diferenciar o que em Heidegger é visto como angustiante e que em Lévinas provoca a evasão para o Infinito.

É compreensível que o ente esteja condenado a ser em seu projeto e que isto torna-se um horizonte inultrapassável. O ser deste ente é sempre e cada vez meu, em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser. O ser é o que nesse ente está sempre em jogo (Heidegger, 2002, p.77), e é precisamente esta “clausura” do ente que Lévinas critica.

Para Heidegger, mesmo existindo de forma finita, é importante buscar sua autenticidade, mas cumprindo-se como “ser-para-morte”. Essa existência torna-se assim pesada, uma indeterminação que não se pode negar. Em outras palavras, o que Lévinas define como “o Há” que não possui autoria. Mesmo que imaginemos a desintegração de todos os entes, algo restaria *aí*:

Alguma coisa ocorre, fosse a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse “alguma coisa ocorre” não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa “consumição” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo “*Il y a*”. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral” (Lévinas, 1998, p.67).

A partir dessa impessoalidade que transcende, tanto a interioridade como a exterioridade, o “há” é inegável e pesado, ao mesmo tempo em que estamos numa escuridão nadificada, onde os objetos e entes são dissolvidos, há, ao mesmo tempo, uma impossibilidade de negar esta impessoal intervenção do fato de ser. Em Heidegger encontramos a angústia diante do nada como uma impossibilidade.

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (Heidegger, 1999, p.57).

Para Lévinas, essa angústia heideggeriana é horror à impessoalidade do “há”, e o medo do nada é no fundo o medo de ser, ou seja, o cumprimento de um dever que só cessa com a morte. É um excesso de ser, um ser farto de si. A tentativa de Lévinas é sair desse círculo vicioso, onde, das muitas formas que o *Dasein* se expressa, a existência inevitável é a mais evidente e, portanto, a que o ente está dominado pela existência. Um confronto nu e cru com a obrigação de ser da qual, até então, não se pode fugir, uma presença ausente que não tem saída. Contudo, como entender a Alteridade e o rompimento do ser pelo outro nessa esfera totalizante?

Na descrição de algumas categorias para explicar as estruturas que evidenciam o peso da existência, Lévinas aponta a preguiça e o cansaço como tentativas de imiscuir-se do fardo de ser. Para mostrar uma das possibilidades de saída, também trataremos uma categoria que, ironicamente, desvela o paradoxo do ser. A insônia é o paralelo da presença insistente do ser, “O há”, e a possibilidade consciente de fugir dessa impessoalidade. Não há na insônia uma razão para velar, não existe o que cuidar, pelo contrário, é a insistência do ser que não permite trégua. Como esta existência é um acordado sem sentido, ele também não é intencional, assim, existir é como um constante vigiar que antecede tanto o sujeito quanto o objeto. A saída de ser está na própria estrutura que nega a existência, isto é, uma possibilidade da consciência dar outro sentido para além do sentido ontológico obrigatório de ser (Costa, 2000, p.80).

A consciência é a possibilidade de estabelecer postura a partir de um ponto específico, ou seja, decidir adormecer, portanto, suspender temporariamente as atividades de ser. Nesse ponto, teríamos inúmeras questões a serem tratadas, mas, grosso modo, podemos afirmar que toda empreitada em se evadir do ser é

assumir por fim a existência como ética e assim, através do desejo do diferente, lançar-se para “*outro-diferente-de-mim-mesmo*”. Podemos assim entender o porquê Lévinas afirma que a ontologia é violenta: ela é violenta ao passo que nega o outro como outro. Em Heidegger, a compreensão dos outros parece dada na minha compreensão, justamente, pelo fato de que o pano de fundo da existência é um *Dasein*.

Considerações finais

As reflexões buscaram demonstrar que a filosofia de Emmanuel Lévinas constitui uma crítica radical à tradição filosófica ocidental, ao inverter a primazia da consciência e da ontologia em favor da ética. A análise da crítica à fenomenologia husserliana revelou que a intencionalidade, por mais que se esforce em sua pureza, é incapaz de reconhecer uma alteridade absoluta, pois o Outro é sempre reduzido a um correlato do Ego. A avaliação da crítica à ontologia heideggeriana mostrou que a compreensão do ser como um todo é uma tentativa violenta de totalização que subordina o Outro a uma relação impessoal. A proposta central de Lévinas, de que a ética é a primeira filosofia, surge da inversão de papéis: o Outro interpela o Mesmo, instaurando uma responsabilidade infinita que funda a subjetividade.

A presença do rosto do Outro é um mandamento que detém a disponibilidade da consciência, desordenando o egoísmo do Eu e inaugurando uma nova ordem ética. Portanto, a metafenomenologia lévinasiana não nega a fenomenologia, mas a transcende ao colocar a relação com o Outro como o evento originário que dá sentido à existência. As implicações dessa filosofia são profundas para a compreensão da justiça, da responsabilidade e do humanismo, ao colocar o Outro não como um objeto de conhecimento, mas como o fundamento ético da própria subjetividade. Futuros estudos poderiam explorar as aplicações desse pensamento em contextos contemporâneos, como a ética da alteridade em sociedades plurais e a responsabilidade diante da crise ecológica.

Referências Bibliográficas

COSTA, Luís Márcio. *Lévinas: uma introdução*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Elton Fogaça da. *A clonagem e a ética da vida: a ética da alteridade como fundamento do humanismo latino*, 2005. Primeiro Simpósio GEPAL, Universidade Estadual de Londrina, Londrina. Disponível em: <https://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/primeirosimposio/completos/eltonfogaça.pdf>. Acesso em: 21 maio 2026.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: investigação filosófica*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. O que é a metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 1ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2ª edição. Porto: Resende, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger*. 1ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Humanismo do outro homem*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 1ª edição. Lisboa: Edições 70, 1988.

PELIZZOLI, Luiz Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. 1ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RICOEUR, Paul. *A interpretação: texto e cultura*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SUSIN, Carlos Luiz. *O homem messiânico: introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

ZILLES, Urbano. *Husserl: a filosofia como ciência rigorosa*. 1ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.