



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO - ME
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ - UFPI
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA – PROF-FILO



ANTONIO DANILO FEITOSA BASTOS

**A ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA: UMA
INTERVENÇÃO FILOSÓFICA POSSÍVEL**

TERESINA / 2020

ANTONIO DANILO FEITOSA BASTOS

**A ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA: UMA
INTERVENÇÃO FILOSÓFICA POSSÍVEL**

Dissertação apresentada ao núcleo do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área: Ensino de Filosofia; Linha de pesquisa: Filosofia e Ensino. Orientadora: Prof^a Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima

TERESINA / 2020

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello
Branco Serviço de Processamento Técnico

B327e Bastos, Antonio Danilo Feitosa.
A ética da alteridade na metodologia da alternância :
uma intervenção filosófica possível / Antônio Danilo
Feitosa Bastos. – 2020.
111 f.

Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) –
Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.
“Orientadora: Prof^a Dra. Elnora Maria Gondim
Machado Lima.”

1. Alteridade (Ética). 2. Filosofia. 3. Justiça. I. Título.

CDD 171


ANTONIO DANILO FEITOSA BASTOS

**A ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA: UMA
INTERVENÇÃO FILOSÓFICA POSSÍVEL**

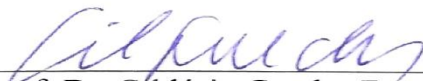
Dissertação apresentada ao núcleo do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área: Ensino de Filosofia; Linha de pesquisa: Filosofia e Ensino. Orientadora: Prof^a Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima

Aprovado em 13 de março de 2020

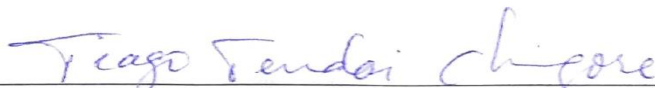
BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima (UFPI)
Orientador (a)



Prof. Dr. Gildásio Guedes Fernandes (UFPI)
Examinador Interno



Prof. Dr. Tiago Tendai Chingore (ULM)
Examinador Externo ao Programa

TERESINA / 2020

Dedico a todas as pessoas que emprestaram seus ouvidos, olhos, vozes e livros, que colaboraram de alguma forma para que este objetivo fosse alcançado. Gratidão!

“Não basta conceber uma esperança para desencadear um futuro”

Emmanuel Lévinas (1905 – 1995)

*“Eu entendo que a única finalidade da ciência consiste em procurar aliviar a
miséria da existência humana.”*

Bertold Brecht (1898 – 1956)

RESUMO

A presente dissertação é procedente da inquietação acadêmica acerca da proximidade do fazer filosófico e suas implicações no mundo da vida (*Lebenswelt*). Por isso, discorre sobre a máxima preocupação de Lévinas que é a possibilidade dos homens perderem a sua individualidade e, por esse motivo, o verdadeiro sentido do humano em face de um contrato social massificador. Desse modo, uma justiça que tem profundidade apenas em seu caráter formal pode ser elogiada pelo seu arcabouço técnico e formal de aplicabilidade, mas, como veremos, perde a sua significação primordial, a saber: ser justiça. O que o filósofo coloca em evidência é que a justiça é a fonte da verdadeira igualdade e sociabilidade ética entre os homens. Nesta inferência, mostra que é importante pensar a justiça para além da formalidade e procedimentos burocráticos que, evidentemente, não correspondem ao verdadeiro sentido da justiça aplicável ao dia a dia das relações inter-humanas. É preciso sair da impessoalidade totalizante, formal e legalista, para tornar-se justa proximidade fraterna entre os diferentes. Desse modo, propomos o método da *alter-conversa-ação*, que é um método ético e político, como ação filosófica e prática para possibilitar no interior das Escolas Família Agrícola (EFAs) uma ação agregadora na qual o Outro não será interpretado meramente como hóspede do Eu, mas seja sujeito ativo na escolha do Tema Gerador norteador do ensino-aprendizagem como concretude da justiça na relação Eu-Outro.

Palavras-chave: Alteridade; Rosto; Proximidade; Justiça; Alter-conversa-ação

ABSTRACT

The present dissertation comes from academic concern about the proximity of philosophical doing and its implications in the world of life (Lebenswelt). For this reason, he discusses Lévinas' greatest concern, which is the possibility of men losing their individuality and, for this reason, the true meaning of the human in the face of a mass social contract. In this way, a justice that has depth only in its formal character can be praised for its technical and formal framework of applicability, but, as we will see, it loses its primary meaning, namely: to be justice. What the philosopher puts in evidence is that justice is the source of true equality and ethical sociability among men. In this inference, it shows that it is important to think about justice beyond the formality and bureaucratic procedures that, evidently, do not correspond to the true sense of justice applicable to the daily life of inter-human relations. It is necessary to get out of totalizing, formal and legalistic impersonality, to become just fraternal closeness between the different. Thus, we propose the method of alter-conversation-action, which is an ethical and political method, as a philosophical and practical action to enable, within the Family Agricultural Schools (FAS), an aggregating action in which the Other will not be interpreted merely as a guest of the Eu, but be an active subject in the choice of the Generating Theme guiding teaching-learning as concreteness of justice in the I-Other relationship.

Keywords: Alterity; Face; Proximity; Justice; Alter-conversation-action

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 A APROXIMAÇÃO DE EMMANUEL LÉVINAS COM HUSSERL E HEIDEGGER ...	13
2.1 A Proximidade de Emmanuel Lévinas com a Filosofia Transcendental de Husserl	13
2.2 A Proximidade de Emmanuel Lévinas com a Filosofia de Heidegger	26
2.3 A subjetividade como pressuposto para a intersubjetividade	44
2.4 A Alteridade Intersubjetiva	47
2.5 Existe uma Racionalidade Ética	50
2.6 A Racionalidade é Passividade	55
3 EMMANUEL LÉVINAS E SEU <i>OUTREAR</i> FENOMENOLÓGICO	59
3.1 A Fenomenologia do Rosto e a Ética da Alteridade	59
3.2 Intencionalidade e Rosto na Fenomenologia de Lévinas	62
3.3 A Proximidade e o Terceiro	70
3.4 Justiça como Política de Relacionamento Intersubjetivo	75
4 A PROPOSTA DIALÓGICA DE INTERVENÇÃO DA ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA	80
4.1 Ação Demonstrativa	80
4.2 Alter-conversa-ação como Intervenção Ética	83
REFERÊNCIAS	98
APÊNDICES	101

1 INTRODUÇÃO

O pensamento levinasiano pode ser entendido como uma filosofia ética ou como uma “fenomenologia ética”. A preocupação fundamental a que seu pensamento se refere está unida à relação inter-humana, no sentido de repensá-la e fornecer-lhe novo prisma compreensivo. Emmanuel Lévinas¹ viveu uma experiência muito traumática com a segunda guerra mundial, foi mantido preso pelo regime nazista e encaminhado para um campo de concentração, além de ter seus pais e irmãos executados. Pôde vivenciar de perto as atrocidades cometidas pela dita “razão esclarecida” que se manifestou violenta e totalitária ao seu extremo. Estas experiências são tensões estruturalmente formadoras do seu pensamento. Lévinas quer, portanto, desligar-se desta racionalidade construída ao longo da história do pensamento Ocidental bem como ao longo da história da filosofia, em que a relação Eu-

¹ Emmanuel Lévinas nasceu em 12 de Janeiro de 1906 em Kovno – ou Kaunas, como traduzem os portugueses – uma cidade da Lituânia, país em que para Lévinas o judaísmo havia conhecido o desenvolvimento espiritual mais elevado na Europa Oriental. A origem judia e burguesa marcará profundamente sua existência. Em Kovno seu pai possuía uma livraria e desde pequeno Lévinas aprende o hebraico e estuda o talmud e a bíblia. Os autores russos como Pouchkine, Gogol, Lermontov e Tolstói o envolvem, mas, sobretudo Dostoiévski, no qual aprecia uma inquietude ética e metafísica. Em 1914, em razão da Guerra, emigram por territórios russos, instalando-se, em 1916, como refugiados em Karkhov, Ucrânia, onde posteriormente presenciam os desdobramentos da Revolução Bolchevique que avança sobre toda aquela região, anexando em 1920 o território ucraniano à Rússia. Embora a Revolução Bolchevique atemorizasse sua família de certa condição burguesa, o jovem Lévinas a acompanhava com alguma curiosidade. Em 1923, mudam-se para Strasbourg, França, onde Lévinas cursará filosofia. Cinco anos mais tarde parte para Freiburg-im-Breisgau, onde assiste aos cursos de Husserl e Heidegger. Em 1930 publica sua tese de doutorado do terceiro ciclo de estudos, sob o título Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl. Nos anos de 1931 e 1932 participa dos Encontros Filosóficos organizados por Gabriel Marcel. De 1933 a 1939 ocorre o surgimento e a ascensão do nazismo, com Hitler tornando-se chanceler na Alemanha, promovendo a anexação e a invasão de outros países. Lévinas, que havia se naturalizado francês em 1930 é mobilizado em 1939 pelo serviço militar a fim de atuar como intérprete de russo e alemão no período da guerra. No ano seguinte é feito prisioneiro, permanecendo durante a guerra em um campo de cativo na Alemanha, com tratamento diferenciado dos demais judeus em razão de sua condição de oficial francês. Neste período quase toda sua família que permanecera na Lituânia é massacrada pelos nazistas. Sua esposa e filha escapam da morte ficando escondidas em um mosteiro em Orleans. No cativo Lévinas começa escrever *Da Existência ao Existente*, que publicará em 1947, ano em que também publica, *O tempo e o outro*, quatro conferências proferidas, após a guerra, no Collège de Philosophie fundado por Jean Wahl. Em 1957 realiza a primeira conferência sobre textos talmúdicos no Colóquio de Intelectuais Judeus da França. Em 1961 publica *Totalidade e Infinito*, sua tese de doutorado em Letras e é nomeado professor na Universidade de Poitiers. Dois anos mais tarde publica *Difícil Liberdade* - coletânea de ensaios sobre o judaísmo. Em 1967 é nomeado professor na Universidade de Nanterre e em 1973 é nomeado professor na Sorbonne. No ano seguinte publica *Outramente que ser ou para além da Essência* e, em 1982, *De Deus que vem à ideia*.

Outro sempre foi tratada como uma relação sujeito-objeto, subordinada a uma relação epistêmica.

É muito duvidosa a ideia de que exista algum filósofo cujo pensamento não se desenvolva de maneira dialógica, seja diretamente crítica ou não, à filosofia feita pelos seus predecessores, mais precisamente um diálogo com a tradição que o inspirou mais intimamente. Em Lévinas, isso também acontece. Sua filosofia é construída, principalmente, como diálogo com a tradição e num primeiro momento com seus interlocutores mais próximos, a saber: Heidegger² e Husserl, cuja concepção de ontologia, a busca do fundamento ontológico do conhecimento colocando de novo em questão a noção de ser e de sua relação com o tempo, será questionada, não em sentido de falhas ou imprecisão, mas sim enquanto insuficiência para dar conta da complexidade da existência e mais ainda da relação com o Outro, a relação com a alteridade. Embora as influências de outros autores sejam fundamentais na obra levinasiana, neste trabalho, nos concentraremos na análise da recepção levinasiana de Husserl e Heidegger.

Sua crítica se revela como crítica ao primado ontológico que se afirma tanto como fundamento da verdade quanto como filosofia primeira. Segundo o autor, a ontologia teria o seu papel dentro da metafísica, mas este não seria o de filosofia primeira. A metafísica sempre foi entendida, ao longo da história, como uma tentativa de saída de transcendência do âmbito do “si” e do “ser”. No entanto, este movimento desvelou-se apenas como um movimento de retorno ao si-mesmo, ao idêntico, ao ser e a sua preservação, não reconhecendo a alteridade.

Lévinas resgata o conceito de metafísica atribuindo-lhe novo significado, a saber: mantém o seu sentido de transcendência ao mesmo passo que inverte o seu sentido para uma relação inter-humana. A Fenomenologia ao sugerir a necessidade do retorno às coisas mesmas, para além do empirismo, vai abrir caminho para a discussão sobre o fim da metafísica. Lévinas propõe, portanto, não o fim, mas todo um outro entendimento da metafísica ao idealizá-la não enquanto tarefa de permitir o acesso ao ser, mas enquanto momento em que podemos transcendê-lo no desejo do infinito, na relação com o Rosto.

² O Heidegger a que Lévinas se refere é o da obra *Sein und Zeit*.

A metafísica, segundo Lévinas, seria essa disposição constante ao mais além do ser. Por sua disposição metafísica a filosofia não se deixa reduzir à ontologia. No entanto, essa tendência é já a própria filosofia, é no desejo do ir além metafísico que a filosofia encontra seu lugar, sua razão de ser no mundo. Esta nova significação alude uma transcendência em que o Eu se edifica a partir do ser para além de sua *ecceidade*, voltando-se integralmente no movimento para e pelo Outro.

Na irreduzível contraposição a Heidegger, para quem a relação do ser com Outrem é dependente a uma relação com o ser em geral e nada pode interferir no surgimento do Eu, Lévinas entende que o Eu não se deve ao ser, mas ao Outro. É a partir do Outro, do Eu pôr-se a escuta pelo seu chamado, pela capacidade do Eu de voltar-se completamente para e pelo Outro, que surge propriamente o Eu enquanto consciência. E esta relação é já a decorrência da responsabilidade como fundamento ético primeiro. Pode-se entender, num primeiro momento, a categoria de alteridade como uma relação responsável e ética, pois contém e revela a possibilidade do que está para além do ser e da identidade do mesmo como um transcender para o outro dentro de uma relação responsável.

Lévinas antevê, portanto, a alteridade enquanto anterioridade, metafísica, como significação que antecede toda e qualquer compreensão. Assim, antes da ontologia, antes da afirmação do ser em detrimento do outro, revela-se o Outro, e esta revelação não pode ser reduzida a uma simples representação, à mera operação do saber, ela é pura imediatidade. Inverte-se, deste modo, a saída da ontologia para a relação ética, invertendo-se também a posição do sujeito, que agora não é mais o “eu egoísta” que comanda a ordem do entendimento e do sentido, mas funda-se no Outro que se revela e se oferece ao Eu como totalidade de significação, suplicando para não ser tematizado e nem transformado em mero conceito.

A questão ética, para Lévinas, não é, portanto, apenas mais um problema dentre tantos tratados pela filosofia, mas é o que constitui a própria estrutura de determinação da vida humana, se considerada profundamente. Assim, o problema central da filosofia e que se amplia para a vida comum, é de fundo ético. A sua filosofia é, portanto, a tentativa de lançar um novo olhar

sobre as relações entre o Eu e o Outro, uma relação que Lévinas tenta mostrar ser ética

Lévinas pretende em *Totalidade e Infinito*, romper com o pensamento ontológico e a concepção de ser que se pretendem como fundamentais ao longo da tradição, e mais proximamente ao pensamento de Heidegger, propondo um novo caminho para relação Eu-Outro, um caminho em que esta relação se estabeleça de forma não violenta, uma relação que seja anterior e não subordinada a qualquer processo de conhecimento. A categoria de alteridade, pensada levinasianamente, abre caminho para esta nova possibilidade que se dá como abertura à exterioridade, ao reconhecimento do outro em sua forma radical, em seu vestígio do infinito, assim, escapando à totalização e à dominação.

O Rosto se apresenta enquanto resistência ética, ele é a presença do infinito. É pela sua epifania, pela sua aparição, que a exterioridade do ser infinito pode se manifestar como resistência. A relação de resistência é, segundo Lévinas, estabelecida com o Absolutamente Outro, que é uma resistência sobre aquilo que não resiste, isto é, uma resistência ética. Na esfera do infinito, o Rosto não pode ser englobado pela compreensão enquanto objeto. A relação estabelecida com o Rosto difere da relação com o objeto em geral.

O Rosto só pode ser apreendido enquanto afecção sensitiva, olhos, boca, nariz, ao que se pode ser reduzido enquanto manifestação plástica. Mas o Rosto é mais que isso, ele é experiência pura que transcende esta representação objetiva, pois além de ser transcendente ele representa a ideia do infinito e se apresenta, afirma Lévinas, enquanto resistência ética que paralisa os meus poderes. O Rosto se manifesta de um modo irreduzível à manifestação, se dá enquanto imposição para além de qualquer representação. O Rosto fala.

O ser se manifesta através do Rosto e se impõe, sem que o Eu possa ser surdo ao seu apelo. O Rosto é presença imediata e pura significação. Sua palavra é ensinamento e este se inscreve na sua alteridade: “tu não matarás”. Este ensinamento leva o Eu para uma nova ordem ética, onde a miséria representa um apelo que se concretiza como responsabilidade. É o Rosto que, no vestígio do infinito, questionando e chamando o Eu a responsabilidade o

autoriza a esta nova ordem, ele é a presença que significa e dá significação à Ética da Alteridade levinasiana.

Nesta dissertação, nos propomos a análise bibliográfica e a proposta interventiva a partir das principais obras do legado filosófico levinasiano e de suas implicações interventivas na concretude da vida com ênfase na categoria da “alteridade”, sendo que a força motriz desta escrita encontra-se na possibilidade de podermos repensar o Outro na sua diferença absoluta. Este Outro se desvela, tornando-se uma experiência de “irrupção” no Eu autossuficiente. Experiência esta que é impossível de ser determinada reflexiva ou ontologicamente, antes de fazermos essa experiência. Portanto, é a partir desta abertura, desta relação ética com o Outro, relação face-a-face, que surge efetivamente o sujeito. A categoria de alteridade demarca, assim, esta exterioridade para além do sujeito, mas que mantém com ele certa relação, abrindo-o para uma relação de responsabilidade, para uma relação ética.

O primeiro capítulo do trabalho consistirá em expor a influência metodológica e filosófica sofrida por Lévinas, através de uma breve análise de Husserl, expondo a questão da fenomenologia e da intencionalidade, e Heidegger, expondo a crítica à ontologia, bem como as rupturas que se erguem a estes pensamentos. Tal exposição irá concentrar-se numa leitura feita por Lévinas destes autores, Husserl e Heidegger.

O segundo capítulo constitui-se como uma ponte indispensável desse trabalho dissertativo, pois realiza a apresentação de como a intencionalidade é assumida por Lévinas, passando a fazer parte de sua filosofia, especialmente no que tange a acolhida do rosto. Entendendo rosto para além da plasticidade, dos traços físicos de alguém, ultrapassando essa descrição, pois, de fato, “o rosto não se assemelha de modo algum a forma plástica” (LEVINAS, 1998, p. 211).

O terceiro capítulo trata de maneira interventiva a categoria da alteridade, isto é, da abertura à exterioridade que possibilita e fundamenta a Ética de Lévinas. Será exposto neste capítulo o modo pelo qual se pode construir, no espaço de ensino-aprendizagem, um processo de abertura do sujeito frente à exterioridade, através de um procedimental de Alter-conversa-ção alicerçado sobre categorias como Rosto e Exterioridade no interior da metodologia de alternância das Escolas Família Agrícola (EFA's).

2 A APROXIMAÇÃO DE EMMANUEL LÉVINAS COM HUSSERL E HEIDEGGER

Lévinas apresenta sua aproximação com a Fenomenologia em ato, com sua impositação própria. Por isso, todo o conjunto de seu arcabouço filosófico pode ser visto como um permanente itinerário dialógico, em certos momentos mais distante e em outros mais próximo da Fenomenologia, principalmente de Husserl e Heidegger.

2.1 A Proximidade de Emmanuel Lévinas com a Filosofia Transcendental de Husserl

A aproximação de Emmanuel Lévinas com a filosofia transcendental de Husserl não é outra coisa que uma relação de inspiração e crítica em face de seu método, a saber: a fenomenologia. Entre os pensadores que influenciaram na constituição do pensamento de Lévinas, como pensadores do Ocidente, Husserl é, com certeza, um dos que têm significado especial. O deslumbre inicial por Husserl foi despertado pela questão metodológica vista como abertura a possibilidade de construção de um itinerário de pesquisa filosófica próprio. Por isso, ele endossa a importância da fenomenologia como método ao afirmar que “a metodologia do trabalho fenomenológico está também, na origem de algumas ideias que me parecem indispensáveis a toda análise filosófica. É o novo vigor dado a ideia medieval de intencionalidade da consciência”³.

Nessa perspectiva, visando chegar ao ponto de intersecção entre os ideais levinasianos e a proposta fenomenológica, buscaremos o entendimento acerca do que seja a fenomenologia enquanto método oriundo da necessidade de um procedimento de rigor no interior do fazer filosófico. De antemão, a ideia mais clara que responder a esta necessidade faz da fenomenologia um método da crítica do conhecimento universal das essências, método que é a própria ciência da essência do conhecimento ou doutrina universal das essências, conforme assevera Husserl:

³ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 2000, p. 24.

A tarefa da teoria do conhecimento ou crítica da razão teórica é, antes de mais, uma tarefa crítica. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envencilha a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, ergo, tem de refutar as teorias abertas ou ocultamente cépticas sobre a essência do conhecimento mediante a demonstração do seu contra-senso [...] Por outro lado, a sua tarefa positiva, é resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento. Entre estes problemas encontra-se também a patenteação do sentido essencial da objectalidade em geral: do sentido que lhe está prescrito a priori (isto é, segundo a essência), em virtude da correlação de conhecimento e objectalidade do conhecimento⁴.

A partir da definição husserliana podemos entender a fenomenologia como método crítico com relação ao conhecimento universal das essências, ou seja, método capaz de questionar qualquer objetividade dada, reduzindo-a a vivência que se dá a consciência e em seguida ser tomada criticamente em análise. Disso segue que a fenomenologia como um método tem como objetivo a constituição da ciência da essência do conhecimento ou doutrina universal das essências pelo seu caráter radical de superação da dependência de mediação na relação sujeito-objeto. Sendo assim, a fenomenologia transcendental é uma fenomenologia da consciência constituinte; uma crítica fundamental e um plano de evidência apodítica. Com isso, seu interesse está para a consciência enquanto consciência que se volta para o fenômeno sob duplo aspecto, a saber: aparência (*Erscheinung*) em que a objetividade se manifesta e sob o aspecto da objetividade (*Objektivität*) como desaparecimento das aparências.

Por se tratar de um método científico rigoroso⁵, Husserl nos propõe que a reflexão crítica, para gozar do critério da criticidade filosófica, precisa se

⁴ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 44-45; § 22.

⁵ "A fenomenologia procura enfocar o fenômeno, entendido como o que se manifesta em seus modos de aparecer, olhando-o em sua totalidade, de maneira direta, sem a intervenção de conceitos prévios que o definam e sem basear-se em um quadro teórico prévio que enquadre as explicações sobre o visto" (MARTINS, 2006, p. 16).

voltar ao mundo transcendental, diferentemente das ciências de atitude natural⁶ direcionadas aos fatos da experiência ou evidência empírica do mundo exterior. É possível explorar o mundo transcendental, sem a necessidade do mundo transcendente, pela evidência apodítica ou indubitável da subjetividade transcendental que possibilita a descrição dos fenômenos puros. Por isso, como ele mesmo endossa, “a fenomenologia não se propõe estudar puramente o ser, nem puramente a representação do ser, mas o ser tal como e enquanto se apresenta à consciência como ‘fenômeno’”⁷. Para essa empreitada nos é proposto o método fenomenológico como instrumento de acesso e análise da consciência.

Para tanto, é conveniente ressaltar que o método fenomenológico é formado por duas etapas, redução eidética, redução fenomenológica ou redução transcendental que visam libertar a teoria do conhecimento de teorias anteriores apresentando um novo e consistente fundamento científico. Assim, a primeira etapa do método fenomenológico é a redução eidética que tem por base desde seu início a *epoché*. Através desse procedimento o fenômeno é isolado de tudo o que lhe é próprio para que possamos chegar a sua essência, encontrar o incontestável, o apodítico. Nesse sentido, Husserl em *As Ideias I* escreve que “em nossas afirmações fundamentais nada pressuporemos, nem sequer o conceito de Filosofia e, assim queremos ir fazendo adiante. A *epoché* filosófica, que nos propusermos praticar, deve consistir, formulando-o expressamente, em nos abstermos por completo de julgar acerca das doutrinas de qualquer filosofia anterior e em levar a cabo todas as nossas descrições no âmbito desta abstenção”.

Através da *epoché* é possível transpor o muro das evidências da experiência, meramente empíricas, advindas da intuição de fatos individuais para o plano das evidências intelectuais alcançadas pela redução por meio do *eidos* ou essência, objeto universal. Estas evidências, também ditas apodíticas, são tratadas por Husserl nas *Investigações* como “preenchimento da intenção” (II, 39), ou seja, são o resultado de uma equação completa entre o pensado e o

⁶ “Enquanto a ciência positivista restringe seu campo de análise ao experimental, a fenomenologia abre-se a regiões veladas para esse método, buscando uma análise compreensiva e não explicativa dos fenômenos” (LAPORTE e VOLPE, 2009, p. 52).

⁷ Husserl, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introd. e trad. Urbano Zilles. 2 ed. Porto Alegre:EDIPUCRS, 2008.

imediatamente dado. Na evidenciação, encontramos o imediatamente dado, anterior a qualquer teoria ou hipótese, possível de ser descrito enquanto imediatamente dado a consciência, pois “o fundamental é não passar por alto que a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende (o seu objeto) direta e adequadamente, que evidência nada mais significa que o adequado dar-se em si mesmo”⁸. Acerca da evidência apodítica adquirida na primeira etapa do método, ele afirma:

Com o emprego do conceito de evidência, podemos agora dizer também e, porque a temos, ela não implica enigma algum; portanto, também não o enigma da transcendência; vale para nós como algo de inquestionável de que nos é permitido dispor. Não menos temos evidência do universal: *objectalidades e estados de coisas universais* surgem-nos em auto-apresentação e estão dados no mesmo sentido, portanto, inquestionavelmente; e estão autodados adequadamente no sentido mais rigoroso⁹.

Assim, para alcançar o desenvolvimento de uma filosofia, com todo o rigor que as ciências naturais deixaram a desejar, é necessário partir de juízos hauridos de uma redução eidética que os possibilite serem considerados válidos e, por esse motivo, evidências apodíticas. Essas evidências, somente podem ser obtidas pela vivência da consciência que possibilita aos fenômenos se apresentarem por si mesmos. Como culminância dessa primeira etapa do método, Husserl estabelece em *Meditações Cartesianas* o seguinte princípio:

Tomando, como filósofo, meu ponto de partida, tenho para o fim presumido uma ciência verdadeira. Por isso, eu não poderia evidentemente nem ter nem admitir como *válido juízo algum*, se eu não os tomar na evidência, isto é, em experiências onde as coisas e os fatos em questão me são presentes, eles mesmos¹⁰.

Assim, sem evidência não seria possível fundamentação radical e, por esse motivo, impossível uma fenomenologia transcendental a rigor. Segundo

⁸ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 88; § 59.

⁹ Ibidem. p. 90; § 60.

¹⁰ Husserl, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**: de acordo com o texto de Husserliana 1/ Edmund Husserl; editado por Stephan Strasser; trad. Pedro M. S. Alves. 1ª. ed.; Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 5; § 7

Husserl, o caminho para chegar ao transcendental¹¹ como fundamento radical tanto da filosofia quanto da ciência não é outro que a filosofia como método de evidenciação.

A segunda etapa do método nos mostra que se quisermos atingir o terreno firme das evidências apodíticas deve ir além da redução eidética. Para isso, teremos que pôr entre parênteses (*epoché*) a própria existência do eu e dos seus atos. Só assim, alcançaremos o eu absoluto, o eu transcendental e com ele o âmbito da experiência genuinamente filosófica. Estamos agora tratando da redução transcendental. Por esta redução chegamos ao contato imediato com as coisas que se nos apresentam na sua evidência originária na consciência. Desse modo, já não mais possuímos simplesmente o mundo, mas apenas a consciência¹² do mundo. O filósofo deverá reduzir sua atenção para esse novo mundo da “consciência pura”.

Se na primeira etapa, redução eidética, encontramos a suspensão do juízo pela *epoché* em relação aos juízos sobre a existência de objetos reais a fim de analisar apenas suas representações, na redução fenomenológica são

¹¹ “Husserl coloca o acento sobre o sujeito ao qual é preciso ligar a consciência na qual se constitui todo o sentido. A vivência da consciência é o único irreduzível. Mas esta vivência é vivida por um sujeito ao qual se referem os objetos do mundo real ou ideal e de onde adquirem significações. Este sujeito constitui-se continuamente e a fenomenologia torna-se ‘exegese de si próprio’ (*Selbstausslegung*), ciência do eu ou *egologia*. Esse sujeito é o *eu transcendental*, não o eu empírico... Se eu quiser atingir o terreno firme das evidências apodíticas devo ir além da redução eidética. Terei que por ‘entre parênteses’ a própria existência do eu e dos seus atos. Só assim alcançarei o eu absoluto, o eu transcendental e com ele o âmbito da experiência genuinamente filosófica. Esta é a redução transcendental. Através dela chegamos ao contato imediato com as ‘coisas’ que se nos apresentam na sua evidência originária na consciência. Agora não possuímos simplesmente o mundo, mas apenas a consciência do mundo. O filósofo deverá reduzir sua atenção para esse novo mundo da ‘consciência pura’”. (HUSSERL, 2008, p. 18-25)

¹² “A consciência, segundo Husserl, é intencionalidade, ou seja, só existe como consciência *de algo*. A análise da consciência abrange a descrição de todos os modos possíveis como alguma “coisa” ideal ou real é dada imediatamente à consciência... Dizer que —a consciência é intencionallll significa: ‘toda a consciência é consciência de algo’. Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) com os quais visa algo. Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência. A intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um *transcender*, como o dirigir-se à outra coisa que não é o próprio ato de consciência. Distingue duas espécies de intencionalidade: a) uma *intencionalidade temática*, que é o saber do objeto e saber deste saber sobre o objeto; b) uma *intencionalidade operante*, que é a visada do objeto em ato, ainda não refletida. A primeira tenta alcançar a segunda, que a precede, sem nunca consegui-lo”. (HUSSERL, 2008, p. 18 e 21).

analisadas apenas as representações vistas como puras representações prescindindo da existência tanto do sujeito cognoscente quanto do objeto conhecido. Desse modo, a filosofia como ciência de rigor, isto é, como fenomenologia, é uma construção teórica do espírito que não se restringe a meras descrições objetivistas de fatos individuais e subsistentes em si mesmos. Ela exige uma postura que conduza as raízes últimas de todos os fenômenos para ser, de fato, “a ciência descritiva eidética da consciência pura transcendental” ou “doutrina pura descritiva das essências das estruturas imanentes da consciência”.

Trabalhar a relação entre o verdadeiro ser e o conhecer, fazendo uma investigação geral sobre as correlações entre ato, significação e objeto é a tarefa da fenomenologia transcendental por excelência.

E a tarefa é, agora, dentro do âmbito da evidência pura ou do dar-se em si mesmo (Selbstgegebenheit), rastrear todas as formas de dar-se e todas as correlações e exercer sobre todas elas a análise esclarecedora. E, naturalmente, consideram-se aqui não só os atos isolados, mas também as suas complexões, os seus nexos de concordância e discordância e as teleologias que surgem [...] A fenomenologia do conhecimento é ciência dos fenômenos cognoscitivos neste duplo sentido: ciência dos conhecimentos como fenômenos (Erscheinungen), manifestações, actos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou activamente, estas e aquelas objectalidades; e, por outro lado ciência destas objectalidades enquanto a si mesmas se exibem deste modo¹³.

Conforme a citação anterior, Husserl nos apresenta um tipo de fenomenologia transcendental. A fenomenologia em questão, é na verdade uma gnosiologia da consciência enquanto tal. É uma Filosofia Transcendental ou Crítica da Razão como fenômeno da consciência constituinte. A partir disso, percebe-se, no início de 1907, o fazer filosófico husserliano transformar-se em um idealismo transcendental que veio a apresentar maiores fundamentações com a publicação da obra “Ideias para uma Fenomenologia” publicada em 1913. Husserl assume uma grande empreitada ao se lançar na formulação de

¹³ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 33-34; § 13-14.

uma nova fenomenologia como prática filosófica radical, isto é, com rigor científico inédito na filosofia ocidental.

Em primeiro lugar, menciono a tarefa geral que tenho de resolver para mim mesmo, se é que pretendo chamar-me filósofo. Refiro-me a uma crítica da razão. Uma crítica da razão lógica, da razão prática e da razão valorativa em geral. Sem clarificar, em traços gerais, o sentido, a essência, os métodos, os pontos de vista capitais de uma ciência da razão; sem dela ter pensado, esboçado, estabelecido e demonstrado um projeto geral, não posso verdadeiramente e sinceramente viver. Os tormentos da obscuridade, da dúvida, que vacila de um para o outro lado, já bastante os provei. Tenho de chegar a uma íntima firmeza. Sei que se trata de algo grande e imenso; sei que grandes gênios aí fracassaram; e, se quisesse com eles comparar-me, deveria de antemão desesperar...¹⁴

O empreendimento husserliano de uma Fenomenologia Transcendental¹⁵, isto é, a busca pelos fundamentos sólidos de uma elucidativa “crítica da razão”, distancia-se do ceticismo como, também, sistematiza sua busca pela construção de uma ciência transcendental dos fenômenos da consciência enquanto consciência de alguma coisa. Husserl propõe à Filosofia um desvencilhar das reflexões críticas obscuras acerca da “coisa em si” através da proposta do método fenomenológico ou redução fenomenológica visando o retorno à consciência de modo sistemático e independente dos fatos.

Nessa perspectiva, na redução fenomenológica os objetos se revelam na sua constituição mesma. Ao retornarem à consciência estes objetos aparecem na sua constituição, como correlatos a consciência. Esse retorno possibilita o desenvolvimento do ser na consciência, permitindo que o ser se torne consciência. Em outras palavras, o retorno à coisa em si mesma é a espinha dorsal da Fenomenologia de Husserl. É o ato de colocar-se no caminho das coisas para retornar a elas mesmas com a tarefa de preparar o terreno para o aparecimento de uma compreensão mais apurada dos atos intencionais que constituem a consciência, tendo como ápice a construção de

¹⁴ Ibidem. p. 12

¹⁵ “O idealismo fenomenológico de Husserl não nega a existência do mundo real. Quer deixar claro que o mundo é sempre conteúdo de meu saber, conteúdo de experiência, conteúdo de meu pensar, em síntese, conteúdo de minha consciência. Neste ponto a atitude fenomenológica se distingue da atitude natural.” (HUSSERL, 2008, p. 18)

um conhecimento filosófico independente do conhecimento advindo das ciências de atitudes naturais.

Com essa proposta, Husserl não está negando a relação do fenômeno com o mundo exterior. Ele propõe a “volta às coisas mesmas”, interessando-se pela essência do fenômeno, tal como se torna presente e se mostra à consciência. Nesse aspecto, elaborou uma fenomenologia que faça ela mesma às vezes de ontologia. Segundo ele, o sentido do ser e do fenômeno é inseparável. Por isso, é importante salientar que a fenomenologia husserliana pretende estudar não puramente o ser, nem puramente a representação ou aparência do ser, mas o ser tal como se apresenta no próprio fenômeno. E fenômeno, é tudo aquilo de que podemos ter consciência, é o mostrar-se em si mesmo. Assim sendo, a Fenomenologia, no sentido husserliano, será, pois, o estudo dos fenômenos como se mostram a consciência em correlação com o objeto, ou seja, uma fenomenologia transcendental.

De fato, a obscuridade acerca do conhecimento no tocante ao seu sentido ou à sua essência exige uma ciência do conhecimento, uma ciência que nada mais pretende do que trazer o conhecimento à claridade essencial. Não quer explicar o conhecimento como fato psicológico, nem investigar as condições naturais segundo as quais vem e vão os conhecimentos, nem as leis naturais, a que estão ligados no seu devir e na sua mudança: investigar isso é a tarefa que se propõe uma ciência natural, a ciência natural dos fatos psíquicos, das vivências de indivíduos psíquicos que vivem. A crítica do conhecimento quer antes elucidar, clarificar, ilustrar a essência do conhecimento e a pretensão de validade que pertence à sua essência; que outra coisa significa isto senão trazê-la a dar-se a si mesma (Selbstgegebenheit) diretamente?¹⁶

Segundo a citação acima, na obscuridade da atitude natural, o estar dado das coisas é um mostrar-se nos fenômenos como mera percepção, fantasia, recordação, predicação etc., pois as coisas não existem por si mesmas, mas estão para a consciência como fonte de representação. O contrário se apresenta na redução fenomenológica, visto que as coisas são e estão dadas em si mesmas no fenômeno e em virtude do fenômeno, porém são

¹⁶ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 56-57; § 32.

individualmente separáveis do fenômeno enquanto fenômeno singular, como era teorizado pelas ciências da natureza, e essencialmente deles inseparáveis enquanto *noema*. Nesse sentido, estamos falando da correlação entre fenômeno do conhecimento e objeto do conhecimento.

O conhecimento natural, no seu incessante e eficiente progresso nas diferentes ciências, está inteiramente certo da sua apreensibilidade e não tem nenhum motivo para encontrar aporia na possibilidade do conhecimento e no sentido da objectalidade conhecida. Mas, logo que a reflexão se vira para a correlação de conhecimento e objectalidade (e, eventualmente, também para o conteúdo significativo ideal do conhecimento na sua relação, por um lado, como acto de conhecimento e, por outro, com a objectalidade do conhecimento), surgem dificuldades, incompatibilidades, teorias contraditórias e, no entanto, supostamente fundamentadas, que compelem a admitir que a possibilidade do conhecimento em geral, no tocante a sua apreensibilidade, é um enigma¹⁷.

A partir dessa incompatibilidade mencionada por Husserl surge a importante tarefa da Fenomenologia Transcendental, a saber: elucidar e rastrear gradualmente todos os possíveis dados da consciência incluindo suas modalidades e possíveis modificações de comportamento. Tal tarefa constrói o arcabouço filosófico da ciência dos fenômenos cognoscitivos ou ciência das essências. Desse modo,

Se examinarmos de mais perto o que é tão enigmático e nos lança na perplexidade nas reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua transcendência. Todo o conhecimento natural, tanto o pré-científico como também já o científico, é conhecimento que objetiva transcendentamente; põe objetos como existentes, pretende atingir cognoscitivamente estados de coisas que não estão nele dados no verdadeiro sentido, não lhe são imanentes¹⁸.

A fenomenologia como ciência desenvolve sua investigação de modo preciso e abrangente se relacionando com o fenômeno sob duplo aspecto, a saber: como ciência do conhecimento dos fenômenos (*Erscheinungen*),

¹⁷ Ibid. p. 57; § 32.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 59-60; § 34-35.

manifestações, atos da consciência em que se exibem, se tornam conscientes, passiva ou ativamente, estas e aquelas objetividades pela redução eidética; e, como ciência destas objetividades enquanto a si mesmas se dão a conhecer via redução fenomenológica. A fenomenologia se ocupa do fenômeno (phainómenon) sob duplo sentido: na sua estrutura e no seu aspecto (aparência). A esse respeito explicou Heidegger:

O que poderia significar descrever o “mundo” como fenômeno? Seria deixar e fazer ver o que se mostra no ente dentro do “mundo”. O primeiro passo consistiria, então, em elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montes, estrelas. Podemos retratar a configuração desses entes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um ofício pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes. É ôntica. O que, porém, se procura é o ser. Em sentido fenomenológico, determinou-se a estrutura formal do fenômeno como o que se mostra enquanto ser e estrutura de ser¹⁹.

A explicação de Heidegger chama a atenção para a ciência dos fenômenos, a fenomenologia, ciência que apreende os objetos de tal maneira que acaba por tratar de tudo que se põe em discussão, segundo uma demonstração e procedimento diretos. Também encontramos o conceito fenomenológico de “fenômeno” segundo a fenomenologia. Trata-se de um conceito incomum a cotidianidade e intrinsecamente filosófico pela chamada em si mesmo “aquilo que se mostra”. E “aquilo que se mostra” na perspectiva fenomenológica é o que aponta Heidegger:

O ser-no-mundo e com isso também o mundo devem tornar-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana enquanto modo de ser mais próximo da presença. Para se ver o mundo é, pois, necessário visualizar o ser-no-mundo cotidiano em sua sustentação fenomenal. O mundo mais próximo da presença cotidiana é o mundo circundante. Para se chegar a ideia de mundanidade, a investigação seguirá o caminho que parte desse caráter existencial do ser-no-mundo mediano. Passando por uma interpretação ontológica dos entes que vem ao encontro dentro do mundo circundante

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 110; § 63.

poderemos buscar a mundanidade do mundo circundante (circumundanidade)²⁰.

Segundo Heidegger, o fenômeno é entendido como o que não se mostra diretamente e, na maioria das vezes, se mantém velado frente ao que se mostra diretamente, mas, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra diretamente podendo chegar ao ponto de constituir o seu sentido e fundamento, pois o ser-no-mundo e o mundo existem simultaneamente e nunca como sucessão. Desse modo, podemos concluir com precisão que aquilo que na maioria das vezes não se mostra e sim se mantém velado, é o objeto de interesse da investigação fenomenológica. Nesse sentido, para Husserl, isso pode ser definido como “retorno a consciência”, retorno que se caracteriza como retomada do sentido do ser-do-homem enquanto ser-no-mundo. Assim, a questão do retorno à consciência implica no entendimento de como a fenomenologia a esboça, a saber: a consciência é sempre consciência de alguma coisa. Não existe uma consciência em si, consciência monádica, pois a consciência somente se apreende como relação e peculiar relação de eventos no mundo da vida muito bem articulada. Portanto, consciência é intencionalidade.

Dessa forma, o convite que a fenomenologia de Husserl propõe como “retorno a consciência” é importante evidenciar que não se trata de proposta de consciência em si. Trata-se antes de uma investigação da consciência como acontecimento a partir do aparecer do ser das coisas mesmas, isto é, segundo a forma como os objetos aparecem na nossa percepção, compreensão e entendimento. Desse modo, enfatiza Husserl acerca do sentido do conhecimento fenomenológico:

Só mediante uma redução, que também já queremos chamar redução fenomenológica, obtenho eu um dado (Gegebenheit) absoluto, que já nada oferece de transcendência. Se ponho em questão o eu e o mundo e a vivência do eu como tal, então a reflexão simplesmente intuitiva virada para o dado na apercepção da vivência considerada, para o meu eu, revela o fenômeno desta apercepção; por exemplo, o fenômeno “percepção apreendida como minha percepção”. Posso,

²⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 113-14; § 66.

evidentemente, no modo natural de consideração, referir de novo este fenômeno ao meu eu, pode este eu no sentido empírico, quando mais uma vez digo: “tenho este fenômeno, é meu”. A fim de obter o fenômeno puro, teria então de pôr novamente em questão o eu, e também o tempo, o mundo, e trazer assim à luz um fenômeno puro, a pura *cogitatio*. Mas, posso também, ao perceber, dirigir o olhar, intuindo-a puramente, para a percepção, para ela própria tal como aí está, e omitir a referência ao eu ou dela abstrair: então, a percepção visualmente assim captada e delimitada é uma percepção absoluta, privada de toda a transcendência, dada como fenômeno puro no sentido da fenomenologia²¹.

A consciência humana, além de modo de ser no mundo, é aquilo que intenciona²² alguma coisa e que se diferencia dos entes intramundanos. A consciência é o próprio ser do homem no mundo como capacidade de descrever a estrutura do fenômeno o que implica no fato de que é este o que sabe inventar e decidir o modo como irá acessar o ser das coisas mesmas.

Para melhor evidenciar a intenção fenomenológica de Husserl de engendrar um método rigoroso que possibilitasse o acesso ao ser das coisas em si e podermos passar ao entendimento da fenomenologia transcendental por parte de seus sucessores de modo não enviesado, mas como verdadeira “ciência do espírito”, seguiremos apresentando as colocações husserlianas que elucidam a questão do acesso ao “ser das coisas”, isto é, acesso fenomenológico. Desse modo, fenomenologia somente pode ser entendida como método e atitude intelectual. Enquanto atitude intelectual é um inédito fazer filosófico e como método é radicalmente diverso das ciências naturais.

O que Husserl propõe é, sem dúvida, o despertar para o conhecimento filosófico como único capaz de possibilitar uma compreensão apurada e mesmo “absoluta” dos limites e, determinações de todas as coisas possíveis que não podem ser acessadas pelas ciências naturais ou particulares.

²¹ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p.70; § 44

²² “A intencionalidade husserliana corresponde à correlação consciência-mundo, sujeito-objeto, mais originária que o sujeito ou o objeto, pois esses só se definem nessa correlação. A intencionalidade fenomenológica é *visada de consciência e produção de um sentido* que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido”. (HUSSERL, 2008, p. 21).

Teve-se, pois, em mira a fenomenologia; aqui, a fenomenologia do conhecimento enquanto doutrina da essência dos fenômenos cognitivos puros. As perspectivas são esplêndidas. Mas, como deve iniciar-se a fenomenologia? Como é ela possível? Devo julgar e, no entanto, julgar de um modo objetivamente válido, conhecer cientificamente, os fenômenos. Mas, não leva toda ciência ao estabelecimento de uma objetividade em si existente e, portanto, ao transcendente? O cientificamente estabelecido é, em si, vale absolutamente como existente, quer eu, pelo seu conhecimento, o ponha ou não como existente. Não pertence a essência da ciência, como correlato, a objetividade do que nela é unicamente conhecido, do cientificamente fundamentado? E o cientificamente fundamentado não é universalmente válido? Que se passa aqui, porém? Movemo-nos no campo dos fenômenos puros. No entanto, porque é que digo campo? É antes um eterno rio heraclítico de fenômenos. Que enunciados posso eu aqui fazer? Ou, olhando, posso dizer: isto aqui! Existe, sem dúvida nenhuma. Talvez eu até possa dizer que este fenômeno inclui como parte sua aquele outro, ou que está conexo com o outro, que este transborda para aquele etc²³.

Como podemos perceber a Fenomenologia Transcendental apresenta-se sob uma perspectiva absolutamente nova e parte de pontos ainda não explorados criticamente. Além disso, apresenta um método novo que dista do vigente método das ciências naturais. A Filosofia Transcendental em face do conhecimento natural ocupa uma nova dimensão e esta nova dimensão, por mais que se relacione com predecessoras, se diferencia pelo seu método inédito desde seu fundamento. Ela confere especificidade e justificação diante de todo conhecimento, inclusive, das ciências naturais.

Admitimos como absoluto o dar-se da cogitatio pura, mas não o dar-se da coisa exterior na percepção externa, embora esta pretenda dar o próprio ser da coisa. A transcendência da coisa exige que ponhamos esta em questão. Não compreendemos como é que a percepção pode atingir o transcendente; mas compreendemos como é que a percepção pode alcançar o imanente, na forma da percepção reflexa e puramente imanente, na forma da percepção reduzida. Mas, porque é que compreendemos isto? Ora, vemos diretamente e apreendemos diretamente o que intentamos (meinen) intuitiva e

²³ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p.74; § 47.

apreensivamente. Ter diante dos olhos um fenômeno que visa algo, que nele não está propriamente dado, e duvidar de que esse algo exista e de como possa compreender-se que existe, tem sentido. Mas ver e nada mais intentar do que o que é intuitivamente apreendido e, ainda perguntar e duvidar, não tem sentido algum (...); de nada nos aproveita, no entanto, constatar aí um dado absoluto, o dar-se do intentar, do próprio crer: temos apenas de refletir para o encontrar. Mas o que está dado não é o intentado²⁴.

Nesse sentido, as proposições de Husserl evidenciam o fato de que o conhecimento humano é de outro modo que aquele da ordem do mundo natural. E, é por meio desse conhecimento de outra ordem que se torna possível uma investigação formidável dos modos de ser e das estruturas por meio das quais se dá o conhecimento, fato este que viabiliza a construção de uma ciência dos fenômenos no qual o homem ocupa a categoria de sentido essencial. Esta ciência dos fenômenos, a Fenomenologia Transcendental, é método e atitude intelectual, uma atitude especificamente filosófica e um método de elucidação do próprio ser que é o homem-no-mundo.

2.2 A Proximidade de Emmanuel Lévinas com a Filosofia de Heidegger

Como modo de concluir o arcabouço das premissas fenomenológicas levinasianas, seguiremos nossas considerações sobre a fenomenologia a partir de Heidegger. Este desenvolveu uma extraordinária mudança de paradigma a partir de sua obra magna, *Ser e Tempo*. Aqui encontramos um conjunto de questões muito bem articuladas, um método analítico, um estilo de argumentação sistemática, um modo de resolver problemas, um estilo de argumentação que considera o mundo da vida, um modo de resolver problemas, uma crítica a estilos de filosofia concorrenciais, que podem ser expostos como especialidades de paradigma filosófico com contornos definidos e independentes²⁵.

É evidente o distanciamento de Heidegger em relação a Husserl quando nos permitimos olhar criticamente para o contexto e as motivações que

²⁴ HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 76-77; § 49-50.

²⁵ STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 10.

serviram de base para o desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental. A intenção primeira era desenvolver uma ciência rigorosa que servisse de alicerce para todas as demais ciências. O seu amadurecimento como estudo da consciência a partir do eu, sujeito pensante, conduziu a uma filosofia da consciência. Desse modo, acompanhamos a construção husserliana do método fenomenológico que intenciona a fundamentação transcendental do conhecimento enquanto “ciência que fundamente com radical autenticidade” e confiável “ciência universal”²⁶

Para Husserl, o conceito de transcendental não se aplica às condições subjetivas como possibilidade de experiência, mas às estruturas universais de qualquer experiência possível. O transcendental é apresentado como campo de investigação, como consciência do mundo experienciado na correlação. É caracterizado pela relação intencional entre consciência e mundo. Encontramos aqui uma concepção de filosofia como ciência capaz de fundamentação com autenticidade e ciência universal de evidência “não somente de ser, como toda evidência, certeza do ser das coisas ou fatos objetivos evidentes em si, mas de revelar (...) a impossibilidade absoluta de que se conceba seu não ser”²⁷.

Podemos, a partir da proposta de Husserl, perceber o quanto foram radicais as alterações no projeto fenomenológico desenvolvido por Heidegger. Enquanto Husserl partiu da busca por uma ciência rigorosa e crítica do conhecimento, da rejeição aos pressupostos e da análise das estruturas e vividos da consciência, Heidegger empreende uma busca por uma hermenêutica da facticidade para além da atividade de caráter interpretativo da filosofia, busca um campo seletivo para o filosofar enquanto atividade do *Dasein*²⁸.

É importante primeiramente destacar a relação entre Fenomenologia Transcendental e ontologia na análise crítica heideggeriana: “fenomenologia em sentido restrito é fenomenologia da constituição. Fenomenologia em

²⁶ HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. p. 49; § 3.

²⁷ Idem.

²⁸ *Dasein* é traduzido por “pre-sença” no livro *Ser e tempo* na versão em português. No entanto, optamos pela tradução mais literal do alemão para o português “ser-aí”, exceto nas citações da referida tradução.

sentido amplo inclui a ontologia”²⁹. Nesses termos, a atividade fenomenológica consiste na análise da constituição das estruturas e dos conteúdos da consciência de objetos sob expressão de características diversas do *Dasein*. Em outras palavras, o ser-do-ente. A procura a primeiridade do ser-aí em relação à possibilidade de apreender os objetos como entes que se mostram sob diversos modos de ser e analisá-los nessa perspectiva, faz com que o estudo fenomenológico se transforme em uma verdadeira ontologia. E os pressupostos fenomenológicos são a garantia de uma investigação ontológica, uma vez que é “somente através da fenomenologia que a ontologia correspondente é estabelecida em uma base firme e mantida em um percurso ordenado no tratamento dos problemas”³⁰.

O que percebemos na teoria de Heidegger é uma evidência das implicações ontológicas implícitas no projeto filosófico husserliano, a saber: a fenomenologia como algo que busca o em-si-mesmo, logo ela é, também, uma ontologia. Assim sendo, a filosofia fenomenológica que Heidegger pretende desenvolver é aquela de caráter hermenêutico que se relaciona com a interpretação da facticidade, ou seja, com a análise do ser do *Dasein*. Ele demonstra oposição radical com relação à ideia de que filosofia e ciências positivas possam compartilhar métodos, objetivos e pressupostos semelhantes.

Para Heidegger, os procedimentos metodológicos advindos dessas ciências não são adequados à filosofia, mas isto não significa que a filosofia seja relativista e vise o constructo de meras opiniões. Por isso, ele utiliza-se de um método³¹ apropriado que atenda suficientemente a necessidade de exprimir a experiência da vida fáctica, isto é, o método fenomenológico de Husserl. No

²⁹ HEIDEGGER, Martin. (GA 63). **Ontologie**: Hermeneutik der Faktizität. (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. p. 2

³⁰ Idem.

³¹ Heidegger intenciona apresentar que o método da ontologia e, por conseguinte, da Filosofia em geral, “nada tem em comum com qualquer método de quaisquer outras ciências”, pois ser “é dado somente se a compreensão de ser, e portanto o *Dasein*, existe” (HEIDEGGER, 1988, p. 19, GA 24, p.25). E endossa que “para Husserl a redução fenomenológica (...) é o método de conduzir a visão fenomenológica a partir da atitude natural do ser humano, na qual a vida é envolvida pelo mundo das coisas e pessoas, para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, nas quais os objetos são constituídos como correlatos da consciência. Para nós, a redução fenomenológica significa conduzir a visão fenomenológica a partir da apreensão de um ente, seja qual for o caráter dessa apreensão, para o entendimento do ser desse ente”. (HEIDEGGER, 1988, p. 21, GA 24, p.28).

entanto, a filosofia heideggeriana³² tem como ponto de partida a facticidade da vida que a possibilita ser considerada como universal e concreta uma vez que somete pela facticidade e historicidade é possível deliberar e descrever a coisas como elas realmente são. Desse modo, passa a ser vista como ilusão a tentativa de analisar os fenômenos como coisas isoladas e estáticas ou como coisas fora do mundo, postas entre parêntese em um plano ideal das essências. A centralidade do novo fazer filosófico está na vida fáctica em que ocorrem as experiências. Desse modo, o que encontramos na concepção heideggeriana de autêntico fazer filosófico é, na verdade, uma virada metodológica como interpreta Crowell³³:

Se o sentido metodológico da virada de Heidegger à facticidade não é levado em consideração, sua distinção entre *weltanschauung* e ciência primordial colapsa. Se a facticidade, enquanto o Dasein-em-acontecimento na filosofia, é entendido como a determinação histórico-cultural empírica do 'sujeito', o ponto de partida fáctico pode ser concebido somente histórica e culturalmente em relação a visões de mundo. Assim, ainda que a filiação de Heidegger à facticidade renegue certos aspectos da concepção de Husserl do ego transcendental, o texto não oferece nenhum fundamento para ver isso como uma rejeição das aspirações transcendentais da fenomenologia. Isso permanece um esforço para identificar esses aspectos transcendentais ou categoriais do 'sujeito' (situado) que faz da investigação filosófica algo possível. Por essa razão há uma duplicação na temática do método filosófico: possibilitar o acesso ao 'objeto' filosófico é ao mesmo tempo clarificar aquele através do qual tal acesso é estabelecido: o filósofo. Contra a objeção de que qualquer relação com a 'situação factual' impediria a reivindicação filosófica de 'validade absoluta' e, portanto, implicaria em ceticismo ou relativismo, Heidegger objeta que tais argumentos formais simplesmente ignoram "o sentido da realização

³² Segundo Fehér (1994, p. 83): "Falando de modo geral, [indicação formal] é o resultado da busca de Heidegger por um meio metodológico próprio para uma expressão conceitual adequada da 'vida fáctica' que surgiu na problemática hermenêutica dos cursos do pós-guerra. O teórico (e anistórico) conhecimento neutro é contrastado e abre o caminho para a existencialidade (e historicidade) envolvida na compreensão (ou précompreensão) e interpretação, com o que o conhecimento se torna no máximo uma subdivisão da compreensão. Todos esses esforços estão a serviço da apreensão da 'vida'. A principal característica da última é o cuidado (*Sorge*) mais do que o conhecimento".

³³ CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger, and Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology**. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001, p. 138-9.

(*Vollzüge*) do conhecimento filosófico e o sentido de sua relação com o objeto” (GA 61: 164).

Como podemos perceber a via de acesso adequada à questão do ser é, para Heidegger, a analítica existencial do ser-aí, uma ontologia fundamental que se revela como uma fenomenologia hermenêutica enquanto interpretação da existência fáctica do homem: “o *logos* da fenomenologia do ser-aí tem a característica de um *hermeneuein* que anuncia a compreensão do ser, incluída no ser-aí, o sentido autêntico do ser em geral e as estruturas fundamentais de seu próprio ser”³⁴.

A partir dessa análise interpretativa da existência fáctica do homem, não corremos o risco de perder exatamente aquilo que se pretendia com a fenomenologia transcendental, a saber, a descoberta do sentido do ser em geral a partir do *Dasein*. Nesse sentido, a empreitada filosófica de Heidegger tanto se distancia da metodologia das ciências positivas quanto das intenções das análises existencialistas e da pretensão de abstrair o ser através de uma reflexão total pautada em um eu constituinte último.

O *Dasein*, ser-aí, não designa uma condição humana, mas expressa um modo específico de ser do homem enquanto “presença *ek-stática*”³⁵ à revelação do ser no mundo. O ser que se desvela no ser do homem como *ek-sistência*³⁶ não é desvelamento somente no ser dos entes subsistentes, no ser

³⁴ Idem.

³⁵ A presença *ek-stática* é o *Dasein* que "em cada caso meu. [...] deve-se sempre usar um pronome pessoal ao dirigir-se a ele: 'eu sou', 'você é'" (ST, 42). Todo homem é 'em função de si mesmo, [...] de seu próprio objetivo, como diz Kant. Este 'em função de si mesmo' constitui o si mesmo enquanto tal' (XXVII, 324; cf. ST, 84, 147). O significado de mundo é sustentado pelas necessidades e pelos propósitos de *Dasein*. (INWOOD, M.J., 2002, p. 30).

³⁶ “*Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em contraste com a sua essência. Heidegger a utiliza em sentido restrito, aplicando-a somente a *DASEIN*: *Dasein* não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: “A 'essência' de *Dasein* encontra-se na sua existência” (ST, 42). Devido à sua confusão de dois tipos de SER, ser-o-que e ser-como, Heidegger ocasionalmente sugere que a única característica de *Dasein* é ser, i.e., existir no sentido tradicional (XX, 152, 207, 209). Porém, a *Existenz* é o modo de ser de *Dasein*, não o fato de que ele é: *Dasein* é responsável por seu ser-como, não (exceto pela possibilidade do suicídio, que Heidegger raramente menciona) por seu ser-o-que (XXVI, 216s; XLIX, 34s). *Dasein* “dá um passo à frente” para dentro do mundo e faz algo de si mesmo; ele é “ecstático, i.e., ecêntrico” (ER, 98 n.59). *Existenz* não envolve nenhum contraste com “essência”, ao contrário da afirmação de Sartre de que a existência precede a essência (CH, 322/229). Heidegger frequentemente escreve Ex-sistenz ou Ek-sistenz

das coisas, e tão pouco é apenas o ser determinado pela ipseidade impessoal³⁷ humana enquanto modalidades, mas trata-se do ser em geral.

Nessa perspectiva, a fenomenologia hermenêutica assume a questão da interpretação através de compreensão não tematizada e da existência humana enquanto facticidade da vida e da história, tomando um novo direcionamento em relação à proposta husserliana de compreender o ser a partir de uma visão. Pois, embora seja sabido que “é somente através da fenomenologia que a ontologia correspondente é estabelecida em uma base firme e mantida em um percurso ordenado no tratamento dos problemas”³⁸. O que Heidegger pretende desenvolver, possui um caráter essencialmente hermenêutico, conforme evidenciado no título de seu curso: “Ontologia: hermenêutica da facticidade”, a principal das ontologias a ser elaborada será aquela que relaciona-se diretamente com a interpretação da facticidade: a análise do *ser do Dasein*.

Essa diferença no ponto de partida teórico de cada um dos filósofos pode ser explicada do seguinte modo: enquanto Husserl parte da redução fenomenológica e procura tratar das experiências enquanto ato de experienciar (*noese*) e objeto experienciado (*noema*), onde ambos estão reduzidos à própria consciência, Heidegger por sua vez procura descrever o fluxo de experiências na maneira como acontecem concretamente, isto é, na maneira como nós mesmos, cotidianamente, sentimos que experienciamos algo. Ao tomar como

para enfatizar o ‘passo para fora’” (EV, 186s/126: CH, 321/228; XLIX, 53). (INWOOD, 2002, p. 58).

³⁷ "A ipseidade do Dasein foi formalmente determinada como uma maneira de existir. (...) O ser si mesmo autenticamente determina se como uma modificação existenciária do impessoal (Man)" (267). Da ipseidade foi dito também que ela não é substância, não é algo que permaneça sempre "no tempo". Ela se constitui ou se configura como ipseidade autêntica, que forma tem aquela possibilidade de passagem da ipseidade impessoal para uma ipseidade própria. Em primeiro lugar é importante destacar (cf. SuZ/ 268 s.) que ela ocorre à maneira de uma retomada de si que é recuperação (*nachholen*) de uma escolha. A autenticidade é posterior (*nach*) à impropriedade (*desi*) tem esta última como pressuposto factual ou referência modificável, em termos do escolher as possibilidades: "Recuperação da escolha significa escolher esta escolha, decidir-se por um poder ser a partir de sua própria Ipseidade [ou de si mesmo, L.B.]. Apenas escolhendo a escolha o Dasein se possibilita seu próprio poder ser" (ibid.). O Dasein substitui assim o "a gente (man) escolhe" por um verdadeiro "eu escolho". Ele se re-apro-pria, toma posse plenamente do que lhe é um "direito natural", de liberdade: escolher, e não ser escolhido ou ser um mero ator coadjuvante no movimento de querer e decidir em seu fazer. O ser si mesmo, é a modificação através do escolher e decidir (-se).

³⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ontologie: Hermeneutik der Faktizität**. (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. p. 2. GA 63, p. 2.

ponto de partida tal intenção de conceber as experiências de um modo não simplesmente teórico, Heidegger acaba por ter que tomar em consideração os pressupostos que sempre estão presentes no momento como apreendemos e vivenciamos os fenômenos.

Em Heidegger, é a hermenêutica da compreensão pré-ontológica que ocupa lugar de primazia e fundamento enquanto analítica da existencialidade da existência. A primeira determinação essencial é o ser-no-mundo quando o olhar está para a existência humana. A partir desses esclarecimentos acerca da fenomenologia na obra *Ser e Tempo*, podemos chegar a importantes conclusões, a principal, a saber: o modo idiossincrático pelo qual Heidegger entende a fenomenologia e as significativas articulações decorrentes desse mesmo modo, só podem ser razoavelmente entendidos no ato filosófico heideggeriano, no qual a fenomenologia vem a se adequar como um método em seu fazer filosófico:

Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas distintas da filosofia ao lado de outras. Ambas caracterizam a própria filosofia em seu objeto e em seu modo de tratar. A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença, a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo questionamento filosófico no lugar de onde ele brota e para onde retorna³⁹.

Da conversão da fenomenologia em ontologia como fundamento para a hermenêutica existencial, isto é, como mudança de paradigma, Heidegger teve como norte a máxima do retorno às coisas mesmas. É evidente que “sua formação na escola da fenomenologia husserliana que, de um lado, o conduzira a um trabalho produtivo, muito cedo revelou-lhe, por outro lado, que o método fenomenológico pagava seu tributo as teorias da consciência e representava uma recuperação da tradição cartesiana”⁴⁰. Mas, mesmo tendo elaborado um conceito radicalmente novo de fenomenologia, reconhece a importante contribuição dos pressupostos filosóficos adquiridos no contato com o fazer filosófico de Husserl ao afirmar que “as investigações que se seguem

³⁹ HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950. p. 38; §3

⁴⁰ STEIN, 2008, p. 31.

tornaram-se possíveis apenas sobre o solo estabelecido por Edmund Husserl, cujas Investigações lógicas fizeram nascer a fenomenologia”⁴¹.

Além de se afastar com sutileza de uma linha de continuidade das diretrizes filosóficas do mestre, interpreta categoricamente a fenomenologia como método no qual predomina a indiferença em relação ao conteúdo dos objetos. Por isso, chama a atenção para o fato de que a fenomenologia não pode ser entendida como uma disciplina particular ao lado de outras disciplinas filosóficas, e de modo algum pode se caracterizar como movimento filosófico. A fenomenologia em si mesma não pode ser considerada como uma performance axiomática de prescrições inalienáveis, mas como inspiração de diversas possibilidades: “a compreensão da fenomenologia depende unicamente de se compreende-la como possibilidade”⁴².

Desse modo, Heidegger nos apresenta um duplo movimento: ao mesmo tempo que se afasta de Husserl ao defender que não é coerente ter como ponto de partida uma ideia de consciência ou tempo puros, afirma que sua investigação é fenomenologia. Porém, a fenomenologia que Heidegger sugere não deve buscar o fenômeno como um dado na consciência pura, mas sim deve indagar o *lógos* que permite apreender o fenômeno na sua totalidade. Por isso, desenvolve um processo de substituição da Fenomenologia gnosiológica Transcendental pela ontologia da compreensão ou Fenomenologia Hermenêutica, Heidegger intenciona ultrapassar os meandros da referida fenomenologia sob duplo aspecto, a saber: superar a primazia do teórico na questão do sentido do ser e de romper com o projeto já articulado da metafísica tradicional que tem a pretensão de recuperar o ser por meio de sua reflexão que busca se mostrar total.

A explanação a cerca dessas duas importantes filosofias se fez necessária para entendermos a gênese do fazer filosófico de Emmanuel Lévinas com suas referências em Husserl e Heidegger no que se refere aos pontos cruciais de suas filosofias. Outros filósofos como Buber, Bergson, Rosenzweig, Marcel, Sartre, Merleau-Ponty estão presentes nas suas obras filosóficas, embora Husserl e Heidegger sejam os filósofos do século XX que

⁴¹ Idem.

⁴² HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 78; § 38.

estão mais claramente presentes em seu pensamento, como pivores de uma forma inédita de filosofar ou como proponentes de ideias em relação as quais se desenvolvera outro modo de pensar. Husserl se destaca pelo protagonismo de um modo revolucionário de filosofar, a saber: o método fenomenológico; Heidegger utiliza o método de Husserl explorando as possibilidades da proposta husserliana e, a partir dessas bases, desenvolve um o que chamou de ontologia; Lévinas se dispõe a investir na reflexão com vistas à superação da ontologia fenomenológica por uma nova metafísica que repense o existente além do ser.

Aqui é conveniente mencionar que a introdução do pensamento de Husserl na França contou com importante contribuição de Emmanuel Lévinas como um dos primeiros filósofos a levar este empreendimento a bom termo. O artigo levinasiano, publicado no ano 1929, sobre o *Ideen* e a sua dissertação intitulada *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, a partir dos quais obteve seu doutora em Estrasburgo, ainda são escritos de fundamental importância na leitura e interpretação da filosofia de Husserl. Também, o modo como Lévinas apresenta a filosofia de Husserl em sua dissertação é enraizada em influências filosóficas da percepção heideggeriana acerca da filosofia husserliana, ainda que em escritos posteriores ele mostre sua insatisfação crítica em relação a pontos fundamentais da filosofia heideggeriana.

Nessa perspectiva, o que até o momento apresentamos da relação de Lévinas com Husserl se desenvolve a partir dos textos de seu primeiro período de publicações filosóficas. Obviamente, um estudo completo exigiria uma análise de outros períodos e publicações em que há explícita apresentação da relação por meio de posicionamentos levinasianos que aludem ou criticam, transformam, rejeitam ou integram, explícita ou implicitamente muitos elementos da filosofia de Husserl. Vamos incluir em nossa análise a produção textual sobre Husserl desenvolvida a partir de 1959, na qual Lévinas terce suas descobertas, explora certas possibilidades e dar sugestões de trabalhos com linhas mestras na filosofia de Husserl. É no período de 1927 á 1930 que Lévinas inicia sua dissertação quando os únicos escritos de Husserl publicados eram Filosofia da *Aritmética* (1891), *Investigações Lógicas* em sua primeira e segunda edições (1900-01 e 1913-20), *The Ideen* (1913), *Palestras Sobre a*

Fenomenologia da Consciência do Tempo Interior (1920), e *Lógica Formal e Transcendental* (1929).

É possível perceber que o último livro publicado por Husserl trata-se de uma publicação tardia para ser usada por Lévinas. A *Filosofia da Aritmética* não foi considerada de grande importância para a empreitada de explicar a fenomenologia de Husserl e das demais publicações interessaram apenas *Filosofia Como Uma Ciência Estrita* (1910) e os cursos sobre a consciência interna do tempo. Apesar disso, Lévinas consegue retratar a fenomenologia husserliana de um modo ímpar e que pode ser ainda considerado uma das melhores introduções a esse tópico.

No período de 1928 a 1929, Lévinas escreve seu livro durante o ano que reside em Freiburg. Nesse interim, Husserl já havia renunciado como professor, e Heidegger estava no auge de sua carreira profissional se destacando por fazer uma revolução filosófica maior que seu predecessor. Lévinas é muito consciente da perspectiva heideggeriana e ao adotá-la dedica várias páginas de sua dissertação para justificar sua abordagem hermenêutica. Mas, é o conceito de intencionalidade que, em Husserl, é estrutura fundamental da consciência, que Lévinas passou a investigar mais especificamente como um dinamismo vibrante, que vincula à realidade. A intencionalidade é um conceito chave pelo qual a relação entre consciência e realidade pode ser entendida, por isso uma teoria de atos de consciência e consciência é sem dúvida uma teoria do significado dos seus objetos. Essa teoria pode ser, desse modo, entendida como uma teoria dos modos de ser desses objetos. Por isso, Lévinas vai interpretar a fenomenologia husserliana como arcabouço de problemas ontológicos e as suas investigações lógicas como uma “nova ontologia da consciência”⁴³.

A nova concepção de realidade apresentada por Husserl chama a atenção para a relação entre realidade e consciência ou consciência como realidade intencional na qual o Ser é definido como o que dá significado. “Ser não é nem uma aparência por trás da qual alguma coisa ou alguma estrutura é governada ou acontece, nem nada por trás das aparências, mas o que é

⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Trad. André Orianne. 2^a ed. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy, 1995. (Th. I), p. 33.

significativo presente à consciência”⁴⁴. O Ser se apresenta sob dois modos fundamentais, a saber: objeto da percepção externa e ser da consciência. Enquanto objetos da percepção externa o ser é sempre encontrado por uma percepção inadequada, insatisfatória. Outra coisa é a consciência e suas experiências no mundo da vida possibilitada pelo processo de reflexão. Mas, é importante salientar que os dois modos de ser tem como ponto de convergência a definição do objeto na qual tanto a consciência está para o objeto como o objeto está para a consciência que o intenciona.

Em Husserl, o tipo privilegiado de intencionalidade⁴⁵ é a percepção ou visão de um objeto com que se coloca em face da consciência como um objeto que está para isso. A reflexão por meio da qual a consciência percebe a sua existência é semelhante ao modo como a consciência toma conhecimento dos objetos externos. Na Fenomenologia Transcendental, a consciência é analisada como objeto a partir do qual podemos fazer uma reflexão, tal análise é uma percepção de um objeto anterior à objetivação, percepção de uma ideia. O modo de ser objetivo apresentado por Husserl como centro de sua fenomenologia possibilita o conhecimento à guisa da objetivação. É considerando isso que Lévinas faz a leitura da filosofia husserliana, sob a ótica heideggeriana caracterizando-a como um fazer filosófico “objetificante”.

O pensamento central de que a auto-disposição é a principal forma de ser e que o conhecimento ideal é a adequação (ou seja, o ‘encaixe’ exato do mundo na consciência), expressa-se na teoria da verdade de Husserl como coincidência do ato ‘realizador’ da intuição (die Erfüllung) com o ato ‘significante’, mas também no papel fundamental da evidência para todo o conhecimento, é e na teoria de Husserl do juízo como

⁴⁴ “Being is neither an appearance behind which some thing or some structure is ruling or happening, nor anything behind the appearances, but that which is meaningfully present to consciousness” (PEPERZAK, 1983, p. 115. Tradução nossa).

⁴⁵ “A estrutura da consciência como intencionalidade é uma das grandes descobertas e Husserl. Dizer que ‘a consciência é intencional significa: ‘toda a consciência é consciência de algo’. Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) com os quais visa algo. Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência. A intencionalidade é de natureza lógico-transcendental, significando uma possibilidade que define o modo de ser da consciência como um *transcender*, como o dirigir-se à outra coisa que não é o próprio ato de consciência”. (HUSSERL, 2008, p. 21)

uma intuição direta de um objeto mais complexo que se fundamenta”⁴⁶. (Tradução nossa)

A Fenomenologia Transcendental nos apresenta a percepção, o juízo e a nomeação como as principais formas de intencionalidade, mas com ênfase no juízo como forma privilegiada de intencionalidade. O objeto do juízo é entendido como diferente do que está materialmente dado, aquele trata-se de um objeto composto e no juízo apresenta dois modos próprios de ser, a saber: *Vorgestelltes* e *Gegenständlichkeit*. A partir dessa primazia husserliana do juízo em detrimento das demais formas de intencionalidade, Lévinas irá dar início a tessitura de suas críticas à teoria de Husserl. A sua dissertação terá extensas colocações sobre a questão de identificar se a proposta husserliana leva a representação em consideração da forma basal de intencionalidade ou se este posto não lhe pertence⁴⁷.

Na *Quinta Investigação*, Husserl faz uma série de inferências chamando a atenção para suas anteriores afirmativas de que além do ato objetificante todos os demais atos da consciência são por excelência intencionais e constituem um *noema* próprio. Lévinas interpreta “outramente” e argumenta que os outros atos da consciência considerados constituintes de *noema* próprio não tem contribuição efetiva na constituição do objeto. Estes apenas podem em suas particularidades enxertar valores específicos no ser do *noema* que é postulado pela objetificante da representação. E, mesmo Husserl tendo em *Ideen* esclarecido que o conhecimento não tem como força motriz a objetivação e representação, mas a “experiência vivida”, a análise crítica levinasiana defende que Husserl continuou a sustentar a objetivação e representação como fundamentos do conhecimento.

A análise que faz da obra de Husserl é de uma filosofia da autonomia a qual Lévinas, no artigo *L'oeuvre d'Edmond Husserl*, faz referência evocando à

⁴⁶ “The central thought that self-givenness is the main form of being and that ideal knowledge is adequacy (i.e., the exact “fitting” of the world into consciousness), expresses itself in Husserl’s theory of truth as coincidence of the “realizing” act of intuition (*die Erfiillung*) with the “signifying” act, but also in the fundamental role of evidence for all knowledge, is and in Husserl’s theory of judgement as a direct intuition of a more complex object”. (PEPERZAK, 1983, p. 116.)

⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Trad. André Orianne. 2^a ed. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy, 1995. (Th. I), p. 97.

importância da base metodológica que possibilitou posterior e consistente fazer filosófico heideggeriano. A partir dessa postura filosófica podemos apreciar com clareza a posição dialógica assumida pelo filósofo. Ele indica que a evidência não é um modo peculiar de compreensão e, a clareza advinda da objetificação não é o modo autêntico da vida espiritual. Em seguida chama a atenção para o fato de que Heidegger herdou o método e as condições transcendentais de descortinar o conhecimento a partir de Husserl, mas o seu fazer filosófico a partir desses pressupostos foi mais radical⁴⁸.

A partir da interpretação acerca dessa radicalidade no método fenomenológico, uma breve contribuição na revista *Signature*, Lévinas se pronuncia sobre a espinha dorsal da filosofia heideggeriana nos seguintes termos:

O método fenomenológico usado por Heidegger para tornar entidades objetivamente conhecidas e tecnicamente abordadas, em direção a uma situação que condicionaria todas as outras: a de a apreensão do Ser dessas entidades é uma ontologia. O Ser dessas entidades não é outra entidade; é neutro, mas ilumina, guia e ordena o pensamento. Ele chama o homem e quase o traz adiante.⁴⁹

⁴⁸ É pertinente para nossa explanação a colaboração de Crowell (2001, p. 138-9): “Se o sentido metodológico da virada de Heidegger à facticidade não é levado em consideração, sua distinção entre *weltschauung* e ciência primordial colapsa. Se a facticidade, enquanto o Dasein-em-acontecimento na filosofia, é entendido como a determinação histórico-cultural empírica do 'sujeito', o ponto de partida fáctico pode ser concebido somente histórica e culturalmente em relação a visões de mundo. Assim, ainda que a filiação de Heidegger à facticidade renegue certos aspectos da concepção de Husserl do ego transcendental, o texto não oferece nenhum fundamento para ver isso como uma rejeição das aspirações transcendentais da fenomenologia. Isso permanece um esforço para identificar esses aspectos transcendentais ou categoriais do 'sujeito' (situado) que faz da investigação filosófica algo possível. Por essa razão há uma duplicação na temática do método filosófico: possibilitar o acesso ao 'objeto' filosófico é ao mesmo tempo clarificar aquele através do qual tal acesso é estabelecido: o filósofo. (...) Contra a objeção de que qualquer relação com a 'situação factual' impediria a reivindicação filosófica de 'validade absoluta' e portanto implicaria em ceticismo ou relativismo, Heidegger objeta que tais argumentos formais simplesmente ignoram 'o sentido da realização (*Vollzüge*) do conhecimento filosófico...e o sentido de sua relação com o objeto' (GA 61: 164). (...) Dizer que a validade filosófica não está em que suas pressuposições possam ser 'provadas' como universalmente válidas, ou em que alguém consiga 'constranger' os outros a concordarem, não significa – como as interpretações personalistas de Heidegger sugerem – que Heidegger está rejeitando a ideia de 'validade universal' ou de 'concordância' em filosofia. Antes, isso expressa uma peculiaridade da investigação filosófica sobre a qual também Husserl insiste”.

⁴⁹ *Signature* (nouv,elle version), **Difficile Liberté** (DL), Paris 1976, pp. 374-375

No artigo *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*⁵⁰, Lévinas chama a filosofia de Heidegger de “um dos apogeus do movimento fenomenológico” por causa de sua “brilhante originalidade e poder do esforço” e, reiterou que com relação à filosofia heideggeriana “a fama não se enganou e não veio também tarde”. Este artigo parte de uma pergunta a Heidegger que não fora respondida por Husserl, a saber: como a filosofia nasce da vida? Quais e como são as relações entre existência e filosofar? As respostas de Heidegger em *Ser e Tempo* mostram como o modo filosófico de compreensão está enraizado na existência humana e se caracteriza em si como um modo peculiar de ser, o que pressupõe explicações ontológicas e análise do *Dasein*.

Lévinas explica a intrínseca relação entre a questão ontológica do Ser e a hermenêutica do ser chamado *Dasein*, e segue esclarecendo que a *Seinsverständnis* de Heidegger se diferencia da teoria do conhecimento que dominou a filosofia ocidental de Platão a Husserl. O mundo do *ready-on-hand* (*Zuhandenheit*⁵¹) e do cuidado (*Sorge*⁵²) é muito claramente distinto da objetividade do representacionismo. Além disso, tece uma explicação das análises de Heidegger sobre o ser-lançado (*Geworfenheit*), “disposição”

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 395.

⁵¹ A manualidade, ou, o modo como o *Da-sein* lida com a “coisa” (ente), é aquilo que lhe é mais próximo, ou seja, revela ao *Da-sein* a cotidianidade do que lhe é mais próximo, pois o que caracteriza o ente não é o material que o constitui, mas o emprego dele realizado pelo *Da-sein*. Conforme assevera Hebeche: O manuseio de um instrumento é o que caracteriza sua serventia, ou seja, o “para que...” serve o instrumento. Com isto Heidegger tenta eliminar tudo aquilo que se interpõe à sua originalidade, aquilo que se distancia do modo de ser do instrumento para “visualizá-lo”, a teoria, a contemplação, etc. Pois, por mais que se observe um instrumento (ou uma totalidade deles) jamais se dará conta do lidar com ele, pelo contrário, perde-se o modo originário do manuseio: à visualização (*hinsehende Blick*) puramente “teórica” das coisas falta uma compreensão da manualidade (*Zuhandenheit*) (SZ, p.69)” (Hebeche, 2008, pp. 5-6).

⁵² *Sorge*, “cura (cuidado)”, é “propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno” (DGS, 56). O verbo *sorgen* é “cuidar” em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é “preocupar-se, estar preocupado com” algo; (b) *sorgenfür* é “tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)” alguém ou algo. (...) Firmar-se sobre seus próprios pés é *Sorge*. “A expressão ‘cuidar de si’ [‘Selbstsorge’], de acordo com a analogia de ocupação [com instrumentos etc.] e a preocupação [com os outros] seria uma tautologia” (ST, 193; cf. 318). Mas isto, assim como a afirmação de que *Dasein* é “em função de si mesmo”, não significa que *Dasein* atue, ou deva atuar, egoisticamente, mas que faz o que deseja fazer, que pode incluir ajudar os outros, até mesmo ao ponto de reduzi-los à dependência. (INWOOD, 2002, p. 26-26)

(Befindlichkeit), facticidade (Faktizität) e “queda” (Verfallenheit). O papel fundamental e unificador da angústia, tremor próprio do ser (Angst), é sublinhada junto à temporalidade como coextensiva e essencial a estrutura do Ser como infere Heidegger em consonância com Kierkegaard, conforme assegura Nunes ⁵³:

Na angústia, diz-nos Heidegger, acompanhando Kierkegaard, o que nos ameaça não está em parte alguma. Não estando em parte alguma, a ameaça entretém relação com algo que não é intramundano. O que nela é temido se desloca para o mundo. O perigo que nos espreita e em toda parte nos acua é o mundo como mundo, originário e diretamente, que se abre para o Dasein desabrigado. O incômodo do desabrigo é a fática possibilidade a que nos entrega como solus ipse. É afinal o Dasein mesmo que nos angustia, porque já sem a proteção do cotidiano, revelando-se, então, nesse sentido (...). Nessas condições, fugimos continuamente da angústia, ameaçada pelo poder-ser si mesmo da existência. Numa dialética discreta, mostra-nos Ser e tempo que, nesse sentimento, o intramundano cede lugar ao mundo, ao passo que o objeto ameaçador nada é.

A angústia não é dirigida por nenhum objeto ou ser; conduz ao entendimento de que o fim da existência humana não é um objeto e nem uma realidade em potência que deva ser atualizada, mas o nada. Ao mesmo tempo, o nada se apresenta como condição de possibilidade para a possibilidade primária e autêntica que é a essência do *Dasein*. Apenas o "precedente de si mesmo na morte" (Vorauslaufen in den Tod), apenas a descoberta de ser um "ser-para-a-morte" (zum-Tode-sein) permite que o *Dasein* se projeta para a sua própria possibilidade, percebendo-a. Essa finitude de tempo é também uma condição para a compreensão da estrutura essencial dos seres e do próprio Ser, sobre os quais Lévinas concentrou-se no começo de seu artigo.

Nesse artigo, ele endossa que Heidegger, partindo do mundo da vida, desenvolveu uma argumentação sobre a questão do Ser do *Dasein* que precede qualquer questão de um Ser mais alto. Ele continua a tradição ocidental, mas subordinando toda a verdade ôntica à ontologia, porque ao fazê-lo ele entende que submete todos os seres à verdade da luz de uma mesma

⁵³ NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e tempo**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. (Passo-a-passo; 6). p. 19.

coisa, identidade de um eu que, pela sua existência, tem relação com o Ser, que é o seu sendo. Uma relação de existência para si à luz do Ser constitui ao circuito fechado de uma interioridade que se quer dá margem para qualquer alteridade minimamente autêntica. Fica claro que outros seres não podem entrar na auto-identidade de um Ser em que a compreensão do Ser realiza-se sem qualquer apelo à alteridade.

O fechamento do *Dasein* de Heidegger se dá também em decorrência de sua análise da morte. Na fenda do nada como fio condutor do tempo e o fundamento autêntico da existência, o *Dasein* não pode confiar em nada além de si mesmo. Por isso, sua posição no mundo é também rejeição de qualquer referência ao Eterno e uma expressiva insensibilidade em relação a qualquer alteridade, pois,

a cura é o ser-para-a-morte. A decisão antecipadora foi determinada como Ser próprio para a possibilidade característica da absoluta impossibilidade da presença. Nesse ser-para-o-fim, a presença existe, total e propriamente, como o ente que pode ser 'lançado na morte'⁵⁴.

No face a face com o problema da morte, não somente o problema da própria morte, mas também a angústia em relação à morte do outro, durante o período da Segunda Guerra Mundial, Lévinas começou a escrever a sua própria filosofia com publicação dos primeiros fragmentos em sua obra intitulada *De l'existence a l'existant* (Da Existência ao Existente) em 1947 e pouco tempo depois a publicação de *Le Temps et l'Autre* (Tempo e o Outro) em 1949 seguido por um artigo do mesmo período onde trata de como o método fenomenológico foi teorizado, praticado e transformado por Husserl e Heidegger, intitulado: *De la description à l'existence* (Da descrição à Existência). Neste artigo, Lévinas enfatiza que a filosofia de Heidegger é uma ontologia e sua centralidade está no movimento interno do Ser, o que traz a superfície a seguinte problematização: a relação de compreensão entre existência humana e Ser não é a única e não é a primária forma de relação e, o que Heidegger esclarece como compreensão é, na verdade, um modelo de dominação a luz do Ser.

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 329; § 254

Em um dos principais escritos de Lévinas em sua fase crítica, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, encontramos os questionamentos e contestações acerca da primazia da ontologia nos seguintes termos:

[...] compreender o Ser enquanto ser é existir. [...] A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre sua condição [...], mas na própria tensão que esta assume [...], a compreensão do Ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia⁵⁵.

Lévinas destaca o mérito de Heidegger ao apresentar a filosofia como não sendo uma teoria contemplativa, mas uma explicação da compreensão do Ser que coincide com a existência humana. A existência nessa perspectiva assume a natureza transitiva do pensamento (*Seinsverständnis*) e ele não pode transformar todos os horizontes implícitos de suas intenções imediatamente em fenômenos claros. Com isso, percebemos Heidegger afirmar que a existência é, antes de qualquer coisa, “*Seinsverständnis*”, compreensão do Ser e, esse Ser como luz ou abertura por meio da qual essa compreensão é possível.

A disposição é uma das estruturas existenciais em que o ser do “pre” da presença se sustenta. De maneira igualmente originária, também o compreender constitui esse ser. Toda disposição sempre possui a sua compreensão, mesmo quando a reprimo. O compreender está sempre afinado pelo humor. Interpretando o compreender como um modo existencial fundamental, mostra-se que esse fenômeno é concebido como modo fundamental de ser da presença. No sentido, porém, de um modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do “esclarecer”, o “compreender” deve ser interpretado juntamente com aquele, como um derivado existencial do compreender primordial, que também constitui o ser do pre da presença⁵⁶.

O que leva Lévinas a defender que tal esquema deveria ser rejeitado? Por que um filósofo Kaunas infere que o fazer filosófico deveria recusar a afirmação da primazia da compreensão (*Seinsverständnis*)? A essa pergunta a resposta é de que o tema da compreensão de Heidegger não está aberto ao

⁵⁵ LEVINAS, Emmanuel. **A ontologia é fundamental?** In: *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto (et alli). 4ª ed. p. 22.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. p. 202; § 143.

entendimento possível na relação como o outro (autrui) ser humano como ele é. A partir dessa problemática, Lévinas inicia e desenvolve sua tese no início da década de 1940 e culmina com a publicação de *Totalidade e Infinito* em 1961.

Na perspectiva da compreensão, o Outro (autrui) não nos afeta na clareira ou no horizonte conceitual mais amplo no plano de fundo do ser. Apreender o Outro como um particular em detrimento de uma realidade universal é reduzi-lo ao que o distingue dos seres como coisas instrumentalizáveis e úteis no mundo. É bem verdade que a filosofia heideggeriana defende que o *Dasein* é ser-com-outros (Miteinandersein) com sua fundamentação no Sendo em geral e como tal possibilita uma relação autêntica na qual aos outros é permitido apresentar o seu modo de ser próprio. Porém, a verdade é que o Outro aparece como um ser que pode ser entendido a luz do Ser e, nesse sentido, ele desaparece reduzido a uma realidade no acusativo.

O Outro não é mero objeto posto para uma visão em uma manifestação fenomênica convencional. Para olhar outro Rosto, o face-a-face de um encontro, tem uma estrutura outra que aquela da visão, apresenta uma estrutura de fala e uma “linguagem-como-discurso”. Para Lévinas, na medida que a compreensão envolve a passagem ou transcendência para outra coisa sob a projeção de uma luz na qual capta os seres, a permissão conferida a estes seres para se manifestarem no esplendor do Ser nada mais é que a compreensão heideggeriana repetindo a Razão Ocidental como exercício de poder e dominação. Pois, a redução de particulares a universalidade é a primeira forma teórica de violência para com o diferente.

O acolhimento das filosofias de Husserl e Heidegger por parte de Lévinas não se dá também sem distanciamento e avanços em seu fazer filosófico. O filósofo de Kaunas segue apresentando a impossibilidade de compreensão fenomênica do Outro sem reduzi-lo aquilo que ele não é, ou seja, sem matá-lo. A condição de possibilidade para que isso aconteça está na consciência moral que permite o Outro se manifestar em sua confrontadora nudez, isto é, na não-universalidade de seu Rosto, na presença relacional da subjetividade que iremos seguir repensando à luz da alteridade.

2.3 A subjetividade como pressuposto para a intersubjetividade

O filosofar ético para Lévinas consiste não em pensar a racionalidade à margem do sentido da subjetividade, mas pensar impreterivelmente a intersubjetividade à margem da racionalidade conforme ele mesmo endossa ao afirmar em *Totalidade e Infinito* que “a existência para si não é o último sentido do saber, mas o pôr em questão de si, em presença de Outrem. [...] A essência da razão não consiste em assegurar ao homem um fundamento e poderes, mas em pô-lo em questão e em convidá-lo à justiça”.⁵⁷ Com essa inferência, Lévinas não tem a intensão de por em xeque a razão, mas chama a atenção para sua verdadeira essência que muito dista da questão de possibilitar ao homem fundamento e poder a partir de uma interioridade ensimesmada e pretensamente segura.

A intenção de Lévinas é pôr o homem em questão e convidá-lo a repensar a importância da heteronomia no âmago da subjetividade, da eguidade, da mesmidade. Por isso, sua afirmação de que “o não-poder-compreender-o-infinito-pelo-pensamento significa a condição (ou a incondição) do pensamento”⁵⁸, intenta explicitar que a in-condição do pensamento humano pertence a ordem da exterioridade e alteridade, sendo possível pensar o sentido do inter-humano.

Por um caminho oposto aquele da modernidade no qual a racionalidade ocupa posição tal que suprime a alteridade, um movimento de redução da sabedoria primeira à consciência de si no interior do Ser, um não-lugar em que toda des-homogeneidade e exterioridade é assimilada. Confrontando esse dado, interessa a Lévinas por em questão se o pensamento ocidental entendido como saber e racionalidade tem a maestria de exaurir tudo o que o pensamento é.

O sentido de todo o nosso propósito consiste em afirmar não que outrem escapa para todo o sempre ao saber, mas que não tem nenhum sentido falar aqui de conhecimento ou de ignorância, porque a justiça, a transcendência por excelência e condição do saber não é

⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 2000, p. 75.

⁵⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Coimbra: Almedina, 2003, pp. 231-232.

de modo algum, como se pretenderia, uma noese correlativa de um noema.⁵⁹

Não questionar a linguagem ontológica⁶⁰ enraizada na razão e no ser seria incorrer na perigosa afeição pela situação de idolatria da neutralidade, isto é, um “paganismo dos deuses sem rosto, mais violentos e cruéis do que qualquer nostalgia da terra ou atitude consumista ou narcisista. O *il y a*⁶¹ não é

⁵⁹ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 2000, p. 76.

⁶⁰ Derrida (2009, pp. 213-214), em **Violência e Metafísica**, expõe os limites de se pensar a linguagem como “pura invocação”: “No limite, a linguagem não-violenta, segundo Lévinas, seria uma linguagem que se privasse do verbo ser, isto é, de toda predicação. A predicação é a primeira violência. Estando o verbo ser e o ato predicativo implicados em todos os outros verbos e em todos os nomes comuns, a linguagem não-violenta seria, no limite, uma linguagem de pura invocação, de pura adequação, que não proferisse senão nomes próprios para chamar o outro à distância. Tal linguagem estaria, com efeito, conforme o deseja expressamente Lévinas, purificada de toda retórica, isto é, no sentido primeiro desse termo que aqui evocaremos sem artifício, de todo verbo. Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? Os Gregos, que nos ensinaram o que o Logos queria dizer, jamais a teriam admitido. É o que nos diz Platão [...]: não há Logos que não suponha o entrelaçamento de nomes e verbos./ Enfim, se nos ativermos ao cerne da asserção de Lévinas, o que ofereceria ao outro uma linguagem sem frase, uma linguagem que nada dissesse? A linguagem deve dar o mundo ao outro, diz-nos Totalidade e Infinito. [...] Assim, em sua mais alta exigência não-violenta, denunciando a passagem pelo ser e o momento do conceito, o pensamento de Lévinas não somente nos proporia, como dizíamos mais acima, uma ética sem lei, mas também uma linguagem sem frase. O que seria totalmente coerente se o rosto não fosse senão olhar, mas ele é também fala; e, na fala, é a frase que faz chegar o grito da necessidade à expressão do desejo. Ora, não existe frase que não determine, isto é, que não passe pela violência do conceito. A violência aparece com a articulação. E esta só é aberta pela circulação (de início pré-conceitual) do ser. A elocução mesma da metafísica não-violenta é seu primeiro desmentido. Sem dúvida, Lévinas não negaria que toda linguagem histórica comporta um irreduzível momento conceitual e, portanto, uma certa violência. Simplesmente, a seus olhos, a origem e a possibilidade do conceito não são o pensamento do ser, mas o dom do mundo a outrem como totalmente-outro [...]. Nessa possibilidade originária da oferta, em sua intenção ainda silenciosa, a linguagem é não-violenta (mas será ela então linguagem, nessa pura intenção?) Ela só se tornaria violenta em sua história naquilo que chamamos de frase, que a obriga a articular-se numa sintaxe conceitual que abre a circulação ao mesmo, deixando-se controlar pela “ontologia” e pelo que permanece, para Lévinas, o conceito dos conceitos: o ser. Ora, o conceito de ser seria, a seus olhos, apenas um meio abstrato produzido pelo dom do mundo ao outro que está acima do ser. A partir daí, é somente em sua origem silenciosa que a linguagem, antes de ser, seria não-violenta”.

⁶¹ Sobre o *il y a*, Lévinas (1998, p. 67): “Imagine o retorno ao nada de todos os seres: coisas e pessoas. É impossível colocar este retorno ao nada fora de todo acontecimento. Mas, e este próprio nada? Alguma coisa ocorre, fossem 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

uma dádiva, mas ausência total de sentido”⁶². Na crise moderna da subjetividade urge a necessidade de uma filosofia como a de Lévinas que procura repensar a subjetividade a partir da relação Eu-Outro. Sua proposta dialógica de construção de um sentido ético para o humano evoca o processo de reconstruir o sentido da subjetividade não mais centralizada no Eu, mas no movimento inter-humano do um-para-o-outro no qual a subjetividade se desvela em termos de acolhimento e responsabilidade até a substituição do um-pelo-outro, pois a subjetividade ética é desde sua epifania afetada pela alteridade.

A análise fenomenológica de Lévinas se desenvolve sob duplo movimento de distinção da soberania tirânica do Eu e abertura e reconstrução da subjetividade constituída pela relação com o Outro. Essa análise não se dirige a razão de soslaio, o que faz é por em questão a vigente “racionalidade egológica” com a provocação de impreterível reflexão acerca da “racionalidade ética”⁶³ como único sentido no qual a racionalidade pode ser vista como filosofia primeira.

A subjetividade, na perspectiva levinasiana, é em si mesma uma relação dissimétrica, é passividade e traz em seu cerne a inalienável marca da alteridade. Nesse sentido, o fazer filosófico que visa repensar a subjetividade não pode se omitir a crítica radical a tradição filosófica do Ocidente que pretende abarcar de um só golpe o sujeito e a alteridade do Outro por meio de abstração totalizante e neutra. Por isso, Lévinas propõe um deslocamento do eixo filosófico da mesmidade para a alteridade implicando diretamente em outro modo de pensar a subjetividade humana. Esse repensar a subjetividade ou pensar a subjetividade outramente é pensá-la atravessada pela alteridade, é filosofar a partir do deslocamento da mesmidade configurada a partir do sujeito

tem autor, é anônima. Essa “consumição” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo o próprio nada, fixamo-la pelo termo há. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral”.

⁶² FABRI, Marcelo. **Desencantado a ontologia** – subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 197.

⁶³ “Racionalidade ética” é uma expressão utilizada por comentadores de Levinas para situar a mudança de perspectiva da relação ética. A racionalidade ética situa o Outro na posição insubstituível da alteridade, levando, com isso, a potência da razão aos seus próprios limites. Uma racionalidade ética coloca em questão a própria liberdade do sujeito, uma vez que pensa a responsabilidade pelo Outro como o elemento que constitui a própria subjetividade enquanto racionalidade situada na órbita da vontade de justiça” (Souza, 2004).

e do eu para uma percepção da subjetividade emergente da relação Eu-Outro. Como implicação teórico-prática se dá o enfraquecimento da ética egóica do humanismo moderno centralizado na supervalorização do homem e, desencadeia um modo inédito de pensar o humano enquanto sujeito de relações, faz surgir o “humanismo do outro homem”.

2.4 A Alteridade Intersubjetiva

A questão da alteridade intersubjetiva nos é apresentada por Lévinas no início de suas considerações sobre *Totalidade e Infinito*: “Esse livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito”⁶⁴. A ideia do harmonioso Ser em si é contestada, a filosofia do Ser neutro e identificado consigo mesmo na filosofia heideggeriana é questionada a partir de sua base nos escritos de 1961 e com mais radicalidade em “Outramente que ser ou mais além da essência” no que se refere a questão da substituição⁶⁵ por meio da qual o Eu sai de si para dar lugar a manifestação da provocação do discurso, o Outro.

⁶⁴ LEVINAS, *Totalidade e infinito*. p. 15. "Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa a todo instante a ideia que dele tiraria um pensamento. É, portanto, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito. Mas isso significa também ser ensinado. A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz à maiêutica. Ele vem do exterior e me traz mais do que eu não a contenho. Na sua transitividade não-violenta se produz a epifania mesma do rosto. A análise aristotélica do intelecto, que descobre o intelecto agente, vindo pela porta, absolutamente exterior, e que, no entanto, constitui, sem comprometer de modo algum, a atividade soberana da razão, substitui a maiêutica por uma ação transitiva do mestre, dado que a razão, sem abdicar, se encontra na situação de *receber*."

⁶⁵ Embora a hospitalidade seja marcada por uma ação de saída de si, de sua posição original, para receber *quem* se aproxima, o domínio da casa ainda permanece sendo condição da subjetividade. O recolhimento está implicado no acolhimento. Em verdade, *Totalidade e infinito* oscila, em muitos momentos, entre a afirmação de um "eu" ("eu forte") que se mantém, e por meio do qual a transcendência se "produz", ideia que Levinas expõe na abertura de seu texto, e de um "eu" que se "perde" à maneira de um "eu" descrito pelo acusativo *me*, como se mostrará em *Outramente que ser ou mais além da essência*. Nesses termos, a expressão "eis-me aqui", por exemplo, utilizada por Levinas especificamente em *Outramente que ser ou mais além da essência* poderia ser aplicada à descrição da hospitalidade. Nota-se a sintonia entre o que é anunciado em seu "ensaio sobre a exterioridade", de 1961 e em seu "mais além da essência", de 1974, não somente no que se refere a essa expressão em específico, que expressa a subjetividade, mas a tantos outros termos e temas. Portanto, não soa equivocado atribuir a expressão "eis-me aqui" à significação da hospitalidade, assim como também não é equivocado afirmar que a saída do ser é

O ser humano somente pode existir em sua subjetividade por meio do acontecimento ético do encontro com o Outro a partir de sua capacidade de acolher o diferente sem instrumentalizá-lo. Trata-se de uma saída de si e simultaneamente acolhimento do Outro no Mesmo, isto é, “a relação do Mesmo e do Outro, ou metafísica, se processa originariamente como discurso onde o Mesmo recolhido em sua ipseidade de 'eu', de ente particular único e autóctone, sai de si”⁶⁶. A alteridade intersubjetiva caracteriza-se pelo movimento do Eu em direção à porta e o ato de abri-la para receber quem chega à casa do Mesmo. O Outro só pode ser percebido como visita estranha e inconveniente porque a sua chegada de estrangeiro desestabiliza a consciência harmoniza que o Eu tem de “estar em casa”⁶⁷.

A relação intersubjetiva é um *ultimatum* à responsabilidade pelo Outro, é um sim incondicional a exterioridade e abalo a estrutura do ser em sua consciência intencional que não pode arregimentar o Outro como coisa e dizê-lo conceitualmente. A subjetividade não podendo ser descrita como uma capacidade, um poder ou possibilidade de horizonte à mão, já é passividade muito antes do encontro provocador de movimento. Mas, “é o acolhimento de Outrem o começo da consciência moral, que põe em questão minha liberdade. (...) A consciência moral acolhe outrem”⁶⁸. Esse acolhimento é possível porque essa passividade (não neutralidade) se apresenta como um Eu que responde em primeira pessoa dirigindo-se ao Outro sob o desejo e a bondade de existir sem egoísmo.

O juízo dirige-se sobre mim na medida em que me intima a responder. A verdade se faz nesta resposta à intimação. A intimação exalta a singularidade, precisamente porque se endereça a uma responsabilidade infinita. *O infinito da responsabilidade não traduz sua imensidade atual, mas um aumento da responsabilidade, no mesmo ritmo (au fur et à la mesure) que ela se assume; os deveres se alargam à medida em que se cumprem.* Quanto melhor cumpro meu dever menos direitos tenho; mais eu justo sou e mais eu sou culpado. O eu, que na fruição vimos surgir como ser

quase confirmada (quase-jásaída) em 1961, o que faz indicar um elo entre o texto de 1961 e o de 1974.

⁶⁶ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 9.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ LEVINAS, Totalidade e infinito, p. 56.

separado tendo à parte, em si, o centro em torno do qual sua existência gravita, confirma-se em sua singularidade, esvaziando-se dessa gravitação, que não termina de se esvaziar e que se confirma, precisamente, no incessante esforço de se esvaziar. Chama-se isso bondade. A possibilidade de um ponto do universo onde um tal transbordamento da responsabilidade se produza, define, talvez, ao final de contas, o eu. (...) O eu é um privilégio ou uma eleição. (...) A verdade não pode *estar* na tirania, assim como não pode *estar* no subjetivo. A verdade só pode *ser* se uma subjetividade for chamada a dizê-la (...). O apelo à responsabilidade infinita confirma a subjetividade em sua posição apologética. (...) Proferir 'eu', afirmar a singularidade irreduzível em que persegue a apologia, significa possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode me substituir (*me remplacer*) e das quais ninguém me pode desligar⁶⁹.

O Eu descrito por Lévinas é um Eu insubstituível cuja unicidade se mostra no discurso ético em que se faz um-para-o-outro. A transcendência se mostra a partir da subjetividade sem a qual o espírito não poderia se fazer morada ou habitação. Somente a subjetividade pode dizer algo da transcendência e conter a ideia (do infinito) que não pode ser contida, a saber: unicidade e bondade. Em *Totalidade e infinito* o Eu é apresentado como bondade no ato de assumir e suportar a exterioridade do mundo sobre si e, a recorrente responsabilidade por tudo e por todos, própria do pensamento abalado pelo outro.

Com efeito, o ser que me fala e a quem respondo ou interrogo não se oferece a mim, não se dá de maneira que eu possa assumir essa manifestação, pô-la a medida de minha interioridade e recebe-la como vinda de mim mesmo. A visão, por seu turno, opera dessa maneira totalmente impossível no seu discurso. A visão é, de fato, essencialmente uma adequação da exterioridade à interioridade: a exterioridade funde-se na alma que contempla e, como ideia adequada, revela-se a priori resultante de uma *Sinngabung*. A peculiaridade do discurso não se converte em interioridade. O interlocutor não pode de modo algum encontrar lugar numa intimidade. Está de fora para sempre. A relação entre os seres separados não os totaliza; (...) o frente a frente do discurso não liga um sujeito a um objeto, difere da

⁶⁹ Ibid. p. 222-223.

tematização, essencialmente adequada, porque nenhum conceito se apodera da exterioridade.⁷⁰

A monologia ontológica é abalada por uma nova ordem em que o diálogo ético se instala como sabedoria do amor no falar-com-o-outro. A inexistência da ética na relação objetificante Eu-Coisa torna-se possibilidade de relação ética de alteridade na nova ordem do diálogo. A proposta filosófica levinasiana chama a atenção não para o pensar o Outro ou de algum modo pensar-com-o-outro⁷¹, mas para uma subjetividade não violenta em que o Outro possa viver seu evento, ou seja, “deixar o outro outrear⁷²”. O que está em questão nesse fazer filosófico não mais é a moderna concepção de subjetividade na qual o Outro é visto sob a ótica do Eu na lógica objetificante de redução do Outro ao Mesmo, mas o Eu na percepção do Outro. Há inversão neste modo de pensar que vem a ser trabalhado como racionalidade ética.

2.5 Existe uma Racionalidade Ética

O fazer filosófico de Lévinas não se limitou a tessitura de críticas à razão teórica, o que poderia incorrer na produção de um arcabouço de filosofia moral, mas desenvolve seu pensamento crítico de maneira dialógica apontando para uma alternativa. Ele reconhece a importância da racionalidade e das condições para o pensamento, mas denuncia a violência do império da objetividade, da atividade do pensamento como doação de sentido que toma como todos os

⁷⁰ LEVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 275.

⁷¹ Segundo Lévinas, o *Miteinandersein* heideggeriano, *ser-com-outrem*, não passa de um instante da presença do “eu” no mundo, em que a ética não tem o lugar central. “*Mit* é sempre estar ao lado de... não é encontro do Rosto, é *zusammensein* [ser-junto], talvez *zusammenmarschieren* (marchar junto).” LEVINAS, **Entre nós**, p. 126. Ou seja, “a relação fundamental do ser, em Heidegger, não é a relação com outrem, mas com a morte, onde tudo o que há de não-autêntico na relação com outrem se denuncia, já que se morre sozinho”. O esforço de ser “não é a fonte de todo direito e de todo sentido”. LEVINAS, **Ética e infinito**, p. 59; 132. “Em Heidegger, certamente, a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irreduzível ao conhecimento objetivo, mas ela repousa, também, ao final de contas, sobre a relação com o *ser em geral*, sobre a compreensão, sobre a ontologia. Antes disso, Heidegger coloca esse fundo do ser como horizonte onde surge todo ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que o próprio da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjetividade é coexistência, um *nós* anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjetividade neutra. O face-a-face, ao mesmo tempo, anuncia uma sociedade e permite manter o Eu separado.” (LEVINAS, **Totalidade e infinito**, p. 39.)

⁷² Expressão comumente utilizada pelo Professor Ulpiano Vázquez Moro.

objetos aos quais se direciona intencionalmente. A alteridade do que é visto como objeto desaparece e, confrontando esse desaparecimento objetificante, Lévinas propõe um outro modo de doação de sentido fora da intencionalidade objetificante, a saber: a alteridade.

Nessa perspectiva, as formas de atuação do pensamento são revistas, pois o Outro tem a possibilidade de fazer exigências que ponham em questão sua liberdade e soberania. A possibilidade de interpelação do Outro na relação se apresenta ao pensamento como uma condição ou limite, como imperativo ético a partir do qual o ideal de verdade deve ser buscado. A ética torna-se condição fundamental para encontrar a verdade, pois “pode procurar-se a condição da verdade numa Ética”⁷³.

A procura por essa condição pode enriquecer qualitativamente a análise fenomenológica por meio dos seguintes ganhos: revisão da relação sujeito-objeto, destituição do senhorio do sujeito em absorver tudo como conteúdo em si e o enfraquecimento da representação e da pretensão de totalização plena. Lévinas faz menção a uma *sinngebung* essencialmente ética que nos leva a supor graus mais elevados da análise fenomenológica, mas, evidentemente, reconhece uma “intencionalidade axiológica” de Husserl e o fato de que este não se omitiu a questões éticas do mundo da vida, por isso “o que o próprio Husserl disse sobre o problema ético e sobre as relações com outrem permanece representativo”⁷⁴.

No que se refere à questão das relações inter-humanas encontramos implicações de atitude ética que se diferenciam da consciência intencional e de configurações teóricas em vista do saber. Em termos filosóficos levinasianos estamos tratando de “uma intencionalidade irreduzível”⁷⁵ que tem como pressuposto a inadiável “ruptura da intencionalidade”⁷⁶, pois os esforços que o arcabouço filosófico husserliano engendrou na “constituição da intersubjetividade são, na verdade, esforços que vislumbram a realidade ética.

⁷³ LEVINAS, E. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget. p. 164.

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Ed. 70. p. 25

⁷⁵ Ibid, p. 25

⁷⁶ Ibid, p. 25

Mas são articulações que partem de atos objetivantes”⁷⁷, incorrendo na perspectiva do saber. Desse modo, tudo o que eminentemente alcançamos por esse viés chegar à conclusão objetiva de que o humano ocupa a categoria de ente privilegiado.

O referido ente privilegiado tem unicamente consciência de estar imerso no horizonte ontológico e de ter privilégio no ser. Este, ao mesmo tempo que, racionalmente, reconhece que tudo é ser igualmente se percebe como “pastor do ser” de todos os objetos. A sua autoconsciência é o saber objetivo que faz com que toda a diversidade se unifique na imanência do pensamento que saindo de si retorna a uma identificação com o Mesmo. Toda forma de exterioridade que se mostre estranha ao pensamento entra na imanência com o Mesmo.

Como saber, o pensamento leva ao pensável, ao pensável chamado ser. Levando ao ser, ele está fora de si mesmo, mas permanece maravilhosamente em si mesmo ou a si retorna. A exterioridade ou a alteridade do si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece ou que em sua "experiência" ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, representável. Reminiscência e imaginação asseguram como que a sincronia e a unidade do que, na experiência submetida ao tempo, se perde ou está apenas por vir.⁷⁸

Para Lévinas, o saber objetivo é intrinsecamente violento por não dar conta de entrar em contato com a realidade considerando sua individualidade, mas tão somente a alcança em sua generalidade. A violência consiste na negação radical da individualidade de um ser que atingido pelo método é reduzido a um conceito. É uma relação de domínio pela negativa da individualidade da coisa que somente é acessível a partir da generalidade, é a dominação pelo universal que se dá no ato de apropriar-se das coisas a partir

⁷⁷ LEVINAS, Emmanuel. **Descobrir a Existência com Husserl e Heidegger**, p. 164.

⁷⁸ LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 167.

de seu conceito⁷⁹. O filósofo, partindo dessa problemática, procura apresentar uma saída possível da imanência através de uma bem articulada noção de transcendência, porém, diferente daquela transcendência cognoscitiva apresentada pelo idealismo e pelo realismo que embora sob duas posturas diferentes ambas tornam perceptível a incapacidade de autêntica transcendência pelo viés cognoscitivo⁸⁰.

O conhecimento identificado como adequação ou conhecimento objetivante caracteriza-se como um modo de saber que somente poderá manifestar-se autenticamente à medida que dissolve a alteridade. Uma vez que há objetivação do Outro a sua transcendência não pode ficar salvaguardada. Com isso, se insurge a impossibilidade de relações pacíficas com o Outro que resiste e expõe os limites da consciência que só tem habilidade para conhecer e conviver com os “outros de si mesma” e não com o Outro em si mesmo, em sua alteridade.

Para evitar a vaporização da alteridade, Lévinas propõe uma solução em face das formas de supressão das diferenças tanto do idealismo quanto realismo por meio de um imediatização que imediatiza. Nesse sentido, fala da possibilidade de uma existência pautada na sensibilidade de uma forma de significação irreduzível ao conhecimento objetivo, a saber: proximidade ou significação que significa.

Passividade mais radical do que aquela do efeito numa série causal, passividade aquém da consciência e do saber, mas igualmente aquém da inércia das coisas repousando sobre si mesma, como substâncias e opondo sua natureza, causa material, a toda atividade. Tratar-se-ia de uma passividade referida ao reverso do ser, anterior ao plano ontológico em que o ser se põe como natureza, referida a anterioridade ainda sem exterioridade da criação, à anterioridade metafísica⁸¹.

Nesses termos encontramos uma proposta de passividade imensurável que possa galgar nível de maior passividade que a recepção, o que consiste em uma relação dramática por que não há senhorio do Eu que se assume, mas

⁷⁹ Cf. **Liberte e commandement**. Montpellier: Fata Morgana (Le Livre de Poche), 1994. p. 49.

⁸⁰ Cf. **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 22.

⁸¹ Ibid. p. 89-90.

que se padece. O Eu que se encontra com a alteridade do Outro sem absorvê-la porque o Outro significa por si através de sua súplica. A imediatez do contato na relação de proximidade Eu-Outro é de outra ordem que perturba completamente o Eu. Em decorrência dos limites da razão teórica, Lévinas propõe a não objetivável imediatez da perturbação ética⁸², que não se trata de um conhecimento objetivo e, portanto, não dissolve a transcendência ao passo que não deixa de ser cognoscitivo.

A proposta levinasiana, de modo dialógico, convida a razão teórica a se perceber limitada na relação de proximidade que é um encontro cognoscitivo não generalizador. A famigerada proximidade nada mais é que a razão antes da tematização, a razão pré-original que independe de qualquer iniciativa do Eu. Desse modo, não nos é estranha à inferência levinasiana de que a inteligibilidade como *logos* racional esteja em oposição à inteligibilidade como proximidade⁸³. Na proximidade se manifesta a diferença entre o Eu e o Outro e evoca no Mesmo a responsabilidade frente à diferença que o constitui e, na mesma medida o impede de ser neutro em relação a ela⁸⁴.

Na proximidade se dissolve o solipsismo da imanência porque se realiza a abertura a transcendência. O Outro realiza essa abertura, pois vindo da exterioridade constitui a atividade soberana da razão sem comprometê-la. O Outro em seu agir substitui a maiêutica socrática em sua ação transitiva, enquanto a razão, sem possibilidade de negá-lo, encontra-se em condição de acolhimento⁸⁵. Lévinas entende que essa racionalidade não objetivadora somente é possível devido à perturbação do Mesmo por parte do Outro:

A paciência do infinito em que a razão é um desconcerto incessante do Mesmo pelo Outro ou a diacronia do Tempo, o que, concretamente, se produz na minha responsabilidade para com outrem ou na ética. Perguntamos se o Outro que se recusa à identificação – ou seja, á tematização e à hipóstase – mas que a filosofia da tradição tentava recuperar na paciência do conceito mediante a metodologia da história como consciência de si, se o Outro não deve ser entendido de modo totalmente diferente nem questionamento do pensamento

⁸² LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 166.

⁸³ Ibid. p. 209-2010.

⁸⁴ Ibid. p. 2010-2014.

⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: edições 70, 2000. p. 38.

pelo infinito que ele não poderia abarcar, e no despertar; questionamento e despertar que se invertem em ética da responsabilidade para com outrem; questionamento incessante da quietude ou da identidade do Mesmo⁸⁶.

O *ultimatum* ético surge na “in-mediatez” desse modo de racionalidade entendida como proximidade sob a característica de uma obrigação ética “in-mediatez” e sem generalização. A razão ética, como podemos perceber, não é do nível da compreensão, mas da passividade de um receber inassumível. A proximidade é um não lugar do mandato em que a presença do Outro implica em uma responsabilidade irrecusável e precedente a todo consentimento livre. O mandato é o que torna insubstituível o Eu, e por isso ele é único. O Eu eleito responsável pelo Outro já não pode desvincular-se dessa eleição que é anterior a toda decisão livre⁸⁷.

2.6 A Racionalidade é Passividade

A proposta levinasiana apresenta outra estrutura do pensar caracterizada como racionalidade ética na qual a consciência é passividade. Aquela atividade da consciência compreendida como atividade de busca do conhecimento sede lugar a uma nova forma de pensar, respeitando as diferenças. Essa modalidade possível de estruturação da consciência não tem a pretensão de dissolver a alteridade do Outro em função de alcançar ideias claras e distintas para manutenção de conhecimento universal sobre os seres.

Consciência confusa, consciência implícita que precede toda intenção-ou duração retornada de toda intenção - ela não é ato, mas passividade pura (...) consciência que antes de significar um saber de si é apagamento ou discrição da presença. Má consciência: sem intenções, sem visadas, sem máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do por a descoberto da verdade. Na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recuar diante

⁸⁶ LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a Idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 165.

⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 113.

de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência⁸⁸

A consciência passiva da proposta de racionalidade ética possui atributos radicalmente outros em relação à consciência intencional da racionalidade teórica. Tais atributos tão radicalmente diferentes representam na vigente visão ocidental uma desordem da consciência ativa, pois o que antes era senhorio de atualização da presença através de conceitos claros passa a ser lugar da ausência pela irreduzível transcendência do Outro. A consciência passiva pode ser percebida como o mais profundo questionamento da inteligibilidade do ser e de sua própria autoafirmação no ser, por isso trata-se de um “questionamento da afirmação e da consolidação no ser”⁸⁹. Percebemos que somente pela responsabilidade por outrem é que o Eu pode justificar sua posição ontológica no Ser como um Eu único que não encontra substituto para sua responsabilidade e seu temor.

Temor e responsabilidade pela morte do outro homem, mesmo que no sentido último dessa responsabilidade pela morte de outrem seja responsabilidade diante do inexorável e, derradeiramente, obrigação de não deixar o outro homem só face à morte. Mesmo que, face a morte, em que a própria retidão do rosto que me suplica revele enfim plenamente tanto sua exposição sem defesa quanto seu próprio fazer-face, mesmo que, no ponto derradeiro, nesta confrontação e impotente afrontamento, o não-deixar-o-outro homem só não consiste senão em responder eis-me aqui" à súplica que me interpela⁹⁰

O Eu respondente é, sem dúvida, o Eu responsável pelo que “significa para além do ser”⁹¹ como significado que não se deixa apreender e representar, “significa um excedente de significância que poderia designar como glória que me interpela e me ordena”⁹². Por isso, o “eu penso” da filosofia cartesiana, que da cátedra de seu senhorio sobre a alteridade faziam bradar em alta voz o grito solipsista: eu sou, eu sei, eu posso, na proposta dialógica de

⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997. p. 172

⁸⁹ Ibid. p. 173.

⁹⁰ Ibid. p. 178.

⁹¹ Ibid. p. 176.

⁹² Ibid. p. 175

Lévinas encontramos como um Eu que seja capaz de dizer e sentir eticamente: “eu sofro a injustiça feita ao outro”, “eis-me aqui como proximidade”.

A atividade filosófica no Ocidente ficou marcada pela consciência teórica, alicerçada sobre a intencionalidade objetivante que a fenomenologia levou ao bom termo no século passado pela identificação totalizante entre ser, pensar gerando poder conceitual que instituiu a possibilidade lógica e ontológica de anunciar o Outro, a diferença, a alteridade como a mais pura tautologia. Mas, como percebemos, no arcabouço filosófico levinasiano o convite que urge para Lévinas em seu tempo e para nós na contemporaneidade é de desenvolver outramente a consciência como consciência capaz de acolher a novidade de outrem para além de ser e saber.

Nessa trajetória acerca da proximidade da filosofia levinasiana com seus predecessores tivemos a possibilidade de perceber pontos nevrálgicos no que diz respeito ao fazer filosófico contemporâneo. Dentre estes, destacamos que Lévinas é um marco na introdução das filosofias husserliana e heideggeriana no pensamento francês. De modo que tem reconhecido mérito como um dos grandes comentadores dos mestres alemães, porém, obviamente, sem ser mero discípulo copista.

Também, resulta que o termo “redução”, de papel central no pensamento de Husserl, que pode ser visto como a atitude típica da fenomenologia: isto é, a suspensão (*epoché*) ou, como ficou mais conhecida, a colocação entre parênteses (redução eidética) que buscava apontar a necessidade de olharmos exclusivamente aos fenômenos, ou, como dizia Husserl, às “coisas mesmas”. Em seguida assumido por Heidegger como uma “redução ontológica”, isto é, uma colocação entre parênteses de todo aspecto ôntico (o que quer dizer dos entes) para se pensar radicalmente o “Ser”. No arcabouço filosófico levinasiano tem características de um terceiro momento da fenomenologia. Pois, Lévinas, partindo de Husserl e Heidegger, empreendeu uma “redução ética”, a suspensão de todo elemento ontológico do pensamento, a fim de que se olhe fundamentalmente o “outro”.

Tal redução, “redução ética”, podemos perceber como autêntica expressão de uma releitura e distanciamento em relação aos seus mestres após o absurdo da Segunda Guerra Mundial. A cruenta realidade de instalada pela hegemonia nazista o intimou a produzir filosoficamente peculiar denúncia

da convivência da razão ocidental com as atrocidades sem responsáveis, banalidade do mal dito de outro modo por Hanna Arendt. A partir desse período podemos acompanhar o pensamento leviansiano voltado mais radicalmente para questões éticas pertinentes.

3 EMMANUEL LÉVINAS E SEU *OUTREAR* FENOMENOLÓGICO

A fenomenologia é assumida como método, por colocar o filósofo na concretude de mundo. Com isso, Lévinas a tem como um método necessário a sua filosofia. É a partir do Outro que os elementos da fenomenologia são reinterpretados em Lévinas. O sentido que Lévinas irá defender, é o sentido do Outro, como para além da identificação e da representação, mas sabendo que Husserl ainda está numa intencionalidade de retorno ao Mesmo, numa suficiência do sujeito. A intencionalidade é assumida por Lévinas, passando a fazer parte de sua filosofia, especialmente no que tange a acolhida do rosto. Entendendo rosto para além da plasticidade, dos traços físicos de alguém, ultrapassando essa descrição, pois, de fato, “o rosto não se assemelha de modo algum a forma plástica” (LEVINAS, 1998, p. 211).

3.1 A Fenomenologia do Rosto e a Ética da Alteridade

O fazer filosófico de Emmanuel Lévinas, em hipótese alguma se desvencilha do reconhecimento à fenomenologia como ponto de partida. O legado levinasiano tem suas premissas na filosofia husserliana, mesmo que nessa relação complexa fique evidente a ambiguidade do acolhimento por inspiração e simultaneamente uma gama de interpretação pessoal imbricada de críticas muito sutis. Da mesma forma que Lévinas se apropria de elementos que considera fundamentais na fenomenologia, igualmente se distancia de sua expressão transcendental husserliana e hermenêutica heideggeriana. Acerca do modo fenomenológico de filosofar, ele inferiu em sua tese doutoral sobre Husserl como se tratando de uma “filosofia viva, [...] em meio a qual é preciso se jogar e filosofar”⁹³.

A filosofia levinasiana, no primeiro momento se detém no método fenomenológico, para em seguida realizar uma virada decisiva tanto na caracterização do método quanto em sua conceitualização, para culminar com a proposta dialógica de primazia da ética. Lévinas afasta-se da proposta essencial do método fenomenológico, principalmente no tocante a redução eidética, para evidenciar o terreno da relação ética, subvertendo conceitos da

⁹³ LÉVINAS, 1995, p. 14

fenomenologia e superando o idealismo fenomenológico descomprometido com a concretude do mundo da vida. Evidentemente, Lévinas não apenas subverte conceitos fenomenológicos e de análise conceitual, ele intenciona chamar a atenção para o que considera como aspecto essencial do método fenomenológico, a saber: a transcendência. Mas, o seu modo de fazer fenomenologia propõe a questão da transcendência “outramente”, afasta-se dos meandros da ontologia para alicerçar-se sobre a ética. A fenomenologia é, nesse sentido, assumida como método, por colocar o filósofo frente à concretude do mundo da vida.

A fenomenologia e a evocação dos pensamentos, das intenções subentendidas, mal entendidas, do pensamento que esta no mundo. Reflexão completa, necessária a verdade, ainda que seu exercício efectivo [sic] houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto às coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto⁹⁴.

Lévinas desenvolve em obras como “Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger”, uma defesa do método da fenomenologia husserliana na qual considera o pensar fenomenológico crucial para plena existência do homem no mundo. Por isso, evidencia que “a fenomenologia constitui para o homem uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. [...] Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (Selbstbesinnung)”⁹⁵. O evidente apreço de Lévinas pela fenomenologia se manifesta tanto na releitura que faz da questão transcendental-idealista de Husserl, quanto na interpretação crítica acerca da hermenêutica-existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*.

O contato com ambas as vertentes da fenomenologia desde o princípio está direcionado para um dado novo instaurado na filosofia ocidental pelo modo de filosofar husserliano. Da interpretação sobre as “Ideias” hauriu que os problemas filosóficos eram colocados de uma nova maneira, pois eram apresentados como “suscetíveis de solução”⁹⁶. Essa forma nova de abordar a realidade do mundo, se mostra acompanhada de uma nova ideia de fenômeno

⁹⁴ LÉVINAS, 2007, p. 18

⁹⁵ LÉVINAS, 1998, p. 13

⁹⁶ LÉVINAS, 1994. p. 46

ou, como posteriormente irá afirmar Lévinas, “novo modo da concretude”⁹⁷ que possibilita uma abordagem das próprias coisas através de uma “técnica fenomenológica”⁹⁸.

Essa abordagem traz uma nova concepção de fenômeno, obviamente, partindo no primeiro momento da filosofia husserliana, na qual o fenômeno não é mera aparência duvidosa e não tem implicação alguma na compreensão de *noumenon*. Husserl em sua fenomenologia transcendental nos apresenta a impossibilidade de separação entre fenômeno e coisa em si, de modo que ao se tratar de “fenômeno” nessa concepção designa o modo como um objeto se mostra na vivência intencional. Desse modo, como salienta Fragata (1965, p. 19-20), Husserl utiliza esse termo para designar o puro objeto imanente, ou seja, o objeto tal como se mostra a consciência, a coisa como se apresenta na sua idealidade significada genuinamente pelo pensamento.

Lévinas, tomando essa descrição husserliana de fenômeno, irá chamar atenção para o fato de que há uma novidade na proposta fenomenológica de Husserl, a saber: o método de análise dos fenômenos é uma tentativa de não se distanciar das próprias coisas. Desse modo, uma das primeiras noções que nos é permitido haurir desse método, é que este não se caracteriza como deliberado raciocínio com vista a se elevar sobre os fenômenos, mas um retorno às próprias coisas sem intenção de hiato em relação a elas⁹⁹.

Mas, à medida que Lévinas vai pormenorizando suas ideias acerca da fenomenologia, vai igualmente narrando o lugar de Husserl na filosofia ocidental, principalmente com o apogeu da subjetividade absoluta e auto-referencista moderna. Nesse sentido, o filósofo de Kaunas apresenta que a filosofia husserliana tem uma questão peculiar, a saber: idealização de um sujeito para o qual tudo existe como referência a ele e o próprio mundo nele encontra seu sentido.

O sujeito pode dar conta do universo no seu foro íntimo, toda a relação com outra coisa se estabelece na evidência e tem nele, por conseguinte, a sua origem. A sua existência com outra coisa, antes de ser um comércio, é uma relação de inteligência [...]. O sujeito é

⁹⁷ LÉVINAS, 1997, p. 141

⁹⁸ LÉVINAS, 1998, p. 111

⁹⁹ LÉVINAS, 1974, p. 92

absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo¹⁰⁰.

É devida essa autossuficiência do sujeito que Lévinas denuncia a sutil ambiguidade na proposta husserliana, pois, apesar de muito empenho para superar o dilema entre realismo e idealismo, sem dúvida lançando uma abertura filosófica para o pensamento acerca do objeto e respeitando a sua dimensão de transcendência como coisa independente e exterior a consciência, depois recai no intelectualismo ao afirmar que o sentido do fenômeno está no plano da subjetividade transcendental como dado sempre posto para a consciência.

A partir dessa análise da autossuficiência do sujeito Lévinas desenvolve outra possibilidade de fenomenologia. Acontece uma verdadeira passagem da postura husserliana que interroga em busca de analisar as condições, limites e possibilidades do conhecimento das essências para uma investigação filosófica na qual a inteligibilidade não está em função do Ser e de sua redução eidética. Nesse outro modo de “procura do concreto”¹⁰¹, procura do mundo enquanto realidade imediata, o Outro é apresentado como aquele que tira o Eu autossuficiente (o Mesmo) de sua suficiência monádica para a responsabilidade pelo Outro.

3.2 Intencionalidade e Rosto na Fenomenologia de Lévinas

O método fenomenológico husserliano não foi assumido por Lévinas tal como fora apresentado por seu idealizador. O fazer filosófico levinasiano, como foi enfatizado em momento anterior, assimila muito da proposta de Husserl, mas pretende uma ultrapassagem da questão da intencionalidade como estava articulada por seu mestre. A empreitada é por apresentar o modo genuíno de transcendência, a saber: a intencionalidade sem visão. Passando pela fenomenologia em sua face idealista pretende fazer fenomenologia levando em

¹⁰⁰ LÉVINAS, 1997, p. 60

¹⁰¹ LÉVINAS, 2000, p. 16

consideração a importância da intencionalidade de maneira diferente, sem redução do Outro ao Mesmo¹⁰².

A análise husserliana apresenta-se como uma recondução ou restituição ao horizonte do aparecer, isto é, a esfera transcendental da consciência. Em Lévinas também encontramos a busca por levar os conceitos aos horizontes de seus sentidos. Porém, na fenomenologia husserliana o intencional é apresentado somente como referência às vivências da consciência na relação com seus objetos (noemas), enquanto em Lévinas, este mesmo conceito apresenta fundamentação ética pela sua referência a acontecimentos e situações concretas¹⁰³ por meio das quais noções abstratas adquirem sentido, o que nessa nova perspectiva “não seria mais a análise intencional consistindo em desvelar os horizontes intencionais implicados na visada explícita de um sentido de objeto”¹⁰⁴.

¹⁰² A Ética é para Lévinas, sem dúvida, o autêntico “horizonte do aparecer” das noções, porém não é o “horizonte do aparecer” de outrem. Se pelo método podemos alcançar os termos e as ideias como fenômenos, na verdade, fenômenos ideais, o outro que não se reduz a ideia nem ao conceito que podemos desenvolver a partir dele, não é fenômeno. Logo, ao contrário daqueles, ele não se desvela a nós. Desse modo, poderíamos perguntar: se o outro não aparece para nós de onde vem o seu sentido? Lévinas responderá de maneira enigmática que vem do vestígio do Infinito. É certo que a intenção de Lévinas é não consentir que o sentido do outro seja reduzido a mera fenomenalidade.

¹⁰³ A partir da noção levinasiana de concretude é que Derrida em seu ensaio *Violência e Metafísica*, considera Lévinas em certo sentido empirista por relegar a intriga ética a questões empíricas. Porém, o pensamento levinasiano, concretude não tem correspondência alguma com o sentido idealista nem com um sentido de realismo ingênuo. Na verdade, a concretude ética evocada por Lévinas não é fruto do espírito, não pode ser entendida como abstração do pensamento e também não pode ser interpretada como pura empiria, pois a significância do encontro ético com o Rosto, embora acontece na imediação da experiência sensível, não se reduz a ela. Concretude, em Lévinas, refere-se principalmente a uma concretude de significação, em perspectiva análoga à noção haideggeriana de mundo que não corresponde ao mundo objetivo, mas a um mundo de significações. Entretanto, na filosofia levinasiana essa significação é concretude no sentido de que ela não se separa do acontecimento no qual se dá (a intriga ética) mesmo que não se reduza a experiência sensível. A relação entre o dado e o que se impõe como condição do dado é o que constitui o princípio fundamental da fenomenologia no pensamento levinasiano. Por isso, a ideia de que a morte não nos livra da responsabilidade pelo outro constitui um dos argumentos de Lévinas para sustentar que a ideia de intriga ética não se limita ao plano empírico, bem como quando “eu pronuncio a palavra Deus sem suprimir os intermediários que me conduzem a essa palavra e, se posso dizer, a anarquia de sua entrada no discurso, exatamente como a fenomenologia enuncia conceitos sem jamais destruir os andaimes que permitiram ascender até eles” (LÉVINAS, 2002, p.165).

¹⁰⁴ PRADELLE, D. Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique? In: COHEN-LEVINAS, D.; CLÉMENT, B. (Org). **Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée**. Paris: Puf, 2007, p. 73-98.

O processo de “fazer fenomenologia”¹⁰⁵ se desvencilha da intenção de se elevar ao aspecto transcendental da consciência como fonte última do sentido. Há uma ultrapassagem da proposta de remonte do dado a vivência intencional que lhe constituiria sentido. O “fazer fenomenológico” levinasiano nos apresenta como movimento de busca pela concretude para noções abstratas a partir do acontecimento ético do encontro com o outro humano. É um processo de atribuição de fundamentação ética a conceitos abstratos ou, em outros termos, insuflar hálito de alma ética em um corpo conceitual articulado pela concepção gnosiológico-transcendental ou ontológico-fenomênica.

Na análise crítica levinasiana acerca da questão dos horizontes intencionais dos sentidos encontramos a ideia de que estes horizontes implícitos como objetos, em Husserl, asseguram a prioridade da consciência teórica e dos atos objetivantes, desse modo, fica evidente que “a fenomenologia no seu conjunto é, desde Husserl, a promoção da ideia do horizonte que, para ela, desempenha um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico; o ente surge num fundo que o ultrapassa, como o indivíduo a partir do conceito”¹⁰⁶.

Por isso, se na fenomenologia de Husserl fica nítida sua apresentação da importância da abordagem dos objetos em face do horizonte de seu aparecer, isto é, da consciência intencional, na filosofia de Lévinas percebemos o processo de recondução das noções abstratas ao horizonte ético da alteridade como horizonte último dos sentidos¹⁰⁷. Desse modo, encontramos na proposta dialógica levinasiana duplo movimento em relação à fenomenologia,

¹⁰⁵ Em termos levinasianos: “Fazer fenomenologia (...) é, sobretudo, procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras ‘intensões’ do dado abstrato, a ‘intriga humana’, ou inter-humana, que é a concretude de seu impensado, que é a necessária ‘encenação’ (*mise en scène*) da qual as abstrações se destacaram no dito das palavras e das proposições. É investigar a intriga humana ou inter-humana como o tecido último da inteligibilidade última. E talvez seja isto também a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra”. (LÉVINAS, 1991, p. 247-248).

¹⁰⁶ LÉVINAS, 2000, p. 32

¹⁰⁷ O movimento de recondução do significado das noções ao seu horizonte de sentido, o horizonte propriamente ético, é o que Lévinas em *Outramente que ser* nomeia, sob uma questão de linguagem ética, como movimento de redução do Dito à significação do Dizer. Mostra-se como um retorno do significado à significância com simultânea chamada para a importância do sentido que o Dito trairia ao cristalizar a significância ética em mera abstração conceitual (1987, p. 231).

tanto análogo quanto diverso. Análogo porque as noções abstratas, as ideias e os conceitos que possibilitam elevação do acesso intelectual às coisas ainda são remetidas a um horizonte, porém diverso porque agora não mais se trata de um horizonte gnosiológico ou ontológico.

Para Lévinas é necessário que reconheçamos a significância do “outramente que ser” não como mero reverso do ser que nos levaria a negação da transcendência. Tal inferência sobre significação é proposta de uma “significação pré-original”, “uma significação que não significa manifestação”, que “compreende os motivos da origem e do aparecer”, sem estar encerrada “nem num presente nem numa representação”¹⁰⁸. Referindo-se ao “método” fenomenológico nos adverte Lévinas: “legítimo para bem destruir prestígios, já prejulga um resultado essencial: ele se interdita, de antemão, toda visada transcendente na significação. Antes da investigação, todo Outro é já para ele convertido em Mesmo”¹⁰⁹. Nestes termos ele confronta o método de seus predecessores pelo fato de que o pensamento conduzindo o objeto ao horizonte transcendental não leva em consideração a alteridade do Outro, o Outro do pensamento, o sentido do transcendente, embora o próprio pensamento pressuponha o Outro.

Por esse modo de agir Lévinas entende que o método fenomenológico mostra como seu calcanhar de Aquiles a impossibilidade de perscrutar e “assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que aponta em toda significação, à *metá*-fora que o anima...”¹¹⁰. Isso pelo fato de que o “além do dado”, o Outro que evoca o próprio movimento do pensamento para além do dado e sobre o qual o plano transcendental se abre, é radicalmente violentado pela negação dissimulada. O fazer fenomenológico, uma vez que encontra a significação no aparecer, ainda prematuramente parasse a procura como se a significação não transcendesse ou como mera recusa a ir além da presença do fenômeno.

O método fenomenológico possibilita a Lévinas pressupostos importantes para sua reflexão e produção filosófica, por isso, o que percebemos é seu distanciamento com relação ao fechamento no horizonte da

¹⁰⁸ LÉVINAS, 1987, p. 82

¹⁰⁹ LÉVINAS, 1993, p. 56

¹¹⁰ Idem.

fenomenalidade. Ele argumenta de modo contrário à ideia de que o sentido do Ser está encerrado somente no horizonte transcendental-fenomênico, quer seja como na perspectiva do cogito husserliano ou do horizonte do Ser heideggeriano. Não encontramos uma transição da fenomenologia à ontologia, mas um ultrapassamento para o fazer ético sem abandonar o que julga essencial no método.

Esta obra (a obra de Lévinas), de início essencialmente atenta à fenomenologia de Husserl [...] e ao pensamento de Heidegger, procura dizer as razões da incapacidade da consciência em relação ao Outro, que não é seu outro. Ela ensina como quando a consciência se aproxima do que não se deixa nem tematizar nem sincronizar a descrição fenomenológica deve ceder espaço a instância ética. Se, desde então, ela (a obra levinasiana) continua a tradição filosófica por suas análises, ela também a ultrapassa falando do que não é da ordem da manifestação, tal é o rosto. Ela procura, enfim, pensar um enigma inapercebido por Husserl: aquele de uma presença a si rejeitando exteriormente seu centro de gravidade. Portanto, é aprofundando a questão transcendental que Lévinas encontra a questão ética. Por outrem, uma separação se instaura, que se abre não mais sobre o horizonte do ser, mas sobre aquele de um além que representação alguma sustenta¹¹¹.

Conforme nos apresenta Chaliier e Abensour em seu preambulo de Cahiers de L'Herne, a filosofia levinasiana permanece ligada ao método fenomenológico, mas sem assumir todas as conclusões e princípios estabelecidos por Husserl. Como a relação ética está para além do âmbito fenomênico e, desse modo, além do método fenomenológico enquanto análise do que se mostra, Lévinas propõe uma nova maneira de conjecturar ideias a partir do legado fenomenológico.

Devido o “ensimesmamento” do Eu apresentado como *cogito* ou Ser que se basta, Lévinas convida a outra possibilidade de fenomenologia. Uma abordagem na qual o Eu é retirado de seu fechamento em um movimento interno pela presença do Outro, é retirado da condição de senhor para a responsabilidade pelo Outro. Essa interpelação pelo Outro é o que Lévinas

¹¹¹ CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Org.). **Levinas**. Les Cahiers de L'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 11

apresenta como fenomenologia do Rosto (*Visage*)¹¹². A partir da categoria do Rosto, ele nos fala da alteridade que nos vem como rosto apresentando o inalienável Outro, a sua irrevogável alteridade. Não há nas bases da proposta um ineditismo sobre a presença do outro, pois Lévinas afirma que o outro nunca esteve ausente da filosofia ocidental, mas fora abordado de viés na filosofia da apropriação pelo Mesmo.

A filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se com ser, perde a sua alteridade. A filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao Outro que continua a ser Outro, por ser uma alergia insuportável. E por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser e a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem¹¹³.

O Rosto se apresenta sempre como absoluta não rendição ao Mesmo e igualmente como discurso que evoca a responsabilidade do Mesmo. Desse modo, a fenomenologia passa pelo deslocamento do horizonte do domínio da subjetividade transcendental para o horizonte do sentido ético da responsabilidade por outrem, uma “responsabilidade ética”¹¹⁴ cujo primeiro discurso no rosto evoca: “não mataras”. E a resposta ética do Mesmo a invocação nesse fazer frente do Outro é: “eis-me aqui”. É a partir do Outro que Lévinas reinterpreta os elementos fundamentais da fenomenologia e sua saída

¹¹² O conceito *Visage* tem sido comumente traduzido para o português como *Rosto*, mas alguns comentadores como Susin (1984: 203 nota 8) preferem utilizar o termo *Olhar*: com inicial “maiúscula para diferenciar do verbo, pois “tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Levinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou ‘semblante’, que conservam maior ambiguidade enquanto é o que eu posso ver.”. Souza (1996: 182-3 nota 327) também não adere a tradução por *Rosto*, pois “pode sugerir uma determinada materialidade facilmente redutível à determinação ontológica no momento mesmo em que se estabelece, ética e faticamente, o ponto de fuga de toda determinação ontológica. Um rosto dá-se, em sua dignidade, à materialização como “circunscrição espacial”, isto não acontece com “olhar”, cuja presença é a subversão mesma da noção normal de espacialidade determinável”. Contudo, o termo “Olhar” também pode gerar outros problemas.

¹¹³ LÉVINAS, 1998, p. 229

¹¹⁴ “A relação de responsabilidade é nomeada relação de alteridade pelo fato de o outro manter-se transcendente na relação como inobjetivável, intotalizável, irreduzível a categorias, permanecendo sempre absoluto na relação, relação esta, como diz Lévinas ‘inconcebível em termos de lógica formal... mas instaurada pela linguagem’.” (PIVATTO, 2001, p. 224).

da ontologia não se caracteriza como uma saída radical da fenomenologia, mas uma reorientação fenomenológica. Em Husserl a fenomenologia está orientada para o saber, para o poder de apreensão do sujeito, em Lévinas, porém, está para a manifestação e acolhida do Rosto. Percebemos que “de Husserl, Lévinas retém a exigência da concretude fenomenológica e descoberta da intencionalidade”¹¹⁵ (ZILLES, 2016, p. 98); desenvolve uma reorientação do método fenomenológico principalmente no que diz respeito à questão do que é abordado.

A proposta levinasiana de Ética da Alteridade leva em consideração a importância da intencionalidade proposta pelo método husserliano, porém, Lévinas critica o fato de que esta intencionalidade ainda apresenta resquícios do intelectualismo da época ao chamar atenção para o horizonte da dominação pelo saber e igualmente centralizada na suficiência do Eu. Tal intencionalidade considera que o objeto porta sentido para além da identificação, de modo que sua propriedade sobre o concreto não se limita ao horizonte do pessoal.

Foi Husserl que introduziu na filosofia essa ideia de que o pensamento pode ter um sentido, visar qualquer coisa, mesmo quando essa qualquer coisa é absolutamente indeterminada, uma quase ausência do objeto [...]. O processo de identificação pode ser infinito. Mas ele termina na evidência – na presença do objeto em pessoa perante a consciência. A evidência realiza de alguma forma as aspirações da identificação [...]. A evidência não é um sentimento intelectual indeterminado – e a própria penetração do verdadeiro [...] a relação entre objeto e sujeito não é uma simples presença de um ao outro, mas a compreensão de um pelo outro, a intelecção, e esta intelecção é evidência.

O modo como Husserl concebe a intencionalidade parte da valorização do sentido do objeto, mas ainda conserva a supremacia do sujeito na intenção com retorno ao Mesmo, a qual Lévinas irá criticar, pois o sentido a ser defendido por ele é o sentido do Outro, para além da identificação e representação.

A representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento

¹¹⁵ ZILLES, 2016, p. 98

privilegiado. A relação intencional da representação distingue-se de toda a relação – causalidade mecânica, ou relação analítica ou sintética do formalismo lógico, de uma intencionalidade inteiramente diferente da representativa – no seguinte: o Mesmo esta nele em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nele o Mesmo e é sempre o Mesmo que determina o Outro. Sem dúvida, a representação é foco da verdade: o movimento próprio da verdade consiste em que o objecto que se apresenta ao pensante determina o pensante. Mas determina-o sem o tocar, sem pesar sobre ele, de tal maneira que o pensante que se sujeita ao pensado o faz de ‘boa vontade’, como se o objecto tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento.¹¹⁶

A partir dessa análise de Lévinas acerca da fenomenologia husserliana que permanece no plano transcendental, ele propõe um filosofar desvencilhado das amarras do Mesmo, uma filosofia cuja intencionalidade é acolhida do Outro. Também infere que a “filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”¹¹⁷. Para endossar essa questão afirma que:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada 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 a Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo.¹¹⁸

A proposta levinasiana repensa o sujeito sob um ponto de vista ético, em que esse sujeito é o Eu pensado, principalmente, na perspectiva da Ética da Alteridade. Lévinas mostra que "a subjetividade não é prévia à proximidade, na

¹¹⁶ LÉVINAS, 2000, p. 115

¹¹⁷ LÉVINAS, 2000, p. 34

¹¹⁸ LÉVINAS, 2000, p. 31

qual ulteriormente ela se engajaria. Ao contrário, é na proximidade, que é relação e termo, que se dá todo engajamento”¹¹⁹. Não é concebível eticamente que o resultado de uma relação entre o sujeito que quer e pode saber e o objeto que pode ser sabido termine na apropriação do objeto pelo sujeito. O objeto não se dá total acesso para ser apreendido nas condições do sujeito. Como fora proposto que tudo fica na conformidade das condições do sujeito, que dá ao objeto a sua própria forma. Em tal condição de sujeitamento o objeto passaria a ser aquilo que o sujeito o denomina. A sua identidade de Outro termina sendo adequada à medida do sujeito. E nesses termos, em *Totalidade e Infinito*, afirma Lévinas: “a verdadeira essência do homem apresenta-se no seu rosto”¹²⁰, por isso o eu “recebe o ‘outro’ e toma por ele o sentido de uma identidade insubstituível em se ‘dando’ ao outro”¹²¹.

A Fenomenologia do Rosto é uma ruptura definitiva com o ideal de totalidade vigente na filosofia ocidental, pois o Rosto é apresentado como resistência à relativização e à absoluta apreensão, nele existe a presença da infinidade que evoca a ideia de infinito, mas, principalmente, no Rosto se revela uma peculiar forma de nudez que contradiz o poder do Eu sobre o Outro, contradiz pela sua fragilidade e alteridade porque “o humano só se oferece a uma relação que não é poder”¹²².

3.3 A Proximidade e o Terceiro

A questão da proximidade é relação na qual “tenho já nos meus braços o absolutamente outro, o Estrangeiro que ‘eu não concebi nem criei’, carrego-o, segundo a forma bíblica, ‘no meu colo como a ama carrega a criança’”¹²³. O contato com o Outro é a primazia do acolhimento daquele que coloca em questão a liberdade do Eu, pois “acolher Outrem é colocar minha liberdade em questão”¹²⁴. O *leitmotiv* filosófico de Lévinas é a relação entre seres de “carne e

¹¹⁹ LÉVINAS, 1987, p. 108

¹²⁰ LÉVINAS, 2000, p. 270

¹²¹ LÉVINAS, 1987, p. 88

¹²² LÉVINAS, 1997, p. 32

¹²³ LÉVINAS, 1987, p. 108. (Tradução nossa): “l'absolument autre, l'Etranger que 'je' n'ai ni conçu ni enfanté' je l'ai déjà sur les bras, déjà je le porte, selon la formule biblique, « dans mon sein comme le nourricier porte le nourrisson”.

¹²⁴ LÉVINAS, 2000, p. 58

osso”¹²⁵ que com proximidade é se manifesta “perturbando (*bouleversant*) a calma da não-ubiquidade do ser, que se faz repouso em um lugar, por conseguinte, insuficientemente proximidade, assim como um abraço”¹²⁶.

Na proximidade a subjetividade em sua interioridade é chamada a responder, corporalmente, um “eis-me aqui” ao *ultimatum* da presença em seu não-lugar que a interpela e diz “tenho fome”, “tenho sede”, “não me mate”. Ela vivencia a não-indiferença como categoria indispensável para a hospitalidade em relação ao Outro que se aproxima “como um ladrão”¹²⁷, que rompe com a ingenuidade filosófica de se pronunciar unicamente em defesa do idêntico mantenedor da consciência tranquila e ainda por despertar para o que lhe escapa.

O Rosto é a máxima expressão da perturbação da consciência tranquila e do que a excede na proximidade. É clareza sobre “um pacto com o bem anterior à alternativa do bem e do mal”¹²⁸ e provoca, de maneira ilógica, a não-indiferença da subjetividade diante do que ela não compreende nem vê, embora receba e ofereça. Tal movimento de encontro ilógico é escândalo filosófico no pensamento ocidental, pois o excesso contrapõem a supremacia da clareza e, evidentemente, “a clareza é o desaparecimento daquilo que poderia chocar”¹²⁹.

Lévinas está metaforicamente chamando atenção para a invisibilidade do Rosto como meta-fenômeno. A importância dessa não-fenomenalidade, enfaticamente apresentada nos textos levinasianos, é indispensável como possibilidade do um-para-o-outro, de resposta ética a quem não se vê, à vida do pensamento que permanece visão sem imagem. “O rosto do próximo significa-me uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo consentimento livre, todo pacto, todo contrato”¹³⁰ pela sua não plasticidade e fenomenalidade que na concretude e corporeidade se revela como proximidade do próximo

¹²⁵ Diz Lévinas que há na ideia da subjetividade como sensibilidade uma ambiguidade insuperável: “o eu encarnado, o eu de carne e de osso, pode perder a sua significação, afirmar-se de forma animal em seu *conatus* e em sua alegria”. (LÉVINAS, 1987, p. 100).

¹²⁶ LÉVINAS, 1987, p. 103

¹²⁷ Idem. p. 189

¹²⁸ LÉVINAS, 1976, p. 95

¹²⁹ LÉVINAS, 2000, p. 96

¹³⁰ LÉVINAS, 1987, p. 112

“mais além da essência”, uma vez que fica entendido que “a verdadeira essência do homem apresenta-se no seu rosto”¹³¹.

A proximidade provoca a insônia da consciência aburguesada satisfeita com o repouso no Mesmo, apresenta-se como linguagem que antecede qualquer chamado e faz submergir do âmago do Ser a não-indiferença que “um corpo animado ou um identidade encarnada é a significância desta não-indiferença”. O Eu “recebe o ‘outro’ e toma por ele o sentido de uma identidade insubstituível em se ‘dando’ ao outro”, sofre sua ação, amparando e suportando sua aparição como intencionalidade com visão e sem imagem a revelar a subjetividade de um Eu que se dá. Na aproximação do Outro ao Eu os segredos do Outro permanecem sem ser revelados, pois a aproximação do próximo não viabiliza o mapeamento que lhe transformaria em mero utensílio, objeto posto à mão de uma aventura gnosiológica.

Em distanciamento “Lévinas descreve o lugar no qual o intencional faz-se ética: no Rosto do Outro, fazendo ruptura dos horizontes adequados em vista do momento da visitação do outro”¹³². A visitação do Rosto é resistência à dominação pelo Mesmo, permanecendo como visitação enigmática, como uma presença-ausência cuja infindiç o é provocadora da ideia de infinito. Na proximidade, o Rosto é mais que revelação fenomênica, é absoluta visitação na qual o absolutamente outro é absolutamente outro (*tout autre est tout autre*).

Quando descreve a epifania do outro, Lévinas provoca a imaginação do leitor. Imagina-se uma visita de alguém que visita alguém. A visita é precedida pela manifestação de alguém que se anuncia, esperada ou inesperadamente. O visitado é chamado à acolhida do encontro, do diálogo face-a-face. O visitante é para o visitado uma realidade nova de alguém que se lhe apresentou, que se lhe fez próximo; quanto mais próximos um parece estar do outro, tanto mais separados eles são, na realidade. O visitante é para o visitado uma presença ambígua: é presença, porque veio, anunciou-se, fez-se presente ali; mas é ausente, ausência absoluta, que veio, mas vai embora deixando o vestígio, apenas o vestígio da sua visita¹³³.

¹³¹ LÉVINAS, 2000, p. 270

¹³² SALLES, 2005, p. 110

¹³³ MELO, 2003, p. 109

Lévinas afirma que a descrição do Rosto é objetificação deste por meio de dados hauridos pela percepção, é violência que nega a separação, pois “a tematização do rosto desfaz o rosto e desfaz a aproximação”¹³⁴. É à tematização, ao domínio do Mesmo pela redução que elimina a alteridade, que o Rosto resiste. “Ele (o rosto) é o que não se pode transformar num conceito, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além. Eis porque o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber”¹³⁵.

Como resistência a redução conceitual o Rosto ocupa na filosofia levinasiana um lugar outro que aquele da fenomenologia husserliana. Se na proposta de Husserl o Outro era conceitualmente determinado pelo Mesmo, na proposta levinasiana o Outro e o Mesmo se dão mutuamente na proximidade face-a-face, não há representação do Mesmo no Outro ou do Outro no Mesmo, somente uma intencionalidade¹³⁶ que é antes de mais passividade.

O Outro em sua presença-ausência, como Rosto, coloca-se à distância das contenções conceituais do Mesmo. Essa distância é manifestação de assimetria, de inalienável separação que perturba a ordem da intencionalidade como saber do Mesmo sobre o Outro. A consciência dessa separação é consciência não mais de um retorno a si mesma, mas de acolhida do Outro, uma colhida ética ao Rosto que interpela o Mesmo por seu primeiro discurso: não matarás¹³⁷.

No encontro, os dois, o Mesmo e o Outro mantém a relação que não é de parentesco, pois na fenomenologia transcendental do Rosto o que verdadeiramente acontece é “a relação entre outrem e o eu não desemboca em um número ou em um conceito *a priori*. Outrem é infinitamente transcendente e estranho. O seu rosto, a sua presença rompe com o mundo

¹³⁴ LÉVINAS, 1987, p. 120

¹³⁵ LÉVINAS, 2007, p. 70

¹³⁶ “O facto de, na representação, o Mesmo definir o Outro sem por ele ser determinado justifica a concepção kantiana da unidade da apercepção transcendental que permanece forma vazia dentro da sua obra de síntese. Longe de nos o pensamento de partir da representação como de uma condição não-condicionada! A representação está ligada a uma ‘intencionalidade’ inteiramente diferente, da qual tentamos aproximar-nos em toda esta análise. E a sua obra maravilhosa de constituição é sobretudo possível na reflexão. É que nós analisamos a representação ‘desenraizada’. A maneira como a representação está ligada a uma intencionalidade ‘inteiramente outra’ é diferente daquela cujo objeto está ligado ao sujeito ou o sujeito a historia”. (LÉVINAS, 2000, p. 117).

¹³⁷ LÉVINAS, 2007, p. 70

comum a dois e os mantêm totalmente separados”¹³⁸. Embora tanto o Eu quanto o Outro façam parte do mesmo horizonte, sua significação não chega a bom termo nos artifícios da linguagem. E esta separação tanto desfaz a intencionalidade teórica sobre o Outro, quanto rompe com a totalidade, uma vez que o Outro é resistente à totalidade e seu modo de relacionar-se é o do face-a-face, nunca o da apreensão pelo Mesmo, a “correlação não é uma categoria que baste à transcendência”¹³⁹.

“Esta diferença na proximidade entre o um e o outro — entre mim e o próximo — transforma-se em não-indiferença, precisamente em minha responsabilidade”¹⁴⁰. Mas, diferente da proposta de Buber sobre o princípio da relação como Eu-Tu, na proposta levinasiana não consta a reciprocidade da relação como movimento em via de mão dupla esgotando a transcendência da relação, não há um “nós” da reciprocidade porque a ação do Eu sobre o Outro e do Outro sobre o Eu são absolutamente diferentes. Mais do que uma relação Eu-Tu, ele chama a atenção para a presença de um terceiro elemento da relação. A relação que a princípio é dupla tem implicações em um trio que extrapola a sociedade íntima, a relação dos amantes, como um “ele”, um Terceiro¹⁴¹. “Não é que haja um Rosto primeiro e que, em seguida o Ser que ele manifesta ou exprime se preocupando com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade”¹⁴² como passagem a um maior grau de responsabilidade. Como assegura Costa:

¹³⁸ KUIAVA, 2014, p. 326

¹³⁹ LÉVINAS, 2000, p. 24

¹⁴⁰ LÉVINAS, 1987, p. 211

¹⁴¹ Há duas formas de pensar o Outro em Lévinas, além daquela em que este outro é o meu próximo, sob meu olhar, a saber: Quando na relação face-a-face o Outro não é somente o Outro à minha frente, uma espécie de tu, mas é também o Outro enquanto Ele, *eleidade*. “O além do qual vem o rosto é a terceira pessoa.” (LÉVINAS, 1993, p. 59). A relação inter-humana sempre se faz não a dois, “solidão a dois sem transcendência”, mas a três. É este drama, este enigma, que se dá pelo vestígio do Infinito, que impede tanto a reciprocidade quanto a substituição de Deus pelo Outro, e vice-versa, situações que inevitavelmente incidiriam em uma quebra da separação e, conseqüentemente, da alteridade absoluta do outro; E quando a relação face-a-face implica em que na face do Outro eu possa “olhar” não somente este outro único, mas igualmente os demais outros. Enigma da socialidade que também implica em um terceiro na relação. Estes demais outros tanto são indícios da possibilidade da socialidade e da intersubjetividade quanto da realização da “justiça”, pois que esta só se realiza, dirá Lévinas, por um tribunal humano. (SUSIN, 1984, p. 239-255; 409-420).

¹⁴² LÉVINAS, 2000, p. 190

O fechamento da relação Eu-Outro é a injustiça. Por isso que o Terceiro surge como a Alteridade interpeladora. A construção da ordem política demanda a introdução da questão do terceiro, sobre os parâmetros que dizem respeito à organização da pluralidade humana. A justiça começa quando aparece a necessidade de comparar o Outro ao terceiro, e de refletir sobre a igualdade entre as pessoas. O desejo do infinito “condiciona” a regulação possível. Isso nos obrigaria a traçar os limites à responsabilidade infinita pelo Outro¹⁴³.

A responsabilidade pelo Outro implica não somente responsabilidade pelo Outro que está próximo, mas pelos Outros do Outro da proximidade, de modo que esse da proximidade revela-se “imediatamente o irmão de todos os outros homens”¹⁴⁴. Nesse sentido, faz-se necessário uma breve aproximação da ontologia pela comparação no Ser, pela ênfase dada ao Dizer no Dito. Pois, a responsabilidade pelo Outro não resolve o problema da responsabilidade por todos os outros e o absolutamente outro (*tout autre*) é todo e qualquer outro e, a todo e qualquer Outro se deve resposta, hospitalidade e “justiça” que “só permanece sendo justiça em uma sociedade na qual não há distinção entre próximos e longínquos — e na qual permanece, também, a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo”¹⁴⁵.

3. 4 Justiça como Política de Relacionamento Intersubjetivo

Lévinas começa a se expressar sobre a questão da justiça quando afirma que “a sociedade política aparece como uma pluralidade que exprime a multiplicidade das articulações de um sistema”¹⁴⁶. O contato inter-humano não se reduz a esfera do cálculo e dos interesses na qual estão suspensas as relações intersubjetivas e suas implicações éticas. O filósofo da responsabilidade ilimitada pelo Outro argumenta que:

[...] tudo começa pelo direito do outro e por minha obrigação infinita em relação a ele. O humano está acima das forças humanas. A sociedade segundo as forças do homem não é senão a limitação desse direito e dessa

¹⁴³ COSTA, 2011, 90

¹⁴⁴ LÉVINAS, 1987, p. 201

¹⁴⁵ Idem. p. 203

¹⁴⁶ LÉVINAS, 2000, p. 194

obrigação. O contrato não põe fim à violência do outro, nem a uma ordem, ou a uma desordem, na qual o homem é o lobo do homem. Na floresta dos lobos, não se pode introduzir nenhuma lei. Mas onde o outro é, em princípio, infinito para mim, pode-se, numa certa medida, porém apenas numa certa medida, limitar a extensão dos meus deveres mais do que de defender os meus direitos¹⁴⁷.

A justiça, nessa perspectiva, não é produto de uma liberdade assegurada pelo direito exclusivamente individual conferido pela racionalidade intrínseca ao sujeito. Mas, consiste na responsividade ética pela alteridade do Outro e dos outros do Outro. O direito é direito do Outro Homem, e a violência somente é concebível como garantia da defesa do Outro Homem, daquele a quem devo resposta ética como verdadeira justiça. Lévinas, então, trata da profundidade da tensão entre violência e justiça buscando conciliar o imperativo das leis e o *ultimatum* ético do Rosto:

Se sou violento, é que a violência é necessária para frear a violência [...] Reconhecendo no Judaísmo, como em certas aspirações da esquerda, um defensor da pessoa humana, cujos direitos agrados se afirmam desde as primeiras linhas de nosso texto, podemos aceitar que, em circunstâncias extraordinárias, impõe-se uma ação violenta, ou uma revolução¹⁴⁸.

A máxima preocupação de Lévinas é com a possibilidade dos homens perderem a sua individualidade e, por esse motivo, o verdadeiro sentido do humano em face de um contrato social massificador. Desse modo, uma justiça que tem profundidade apenas em seu caráter formal pode ser elogiada pelo seu arcabouço técnico e formal de aplicabilidade, mas perde a sua significação primordial, a saber: ser justiça. O que o filósofo coloca em evidência é que a justiça é a fonte da verdadeira igualdade e sociabilidade ética entre os homens.

A justiça é impossível sem aquele que se encontra, ele próprio na proximidade. A sua função não se limita a “função do juízo”, à substituição de casos particulares sob a regra geral. O juiz não é exterior ao conflito, a lei encontra-se, pelo contrário, no seio da proximidade. A justiça, a sociedade, o Estado e suas instituições, as

¹⁴⁷ LÉVINAS, 2001, p. 25

¹⁴⁸ LÉVINAS, 2001, p. 49

tocas e o trabalho compreendidos a partir da proximidade, quer isto dizer que nada se subtrai ao controle da responsabilidade do um para o outro. É importante encontrar que todas as técnicas, o trabalho, estão a cada momento em posição de ter o seu centro de gravitação em si, e a contarem por conta própria¹⁴⁹.

Lévinas, nesta inferência, mostra que é importante pensar a justiça para além da formalidade e procedimentos burocráticos que, evidentemente, não correspondem ao verdadeiro sentido da justiça aplicável ao dia a dia das relações inter-humanas. É preciso sair da impessoalidade totalizante, formal e legalista, para tornar-se justa proximidade fraterna entre os diferentes. Essa proximidade fraterna é responsabilidade infinita pelo Outro e simetria articulada pelo Terceiro.

Aqui a comunidade precede da comunidade do gênero. Minha relação com o outro é tão próxima que confere sentido as minhas relações com os outros. Todas as relações humanas, enquanto que humanas, procedem do desinteresse. O um-para-o-outro da proximidade não é uma abstração deformada¹⁵⁰.

Desse modo, a justiça como responsabilidade prática pelo Outro assume proporções que extrapolam o âmbito da estrutura social da relação Eu-Outro, passando para o nível da responsabilidade para com toda sociedade política. É o salto para o cuidado com a alteridade do Outro e dos outros do Outro tornando possível o fenômeno ético da justiça social. Conforme inferiu Ricardo Timm de Souza sobre essa questão em sua obra “A Justiça em seus termos”:

Não há instante neutro ou indiferença à vida; há apenas instantes que conspiram, ou para a continuação e promoção da vida, ou para sua corrosão e destruição. O ser humano é o ser não neutro por excelência. Essa não neutralidade é simultaneamente o resultado da reflexão original sobre a condição humana e a possibilidade de tal reflexão [...]. Ética é, assim, o fundamento da condição humana que vive e medita sobre si, sobre seu lugar, sobre sua casa, sobre seu mundo: ética é, neste sentido, essencialmente, uma questão ecológica. E, em assim sendo, ética é o fundamento de todas as especificidades do viver, em suas mais complexas relações e derivações,

¹⁴⁹ LÉVINAS, 1987, p. 173

¹⁵⁰ LÉVINAS, 1987, p. 238-239

das ciências e da tecnologia, da história das comunidades e da própria filosofia¹⁵¹.

É na concretude da vida que as pessoas mantêm relação intersubjetiva dentro da pluralidade das diferenças. Essas relações podem, indubitavelmente, ser justas ou injustas, por isso é no encontro inter-humano que surge o critério ético que valida a ação humana como justa ou injusta. A justiça é validada como responsabilidade ética pelo Outro em suas idiossincrasias. Pensar a justiça do ponto de vista da Alteridade é pensar o movimento do Eu que sai de si ao encontro do Outro e o acolhe.

É em nome da responsabilidade por outrem, da misericórdia, da bondade às quais apela o rosto do outro homem que todo discurso da justiça se põe em movimento [...]. Infinito inesquecível, rigores sempre a abrandar. Justiça a se tornar sempre mais sábia em nome, em memória da bondade original do homem para com seu outro, em que, num des-inter-essamento ético – palavra de Deus! – se interrompe o esforço inter-essado do ser bruto a perseverar em ser. Justiça sempre a ser aperfeiçoada contra suas próprias durezas¹⁵².

A empreitada de Lévinas é por uma noção de justiça enraizada no seio da fraternidade sem mesmo de longe apresentar características dogmáticas, isto é, proposta de uma única saída para uma situação problema ou resposta definitiva para uma determina problemática, mas uma possibilidade de práxis social pautada no pensar e no agir abertos a revisitação. Essa noção de justiça é abertura para um novo horizonte de sentido ético no qual a fraternidade entre os diferentes possibilita uma solidariedade característica de ações de justiça social.

A solidariedade entre os diferentes é, irrevogavelmente, ação que não se dá como entre *primus inter pares*, mas entre sujeitos responsáveis, diferentes e livres. É revelação da justiça como o Terceiro sob características específicas inerentes ao mundo da vida, a saber: a) como estrutura garantidora da eficácia das ações voltadas à intervenção nas circunstâncias concretas; b) resultado do encontro entre sujeitos éticos onde se apresenta o “reservatório cultural”

¹⁵¹ SOUZA, Ricardo Timm de. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010. p. 63.

¹⁵² LÉVINAS, 1997, p. 294

cumulado como “horizonte-sentido”, a partir do qual se pode interpretar e significar a vida a partir de critérios éticos e, ao mesmo tempo, vai-se percebendo que é pelos confrontos que se descobre que a justiça se revela no plural. E, ainda, como afirma Ricardo Timm Souza, é:

[...] ansiedade absoluta pela justiça realizada, fundamento de ação humana. E assim podemos, se admitirmos tal lógica de desenvolvimento, supor que ética é exatamente, e nada mais nem menos do que isso: vontade de justiça em realização, justiça em todos os sentidos, justiça para com o que não é nós, justiça para nós como justiça para com o outro que nós¹⁵³.

Nesses termos, fica evidente que colocar-se a disposição para a empreitada em prol do bem comum é a forma mais autêntica de justiça no esforço pela ampla responsabilidade pelo Outro, inclusive, por aqueles a quem nunca se viu, nunca se apresentou face-a-face, mas nem por isso está descoberto da minha responsabilidade por todos. A relação hospitaleira do Eu que se abre ao acolhimento e convivência com o Outro, isto é, mesmidade-alteridade, é a condição de possibilidade para a justiça para com todos a partir da Ética da Alteridade que nos apresenta outro lugar para pensar o Outro, a saber: hospitalidade-subjetividade-alteridade.

¹⁵³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Ética como fundamento**: uma introdução à ética contemporânea. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004, p. 51

4 A PROPOSTA DIALÓGICA DE INTERVENÇÃO DA ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA

A passagem da pesquisa bibliográfica à intervenção filosófica propositiva e dialógica mostrará a existência de uma abertura para a aplicação de um projeto com vistas no produto ideal que justificaria a intervenção. Nesse sentido, este capítulo esboçará uma prática interventiva que preenche a vigente ideia de intervenção filosófica e em seguida passará ao âmbito da intervenção como relação inter-humana ética e “improdutiva” no tocante ao des-inter-esse.

4.1 Ação Demonstrativa

O que já fora esboçado até aqui mostra que Lévinas (1997) ao refletir sobre as possibilidades de melhoria da sociedade, pensa sobre as condições para a construção de uma sociedade onde reinem diferentes formas de relação para a superação do egoísmo, ou em que o desmedido egoísmo humano, que se transmuta sob diversas formas e níveis sociais, possa ser de alguma forma transposto a níveis menos danosos. Nesse sentido, nasce a interrogação: A educação poderá fazer algo neste campo?

A primeira proposta de intervenção filosófica foi desenvolvida por meio de Serões Filosóficos¹⁵⁴ que tinham como público específico os alunos da segunda série do Ensino Médio da EFA Soinho. A referida proposta aos alunos do Ensino Médio se desenvolveu de maneira democrática, dialógica e ética, pois a partir disso se inicia nossa intervenção como mudança social. (DESLANDES e FIALHO, 2010)¹⁵⁵.

Em face do fato de que a disciplina de Filosofia deixou de ser disciplina obrigatória juntamente com Sociologia, Arte e Educação Física, pela prescrição de que a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) será responsável por 60% do currículo dessa etapa e incluirá obrigatoriamente conteúdos e práticas sociais filosóficas. Sendo que esses conteúdos podem ser apenas temas transversais ou objeto de estudo dentro de outra disciplina específica. Faz-se necessário uma intervenção filosófica por meio da proposta levinasiana de

¹⁵⁴ Ver anexo I

¹⁵⁵ DESLANDES, K.; FIALHO, N. **Diversidade no ambiente escolar**: instrumentos para a criação de projetos de intervenção. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Ouro Preto, MG: UFOP, 2010.

Ética da Alteridade tendo como metodologia o Equilíbrio Reflexivo Wide de Rawls. Coisa é o método em questão?

Em linhas gerais, ele pode ser definido como a forma em que as teorias morais são justificadas em um processo de deliberação no qual se considera um conjunto amplo de crenças e julgamentos em um sistema coerente, onde o processo é contínuo e o objeto é alcançado quando a teoria pode incorporar um amplo conjunto de diversas convicções morais em um todo coerente [...] Por este motivo, a necessidade do equilíbrio reflexivo surge quando se detecta que os juízos ponderados estão sujeitos às controvérsias e distorções (GONDIM; RODRIGUES, 2011, p.25)¹⁵⁶

A proposta interventiva teve como método o que fora em linhas gerais explicitado por Gondim e Rodrigues visando estabelecer uma coerência entre o conjunto de crenças dos discentes enquanto público-alvo, em três níveis, a saber: (i) os juízos morais, (ii) os princípios morais e (iii) as teorias de fundo. Assim, as teorias de fundo (iii) mostrarão que os princípios morais (ii) são mais razoáveis que outros princípios alternativos, de forma independente dos juízos morais (i). (RAWLS, 2003, p. 42)¹⁵⁷.

O referido método norteou os Serões Filosóficos intitulados: “Iniciação à Ética da Alteridade e ao Equilíbrio Reflexivo Amplo”, sendo apresentado aos educandos da Escola Família Agrícola Soinho por ocasião do encontro de planejamento escolar no início do primeiro semestre de 2019. As inscrições para o curso ficaram disponíveis na direção da escola por meio de formulário específico e o início do curso ficou acordado para 2019.1.

A extensão decorreu através de encontros presenciais configurados como Serões Filosóficos a partir do arcabouço filosófico de Emmanuel Lévinas e aplicação do método do Equilíbrio Reflexivo Amplo de John Rawls. Os encontros aconteceram uma vez por semana na quinzena que os educandos estavam na EFA. Ao término do curso, aos educandos que tiverem registro mínimo de 75% de participação foram conferidos certificado emitido pela

¹⁵⁶ GONDIM, Elnora; RODRIGUES, Osvaldino Marra. **John Rawls: educação, cidadania e equilíbrio reflexivo.** Revista Saberes, v.1, nº 6. Natal-RN: 2011. Disponível: <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/saberes/index> ISSN. Visto: 19 de maio de 2018.

¹⁵⁷ RAWLS, John. **Justiça como equidade: uma reformulação.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

coordenação do Mestrado Profissional em Filosofia – PROFILO via PREXC para adicionar aos seus currículos.

O material utilizado como base para as referidas temáticas trabalhadas em cada Serão Filosófico foram artigos de pesquisadores na filosofia levinasiana, notícias de jornais e material e adaptações de textos levinasianos para educandos de Ensino Médio. Tais Serões tiveram como moderador o mestrando Antonio Danilo Feitosa Bastos e quando possível contava com a apresentação e mediação das discussões por parte de pesquisadores nesta filosofia. Cada Serão aconteceu em três momentos, a saber:

1º Apresentação do tema relacionado a alteridade a ser colocado sobre Equilíbrio Reflexivo Amplo

2º Aplicação do método:

- Desconsideramos os Juízos não ponderados (Juízos ponderados assim o são somente se fletidos);
- Identificaremos os pontos fixos provisórios do seu sistema de crenças (Permanecem as convicções firmemente estabelecidas);
- Buscaremos considerações gerais que expliquem os pontos fixos (nos aplicaremos a buscar considerações mais gerais para explicar as razões pressupostas por trás da multiplicidade de juízos);
- Elegeremos conceitos sob o status da revisibilidade confrontando os resultados com conceitos levinasianos.

3º Elaboração de síntese do Serão.

Aos participantes foram disponibilizados todos os materiais digitalizados e impressos gratuitamente, bem como a inscrição não acarretaram quaisquer custos aos participantes. No ato da inscrição somente foi necessário preencher formulário específico e termo de compromisso que foram anexados a ata de registro dos Serões.

O êxito no empreendimento da intervenção filosófica, no entanto, chamou a atenção para a urgência de uma ação filosófico-interventiva que

possibilite um processo de ensino-aprendizagem que assegure a presença da Filosofia no início, desenvolvimento e culminância das atividades escolares no ambiente das EFAs. Desse modo, surgiu a proposta de Alter-conversa-ação como intervenção filosófica primeira.

4.2 Alter-conversa-ação como Intervenção Ética

Uma via dialógica é oferecida à educação das EFA's: a possibilidade de pensar o homem a partir de outra vertente que não é hierárquica, mas se mostrar-se como alternativa. É necessário pensar em conjunto e na face-a-face a estrutura do ser que poderá ser estabelecida, para que tanto a ação quanto o agir, sejam determinados pela responsabilidade. Esta parece ser a questão educacional por excelência: repensar a estrutura de escolha do Tema Gerador e as relações intersubjetividade inerentes a escolha.

Na perspectiva do homem natural predomina a noção de neutralidade da natureza do Ser. A filosofia levinasiana coloca como eixo fundamental uma relação, não com a natureza do Ser, mas inalienável com o Outro. A resposta indica isto. Resposta a ser dada. Eu não me devo ao ser, mas ao Outro. Sou responsável pelo Outro e pelos outros do Outro próximo do Eu.

Lévinas coloca a responsabilidade na base de todos os dinamismos, cria um norte para o Outro que se abre como a possibilidade da sociedade, da cultura, política e educação pautadas na intersubjetividade ética. A soma de Eu(s) expansivos no encontro, no face-a-face, não produz sociedade e sim a resposta, que está na origem da própria subjetividade. Em Lévinas a responsabilidade e a justiça aparecem como indispensáveis para que haja uma vida humana, social e educacional alicerçada no humano. A questão da educação nas EFA's em suas articulações com a dimensão do espírito, sob a propostas dialógica do pensamento levinasiano, deve apontar para uma prática educacional moderada na responsabilidade pelo Outro.

A filosofia levinasiana articulada com ensino-aprendizagem das EFA's poderá manejar categorias e conceitos filosóficos, dando contornos para uma ação educativa cada vez mais centrada na responsabilidade pelo Outro. Nota-se que, historicamente, este parece ser o papel requerido pela modalidade de Alternância. Desse modo, é necessário identificar responsabilmente os sujeitos

ativos que se quer ajudar a formar, e isto é uma atividade que não poderia existir sem a filosofia:

(...) existe uma estreita ligação entre educação e a consciência que o homem tem de si mesmo, consciência essa que vem evoluindo progressivamente de época para época. É então que nos defrontamos com o problema da compreensão do homem; que tipo de homem pretende formar através da Educação? Na tentativa de se responder essa questão, é preciso solicitar a intervenção da Filosofia, já que esta é definida como uma reflexão que pensa de modo radical e rigoroso os problemas surgidos na educação, a partir de uma perspectiva de conjunto.¹⁵⁸

Em *Totalidade Infinito*, Lévinas chama a atenção para o fato de que totalidade é uma pretensão massificadora, que tem a pretensão de responder por todas as coisas, quando na verdade a educação, fenômeno social e humano, é por esse mesmo motivo fenomênico um imprevisível, no qual o Outro (estudantes, pais, professores, gestores, agentes) estão sempre à minha porta esperando a minha resposta. Por isso, uma teoria dogmática não pode prever tamanhas imprevisibilidades, nem compreende a prestação do socorro ilimitado da qual este Outro necessita.

Conforme percebemos na obra *Novas Interpretações Talmúdicas*, Lévinas indiretamente nos dá a noção do ato de aprender, a partir da ideia de estudo da Torah. Segundo Lévinas, o estudo e aprendizagem devem ocorrer através dos diálogos, veementes se necessário, contra isolamentos e ideias fechadas; professores e alunos, sempre dispostos ao diálogo e a ajuda mútua:

A inteligência humana pode ser pensada como excelência de um particular? A razão geral deve partir de um conjunto humano e deve poder juntar-se aos outros e à universalidade. Esse conjunto participa da glória do gênio. (...) A inteligência é, em essência, ensinadora e alimentada por sua própria comunicação. As perguntas dos alunos são indispensáveis para a resposta do mestre. Tal é, pelos menos, o caminho da Torah, sempre estudada em grupo, e entre homens que, debruçados sobre o texto, não se poupam: objeções, refutações, ataques, defesa- “guerra da Torah,” nas quais

¹⁵⁸ SAVIANI, 1980, p.47.

impiedosamente pais e filhos se defrontam, se repelem e se chocam¹⁵⁹.

Quando comparamos a influência dos tipos de organização social do processo de ensino-aprendizagem (cooperativa, competitiva e individualista), percebemos com o fato de que as conjunturas cooperativas são superiores às competitivas e individualistas em relação ao desempenho no ensino-aprendizagem. A natureza dos fatos evidencia que

As experiências de aprendizagem cooperativa, comparadas às de natureza competitiva e individualista, favorecem o estabelecimento de relações entre alunos e professores muito mais positivas, caracterizada pela simpatia, atenção, cortesia e respeito mútuo, assim como por sentimentos recíprocos de obrigação e de ajuda. Estas atitudes positivas estendem-se, aos professores e ao conjunto da instituição escolar. Contrário acontece nas situações competitivas, nas quais grupos configuram-se sobre a base de uma relativa homogeneidade do rendimento acadêmico dos participantes e costumam ser altamente concorrentes e fechados (...).¹⁶⁰

O método da alter-conversa-ção é uma práxis cooperativa de acolhida do Eu que se abre para o convívio com Outro. É a convivência que consente a relação do face-a-face intercambiar “assimetricamente” o advento do Outro e a acolhida do Eu como uma relação Eu-Outro equivalente à mesmidade-alteridade aberta ao Terceiro.

Se o pensamento funciona normalmente em termos de síntese, ou seja, pelo processo de redução do Outro ao Mesmo – em termos de sínteses ou de classificações que fazemos constantemente, mas que tal lógica é aqui interrompida, porque o pensar, o Eu que pensa, encontrou alguém, alguém que pode dizer “não” ao meu “sim”: alguém que se nega a algum tipo de explicação de sua existência, de sua presença, por alguma via lógica ou classificatória. No fundo, permanece este Outro em si, e, não obstante, está suficientemente próximo de mim para me obrigar a perceber sua existência como absolutamente real¹⁶¹.

¹⁵⁹ LÉVINAS, 1976, p.67.

¹⁶⁰ UNESCO, 1996, p. 54-55.

¹⁶¹ SOUZA, 2004, p. 56-57

A alter-conversa-ação é um método ético e político que no interior do ambiente Escola Família Agrícola (EFA) possibilitará uma ação agregadora na qual o Outro não será interpretado meramente como hóspede do Eu. É possibilidade de concretude da justiça para além da relação Eu-Outro. Pois, como afirma Timm Souza, compreender uma pessoa é falar-lhe. Ponderar sobre a existência de outrem simplesmente deixando-a ser, já é ter acolhido essa existência, tê-la tomado em sua importância e, isso não equivale a uma compreensão, a um deixar ser. O Outro, aquele que chega de fora e surpreendentemente, no campo do meu poder intelectual, de minha inteligência que vê e avalia o mundo, chega sempre subitamente: dá-se sem que eu possa, sem mais, anular sua presença e seu sentido¹⁶².

Outramente que a tradicional visão antropológica de ensino-aprendizagem centralizado no conceito de que o ser humano é condenado a conviver sempre sob a lógica da competição, da desbravadora conquista do que não lhe está posto à mão, carecendo de força e violência para se auto afirmar, Lévinas propõe o entendimento de que a subjetividade humana se edifica conforme se abre à humanidade do Outro Homem. É uma relação de hospitalidade que não está em vista de conceder algo extraordinário ao Outro, mas de conviver com ele acatando sua diferença. Desse modo, a resposta positiva do Eu à interpelação do Outro será considerada como relação de convivência.

No que se refere ao Método da Alternância¹⁶³, praticada inicialmente pelas Escolas Famílias Agrícolas do MEPES¹⁶⁴, ele tem como princípio básico

¹⁶² Idem. p. 56

¹⁶³ Trata-se de uma formação com períodos alternados de vivência e estudo na Escola e na família, acompanhados pelos monitores. Esta pedagogia permite uma formação global onde a experiência e a sistematização ficam presentes; da experiência brotam os novos conhecimentos que são retomados pela escola para aplicação imediata em outras situações de aprendizagem. Por meio da Alternância o aluno analisa sua realidade através das atividades trabalhadas nos períodos escolares e a partir de observações constantes que faz no meio sócio-profissional, no meio familiar. A Metodologia da Alternância permite que os conteúdos de ensino da Escola Família Agrícola sejam verdadeiramente vinculados ao meio de vida do aluno. A família, a propriedade não é apenas o lugar onde o aluno vai colocar em prática as suas experiências escolares, mas é o lugar onde o aluno vai incorporar ao seu trabalho as interrogações e as preocupações levantadas nas reflexões feitas na escola. A família, ou o meio sócio-profissional é reconhecido pela Pedagogia da Alternância também como lócus de formação do aluno, é nela, a partir do trabalho no

o desenvolvimento de uma ação educativa integrada e reflexiva entre pais, estudantes e comunidades do meio rural onde atua. Alternando teoria e prática, por meio de instrumentos pedagógicos próprios, entre eles o Tema Gerador, vem construindo cotidianamente seu método de ensino/aprendizagem ao longo de mais de trinta anos no Brasil. As Escolas Famílias Agrícolas começaram a funcionar no estado do Espírito Santo no ano de 1969, mas a história do surgimento dessa experiência de educação para o meio rural tem sua origem no contexto sociocultural francês da década de 30. Nos últimos anos, vêm sendo genericamente denominadas de Centros Educativos em Alternância as experiências educacionais pro meio do Método da Alternância.

A Alternância surgiu como o meio de unificar momentos binários para tentar explicá-la, sejam eles escola e trabalho, teoria e prática, formação e emprego, escolarização e formação criados pela ciência moderna”. Por isso, pode-se entender a Alternância como uma interação entre diferentes modelos de atividades em que teoria e prática são indissociáveis à construção de conhecimentos humanos, sociais, práticos, religiosos, dentre outros necessários à formação integral dos jovens¹⁶⁵.

seu meio que emergirão os questionamentos que necessitarão de aprofundamento e pesquisa na escola. É uma formação que contempla ação-reflexão-ação, num processo contínuo e interminável, pois pressupõe que aprender é inerente à vida humana e que todo homem aprende sempre.

¹⁶⁴ As Escolas Famílias Agrícolas (EFAs) do Movimento de Educação Promocional do Espírito Santo, surgiram no Brasil a partir do final da década de 60, do século XX, no município de Anchieta-ES, e de lá pra cá se espalharam por todo o Brasil. A Escola Família Agrícola do MEPES, é uma organização escolar que mantém a aprendizagem e formação profissional para os jovens do campo. Introduziu na América Latina e adota a Metodologia da Alternância, assegurando aos jovens das EFA's, uma formação integral que abrange aspectos profissionais, humanitários, sociais, éticos, espirituais e ambientais, qualificando-os legalmente, tanto para continuar os estudos, quanto para se dedicar à vida profissional, na propriedade familiar ou fora dela. A Escola Família Agrícola, como um projeto voltado especificamente para as populações camponesas consolidou-se porque acreditou no homem e na mulher do campo e na possibilidade de promover uma educação diferente que resgata o valor da terra, que une formação técnica profissional à formação humanista e que torna o agricultor familiar autossustentável. A este respeito ver Queiroz (1997, 2004), Moreira (2000), Alves (2004).

¹⁶⁵ SILVA, Luiza Helena. **As representações sociais da relação educativa escola-família no universo das experiências brasileiras de formação em alternância**. 2000. 283 p. São Paulo. Tese (Doutorado em Psicologia da Educação) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, 2000.

Em 1975, começou-se a discutir nas escolas a função dos Temas Geradores (TG), pois percebia-se que por serem comuns a todas as EFAs precisavam ser refletidos, o casal Charpentier¹⁶⁶ auxiliou nas discussões em um grande seminário sobre o método do Plano de Estudo, realizado em 1977, em Anchieta, nele chegou-se à conclusão de que as escolas em alternância não poderiam existir sem esse instrumento, entretanto era necessário garantir a individualidade das unidades, a partir de então, com a assessoria da Associação Portuguesa de Educação e Formação de Adultos (APEFA) foram levantados os primeiros Planos de Estudo, por meio de uma pesquisa participativa; na época não eram chamados Temas Geradores eram nomeados Temas de Estudo. E, sabe-se que a ideia de Tema Geradores foi sem dúvida inspirada na Pedagogia de Freire, bem como na contemporaneidade urge um método ético, racional e razoável de escolha dos referidos temas dentro da relação de alteridade em ambiente escolar.

O Tema Gerador é um assunto relacionado à vida dos alunos e das famílias que merece ser aprofundado visando à mudança do meio e contribuindo para a formação crítica do educando. É, sem dúvida, um instrumental próprio do Método da Alternância. Dessa forma, ao entender que Tema Gerador é um assunto relacionado à vida dos alunos e das famílias, igualmente fica intendida sua convergência com as ideias expostas por Zamberlan que conceitua Tema Gerador como sendo “a estruturação de formação onde não se tratam mais de fenômenos e nem de fatos, onde você estuda os fenômenos da vida e de todas as relações que ela tem, sejam eles físicos, antropológicos ou biológicos, porque é uma forma de você encarar a realidade com toda a complexidade que ela tem”¹⁶⁷. Dessa forma, como enfatizou Freire:

¹⁶⁶ CHARPENTIER, J. **Relatório do seminário sobre plano de estudo**. Anchieta: 04 a 07 de novembro de 1975; CHARPENTIER, M. **O método pedagógico das Escolas da Família Agrícola do Brasil**. 1977. 50p. Documento (semana de aprofundamento de 01 a 06 de agosto 1977 sobre Plano de Estudo)

¹⁶⁷ ZAMBERLAN, Sérgio. **O lugar da família na vida institucional da escola-família: participação e relações de poder**. Dissertação (Mestrado em Educação - —Formação e desenvolvimento sustentável) Universidade Nova de Lisboa – Portugal; Faculdade de Ciências e Tecnologias da Educação; Universidade François Rabelais de Tours – França; Departamento de Ciências da Educação e Formação. 2003.

[...] procurar um Tema Gerador é procurar o pensamento do homem sobre a realidade e sua ação sobre essa realidade que está em sua práxis. Na medida em que o homem tomam uma atitude ativa na exploração de suas temáticas, nessa medida sua consciência crítica da realidade se aprofunda e anuncia essas temáticas da realidade”¹⁶⁸. (1980, p. 32).

A questão da importância dos Temas Geradores demonstra que todos os segmentos pesquisados ratificam o valor desse instrumental para o Método da Alternância, uma vez que os temas geradores abrangem problemáticas necessárias de serem discutidas. O Tema Gerador coloca a situação em movimento na consciência e, por isso, ele gera todos os efeitos no campo de formação dos estudantes, intimando a responsabilidade, consciência crítica, transformação da realidade, exercício de análise, postura social de compromisso; coloca a pessoa em desafios e como elemento essencial na formação de sujeitos sociais abertos à hospitalidade ética, sem contar ainda que desperta a capacidade de auto-estudo, de ser pesquisador, e de pensar a responsabilidade inalienável pelo Outro e pelos outros do Outro como base indispensável da sociabilidade e da justiça.

Para a escolha ética do Tema Gerador das Escolas Família Agrícola da FUNACI (Fundação Padre Antonio Dante Cíviero) propomos a Alter-conversa-ção. Essa proposta se desenvolve por meio de um passo a passo no qual participarão os dois grandes sujeitos da formação segundo o Método da Alternância, a saber: Escola e Família. Essa proposta dialógica é enraizada no chão da relação inter-humana concebida numa perspectiva heterônoma, onde a Alteridade não é reduzida aos parâmetros de um “Eu solipsista”, o Eu é intimado na roda de alter-conversa-ção a sair de seu casulo para ir ao encontro do Outro. Assim, o Outro, enquanto meu mestre, “inquieta-me e tira-me” da tranquilidade normótica¹⁶⁹. O Método para alcance democrático do Tema Gerador segue as seguintes orientações para o encontro face-a-face:

¹⁶⁸ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação**: Cartas Pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p. 32

¹⁶⁹ O sujeito normótico é aquela pessoa que não escuta, é aquela pessoa que está pensando só em si, é aquela pessoa que não se dá conta que tudo está ligado com tudo; que para diante de um semáforo e vê aquele bando de crianças perdidas e acha que isto não tem nada a ver com ele. “Uns adolescentes matam: no Dia do Índio comemoramos o triste aniversário do mártir Galdino. Estes filhos de nossa sociedade não eram bandidos nem psicopatas, são nossos filhos; e o normótico acha que isto

1º Princípios fundamentais para alcance justo do Tema Gerador a partir da abertura responsável e livre de sujeitos sociais pretendentes de um consenso revisável:

- a) Inclusão como ponto de partida: todos os membros (corpo docente e famílias) devem ser envolvidos no processo. Ninguém deve ser excluído ou deixado de fora (a menos que a pessoa mesma peça para não participar).
- b) Participação garantida: espera-se que cada uma das subjetividades contribua com suas opiniões e sugestões. E, independente dos diferentes papéis, todos têm um peso idêntico na decisão final.
- c) Cooperação discursiva: todos os envolvidos devem colaborar, verbalizando preocupações e sugestões, para que se chegue a uma solução que irá satisfazer todo o grupo, ao invés de apenas a maioria.
- d) Igualdade de valor opinativo: a opinião de uma pessoa não deve ter mais ou menos peso do que a de nenhuma outra. Todos devem ter as mesmas oportunidades de alterar, vetar ou propor ideias.
- e) Propostas de soluções pautadas na hospitalidade-subjetividade-alteridade: objetivo deve ser chegar a uma solução comum, apesar das diferenças. Isso é alcançado através do esforço colaborativo, que moldará uma proposta até que ela abranja tantas preocupações dos participantes quanto possível.

2º A instituição deverá expressar claramente aquilo que precisa ser decidido, a saber: o Tema Gerador. A instituição pode querer adicionar ou remover algo da

não tem nada a ver consigo; ele lê no jornal e se estiver tudo bem no seu canteirinho vai para sua vidinha de sempre... A grande praga do nosso tempo se chama normose. Nós estamos sendo uma espécie, vivendo uma crise de quase extinção; quem diz isso são grandes cientistas que estão fazendo pesquisa de ponta, são as últimas declarações da UNESCO e do Clube de Roma. Mas o normótico não está nem aí quando se fala de problema atmosférico, quando se fala em buraco de ozônio, quando se fala no El Niño que não é mais um niño, já é um adolescente e vai continuar fazendo suas travessuras... O normótico acha que tudo isto não tem nada a ver com ele. O normótico pode chegar a ser um ministro, um governador [...] tem normóticos muito bem sucedidos, e que nunca assumem a responsabilidade". (CREMA, Roberto. **Lideranças do século XXI: impactos da passagem do milênio**. Brasília: UNIPAZ, 1997. p. 45).

pauta da alter-conversa-ação, pois pode precisar começar algo novo ou mudar algo atual. De qualquer maneira, deve certificar-se de que todos entendam a questão que está sendo discutida.

3º A instituição deve listar todas as preocupações que os participantes têm sobre determinada proposta. Ao se preparar uma base deste tipo, pode-se chegar a uma proposta que agrade a maioria das pessoas.

4º Antes de começar a aplicação desse método, deve ser feita uma votação inicial, para ter uma ideia da aceitação de determinada proposta. Caso todos concordem com determinado posicionamento, a decisão já poderá ser tomada neste estágio inicial. Caso não, se chegue a um acordo, deve-se prosseguir a conversa sobre as preocupações que ainda não foram atendidas pela proposta. Então, se possível, a instituição proponha acordos que tornem a solução mais amplamente aceita. Às vezes, é possível chegar a uma solução através de um meio termo entre ambas as partes. Melhor ainda, no entanto, é quando uma proposta é moldada para satisfazer as necessidades de tantos quanto possível. As preocupações de todos devem ser ouvidas, a fim de alcançar verdadeiramente um acordo.

5º Uma vez feita uma forte tentativa de se chegar a um acordo completo, é hora de descobrir se a aceitação do grupo é suficiente para se aprovar uma proposta. O limiar de apoio necessário depende do parâmetro de decisão escolhido. Este parâmetro deve ser decidido antes de se trazer qualquer proposta ao grupo. Existem várias opções:

- a) Unanimidade;
- b) Um dissidente (também conhecido como U-1, ou unanimidade menos um). Neste caso, um membro discordante não é capaz de impedir que uma decisão seja tomada, mas poderá prolongar o debate. Devido ao seu ceticismo com relação à decisão, o dissidente solitário dá um bom avaliador, pois pode trazer um olhar crítico das consequências negativas de determinada proposta;

- c) Dois dissidentes (U-2, ou unanimidade menos dois) também não podem vetar uma decisão, mas são mais eficazes em prolongar um debate e obter um terceiro dissidente;
- d) Três dissidentes (U-3, ou unanimidade menos três), são vistos pela maioria dos grupos como o suficiente para vetar uma proposta, mas isso pode variar de lugar para lugar (especialmente se o grupo não for muito grande);
- e) O voto da maioria (pode variar de 55% a 90%) como decisão de uma maioria simples.

No caso de uma decisão como essa, escolha de Tema Gerador, que irá exigir muito tempo e uma grande quantidade de pessoas, é importante estabelecer algumas funções participantes. As pessoas que assumirão estas funções não devem ser membros do grupo. Além disso, todos devem entender que estes indivíduos são considerados membros responsáveis, que suas sugestões devem ser respeitadas e levadas a sério. Aqui estão algumas funções que podem se mostrar úteis e que devem ser ocupadas por pessoas externas aos resultados das decisões da alter-conversa-ção:

- a) Um facilitador: seu objetivo é se certificar de que o processo de decisão adere às regras do consenso. Pode haver mais do que um facilitador, e este pode renunciar a sua responsabilidade, caso acredite que suas decisões não possam ser impessoais naquele momento;
- b) Um cronometrista: sua função é ficar de olho no tempo das reuniões. Eles são responsáveis por informar ao grupo quanto tempo resta de reunião, o que pode ajudar a manter uma discussão produtiva. Um cronometrista se faz necessário quando os facilitadores estão ocupados demais para verificar e moderar o tempo da reunião;
- c) Um moderador: sua função é medir e moderar os ânimos da discussão, certificando-se de que ela não saia do controle. O objetivo aqui é antecipar e gerenciar conflitos, além de impedir qualquer tipo de intimidação dentro do grupo;
- d) Um redator: esta pessoa deverá anotar os pontos importantes da reunião, de modo que eles possam ser retomados a qualquer momento

que se façam necessários. Esta função é especialmente importante em discussões longas, variadas e elaboradas, nas quais é difícil se lembrar de quem disse o quê.

Anteriormente à livre escolha de uma consciência que se decide, eventualmente, a trabalhar a favor de outrem, antes, portanto, de toda a tomada de posição autônoma, ressoa, com efeito, um apelo que ordena converter a sua vida à essa obra, para que ela mereça o nome de humana. [...] Quando um homem toma ou assume responsabilidades para com outrem, ele decide, normalmente, com toda a sua liberdade e aceita ser responsável pelas suas eventuais faltas a esse respeito. Esta concepção corrente pressupõe a existência de um sujeito que, com todo o conhecimento de causa, assume compromissos pelos quais aceita ter de responder a seguir. Todavia, ele entende também não dever fazê-lo por aquilo que excede o domínio da sua liberdade¹⁷⁰.

A partir dessa inferência levinasiana, fica claro que no início do procedimento é importante que a instituição certifique-se de que todos tenham a mesma noção do que se entende por consenso. Muitas vezes, o conceito de consenso é absorvido de maneira bem diferente pelas pessoas, e isso também varia em culturas mais ou menos democráticas. Algumas pessoas podem se abster. Isso, geralmente, significa que o indivíduo não apoia a proposta, mas permitirá que ela seja aprovada, se necessário. Às vezes, no entanto, pode significar que a pessoa não se sente apta a opinar, devido a uma insuficiência de conhecimento sobre determinado assunto. Além disso, é importante estar atento em relação às pessoas que tendem a levar discussões para o lado pessoal, ou saem frequentemente do assunto. Os facilitadores e moderadores devem se encarregar de manter o ambiente positivo e construtivo¹⁷¹.

A ética pensada por Lévinas, presente nesse procedimental teórico-prático, se revela como inspiração, acolhimento e escuta de outra palavra, que é externa, anterior a toda totalização e que dará sentido a todas as relações e razões do Tema Gerador. Para que este acolher o Outro aconteça é necessário que se entenda a ética

¹⁷⁰ CHALIER, 1996, p. 80-81.

¹⁷¹ “O humano no ser começa quando o homem renuncia à própria liberdade violenta, própria àquele que identifica a lei do Ser a um absoluto, quando o ‘Eu’ (*moi*) se interrompe em seu projeto de ser, desvia seus passos do fim que ele tinha fixado, porque ele ouve a voz do estrangeiro, da viúva e do órfão”. (CHALIER, 1996, p. 56).

como responsabilidade inalienável. O pensamento levinasiano consiste numa inversão radical da inteligibilidade do sujeito frente ao real, assim, possibilitando a fundamentação ética e nos indicando a via dialógica pela qual apresentamos oficial e juridicamente a proposta às EFA's da Fundação Padre Antonio Dante Civiero através de um exemplar sem gerar qualquer obrigatoriedade ou impedimento quanto a aplicação do mesmo.

CONCLUSÃO INCONCLUSIVA

O presente trabalho teve como objetivo fazer uma análise das principais obras do arcabouço filosófico levinasiano com ênfase na categoria de “alteridade”, enquanto abertura à exterioridade e, sobremaneira chamar atenção para uma pesquisa com intervenção propositiva e dialógica possível em espaço de ensino-aprendizagem. No decorrer dessa pesquisa, houve o esforço por mostrar que, na interpretação de Lévinas, a ontologia se constituiu numa totalidade incapaz de reconhecer o diverso, o diferente, o exterior, a alteridade. Desse modo, quando foram feitas inferências sobre transcendência, foi como um reflexo do ser dito na sua linguagem e nas regras de sua gramática totalizante. Nesse movimento interno do fazer filosófico foi praticamente impossível admitir e conceber algo que fosse totalmente outro. Somente era possível falar de Outro como uma referência necessária ao Mesmo, que estabelece, com ele, uma condição de comunidade indissociável no interior do ser.

Ele compreendeu que havia nos esforços da filosofia em manter a transcendência, a exterioridade, o infinito na interioridade de uma imanência do ser, do sujeito, da história, uma violência ilimitada na supressão da alteridade do Outro, pois toda exterioridade fora reduzida ao interior da dimensão do ser. Por isso, intuiu que a alteridade metafísica fosse algo radicalmente diferente da aposta na neutra morada do ser. Pensou, portanto, o Outro como diferente do ser, com uma originalidade específica que requer ser expressa em categorias também específicas. Os textos de Lévinas expõem esse esforço para formular categorias novas, que possam expressar a novidade e originalidade de tudo o que é Outro e escapa a objetificação.

Para Lévinas a questão da relação com o outro não se resolve em termos de compreensão, em termos ontológicos. Compreender o outro é já invocá-lo, ser questionado por ele, estar compelido à resposta. Não se trata de um divórcio ingênuo com relação à razão, mas de se questionar se não existe na relação com o Outro, algo anterior à razão que a qualifica enquanto “outra racionalidade possível”. Ele também identifica essa dimensão anterior como linguagem na qual a palavra delinea uma relação original, linguagem não subordinada a consciência que se toma da presença de Outrem ou de sua

vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta “tomada de consciência”.

Lévinas faz uma espécie de reconhecimento dos méritos da retomada da ontologia pela filosofia contemporânea de Heidegger com relação aos clássicos e toma partido do pensador da Floresta Negra frente à filosofia da existência de Sartre, especificamente quando expõe a questão da identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta incorrendo em sérias complicações, principalmente, submergir a ontologia na existência. (LÉVINAS, 1997, p. 23). Mas, o que segue é um diálogo crítico com a ontologia heideggeriana de *Ser e Tempo*, que perpassa toda a obra levinasiana e fora anunciado nesse texto dirigido para o ponto que entendemos por central: a relação com o Outro é em si interventiva pelo seu caráter irreduzível a termos ontológicos.

Quanto a relação com Husserl, embora esteja na origem do pensamento levinasiano, inclusive o encontro com esse autor é anterior a Heidegger na biografia de Lévinas, nunca é demais lembrar que Lévinas se dedicou às ideias do pai da fenomenologia na sua tese de doutorado apresentada na primeira parte dessa dissertação. Porém, Anunciando seu afastamento dos últimos caminhos tomados por Husserl em sua obra – mormente pela incapacidade deste e dos demais modelos de pensamento do Ocidente, aos quais o pensamento de Husserl presta homenagem em certo sentido ao manter a fé na centralidade do Mesmo como senhor de todo e qualquer sentido de realidade. Lévinas reafirma o compromisso de seu pensamento com a relação para com o Outro e defende a possibilidade de abertura, a senda no campo de visão da inteligibilidade da consciência, passividade mais passiva que o passivo que se refere por via oposta ao ativo, como exigência de um novo modo de se relacionar com o Outro.

Esta abertura provocado pelo Outro, pelo Rosto que abre o ser ao Infinito; aí é pensado o sentido do ser, o ser se transcendendo. O fio condutor desta dissertação encontrou-se, portanto, na perspectiva de mostrar a possibilidade de podermos pensar o outro na sua diferença absoluta. Este Outro, tratado por Lévinas, se revela, tornando-se uma experiência de “irrupção” no Eu auto-suficiente. Experiência esta que é impossível de ser determinada reflexiva ou ontologicamente, antes de fazermos essa experiência.

Portanto, é a partir desta abertura, desta relação (ética) com o outro, relação face-a-face, que surge efetivamente o sujeito. A categoria de alteridade demarca, assim, esta exterioridade (por meio do conceito de infinito) para além do sujeito, mas que mantém com ele certa relação, abrindo-o para uma relação de responsabilidade, para uma relação ética.

O terceiro capítulo apresenta um procedimental de intervenção filosófica que provoca o pensar a relação entre filosofia e educação como é próprio da tradição da filosofia enquanto atitude reflexiva e crítico-formadora da realidade ético-política. O diálogo produtivo entre ambas expressa na atual conjuntura uma pluralidade de questões que envolvem não apenas a análise sobre a formação integral de discentes em um contexto de sociedades complexas, mas também propicia a formulação de questionamentos e apresentação de um procedimental a ser inserido no interior do processo de ensino aprendizagem das Escola Família Agrícola (EFA's) da FUNACI.

O presente trabalho terá obtido êxito racional e razoável se tiver conseguido apresentar os conceitos-chave presentes no arcabouço filosófico levinasiano, em parte aqui analisada, além do modo pelo qual Lévinas constrói a categoria de alteridade como diferença absoluta, traduzindo a abertura do ser à exterioridade. Esta inédita possibilidade de pensar, apresentada por Lévinas, caracterizou-se como possibilidade de fazer com que o pensamento no espaço de ensino-aprendizagem se aventure para além do “si-mesmo” e de seus processos totalizadores, reconhecendo o outro modo de ser que se revela na Alter-conversa-ação.

REFERÊNCIAS

COSTA, J. A. Ética e Política em Lévinas: **Um Estudo sobre Alteridade, Responsabilidade e Justiça no Contexto Geopolítico Contemporâneo**. Disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=3650. Acesso em 13 de Setembro de 2019.

CHALIER, C.; ABENSOUR, M. (Org.). **Levinas**. Les Cahiers de L'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991.

_____. **Lévinas: a utopia do humano**. Trad. Antônio Hall. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CREMA, Roberto. **Lideranças do século XXI: impactos da passagem do milênio**. Brasília: UNIPAZ, 1997.

CROWELL, Steven. **Husserl, Heidegger, and Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology**. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2001, p. 138-9.

FABRI, Marcelo. **Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia**. In: SOUZA, Ricardo Timm; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Orgs.) Fenomenologia Hoje II: Significado e Linguagem: EDIPUCRS, 2004. p. 119-132, 120.

_____. **Desencantado a ontologia – subjetividade e sentido ético em Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 11-223.

FEHÉR, Istvan. **Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie**. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). Reading Heidegger from the Start. Albany: State University Press of New York, 1994, p. 73-90.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação: Cartas Pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

HEBECHE, Luiz. **Remissão e Sinal: Ensaio sobre “Ser e Tempo”**. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~nim/remissao.pdf>. Acesso em 12/06/2019.>

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. (GA 63). **Ontologie: Hermeneutik der Faktizität**. (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. (GA 24; SS 1927). **The Basic Problems of Phenomenology**. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HUSSERL, Edmund. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge**. Ed. Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2008.

INWOOD, M.J. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica. Márcia Sá Cavalcante Schuback. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. (Dicionário; de filósofos).

KUIAVA, Everaldo. Ética da alteridade. In TORRES, Joao Carlos Brum (org). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis-RJ: Vozes; Caxias do Sul-RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Tradução Joao Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Do sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001

_____. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução Jose Freire Colaço. Lisboa, 2003.

_____. **De Deus que vem à ideia**. Trad. Pergentino S. Pivatto et al. Petrópolis: Vozes, 2002

_____. **Totalidade e Infinito**. Lisboa, Edições 70, 2000.

_____. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução 1947. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. **Entre Nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

_____. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Trad. André Orianne. 2ª ed. Northwestern University studies in phenomenology & existential philosophy, 1995.

_____. **Liberte e commandement**. Montpellier: Fata Morgana (Le Livre de Poche), 1994.

_____. **Les Imprévus de l'histoire**. Montpellier: Fata Morgana, 1994.

_____. **Humanismo do Outro Homem**. Petropólis: Vozes, 1993.

_____. **De otro modo que ser, o más allá de la esencia**. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. **Quatre lectures talmudiques**. Paris: Minuit, 1976.

LAPORTE, A.M.A.; VOLPE, N.V. **Existencialismo: uma reflexão antropológica e política a partir de Heidegger e Sartre**. Curitiba: Juruá, 2009.

MARTINS, J. **Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação**. São Paulo: Centauro, 2006.

MELO, Nelio Vieira de. **A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PELIZZOLLI, Marcelo Luiz. **O dizer da alteridade além do ser: Lévinas e o sentido do conhecimento e linguagem**. In: IDEM. Ibid. p. 363-382.

PIVATTO, Pergentino Stefano. **Responsabilidade e justiça em Lévinas. Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre: Edipucrs, vol. 46, nº 2, p. 217-230, junho/2001.

SALLES, Marcelo. **O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas**. Reflexão, n. 30 (88). Campinas: 2005, p. 105-126.
Signature (nouvelle version), *Difficile Liberté* (DL), Paris 1976.

SAVIANI, D. **Educação: Do senso comum à consciência Filosófica**. São Paulo: Cortez, 1980.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

_____. **Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EST/ Petrópolis: Vozes, 1984.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

UNESCO. **Educação, um Tesouro a Descobrir**. Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI. Brasil, 1996. ISBN: 85-249-0673-1

ZILLES, Urbano. **Panorama das filosofias do século XX**. São Paulo: Paulus, 2016.

ZAMBERLAN, Sérgio. **O lugar da família na vida institucional da escola-família: participação e relações de poder**. Dissertação (Mestrado em Educação - Formação e desenvolvimento sustentável) Universidade Nova de Lisboa – Portugal: 2003.

APÊNDICES

PROPOSTA DE EVENTO DE EXTENSÃO - CIENTÍFICOS E TECNOLÓGICOS

NOME DO EVENTO DE EXTENSÃO:

CURSO DE EXTENSÃO SERÕES FILOSÓFICOS: "INICIAÇÃO À ÉTICA DA ALTERIDADE E AO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO"

INSTITUIÇÃO	
UNIDADE/DEPARTAMENTO	FILOSOFIA

O EVENTO FAZ PARTE DAS AÇÕES DE EXTENSÃO PREVISTA EM PROJETO JÁ CADASTRADO NA CEPPEC? () NÃO () SIM – Informar o código CPPEC

CÓDIGO DO PROJETO NA CPPEC:	
------------------------------------	--

PROPONENTE:

Nome: Antonio Danilo Feitosa Bastos		
E-mail: antoniodanilo.miserere@gmail.com	Fone UFPI:	Cel: (86) 98118-8859

COORDENADOR(A) DO EVENTO:

Nome: Elnora Godim Machado Lima		Titulação: Doutorado
E-mail: elnoragondim@yahoo.br	Fone UFPI:	Cel: (86) 98118-8859

COORDENADOR(A) ADJUNTO DO EVENTO:

Nome:		Titulação:
E-mail:	Fone UFPI:	Fone:

ÁREA DO CONHECIMENTO (CAPES):		
<input type="checkbox"/> Ciências Exatas e da Terra	<input type="checkbox"/> Ciências Biológicas	<input type="checkbox"/> Engenharia/Tecnologia
<input type="checkbox"/> Ciências da Saúde	<input type="checkbox"/> Ciências Agrárias	<input type="checkbox"/> Ciências Sociais Aplicadas
<input checked="" type="checkbox"/> Ciências Humanas	<input type="checkbox"/> Linguística, Letras e Artes	

ÁREAS TEMÁTICAS (Plano Nacional de Extensão Universitária):		
<input type="checkbox"/> Comunicação	<input type="checkbox"/> Meio Ambiente	<input type="checkbox"/> Direitos Humanos e Justiça
<input checked="" type="checkbox"/> Educação	<input type="checkbox"/> Trabalho	<input type="checkbox"/> Saúde
<input type="checkbox"/> Tecnologia e Produção		

1. OBJETIVOS:

<p>Apresentar noções básicas de filosofia levinasiana e Equilíbrio Reflexivo Amplo;</p> <p>Compreender a proposta de Ética da Alteridade indissociável do mundo da vida;</p> <p>Desenvolver a habilidade de aplicar o Método do Equilíbrio Reflexivo Amplo com revisibilidade confrontada com conceitos levinasianos;</p>

2. JUSTIFICATIVA:

<p>Os Serões Filosóficos serão espaços-tempos de reflexão, integração, atividades escritas, debates, que ocorrerão em horários preestabelecidos pela coordenação com vistas a favorecer a provocação pela necessidade de repensar a realidade ou pensar “outramente”. Serão encontros organizados pelo mestrando Antonio Danilo, pela equipe escolar responsável pelos Serões e pelo próprio coletivo dos educandos. Serão oportunidade de crescimento na reflexão acerca da contribuição da filosofia</p>
--

como pensamento provocativo do pensar crítico e conhecimento necessário no processo interdisciplinar de ensino-aprendizagem.

Os Serões são uma intervenção conceitual possível direcionada a relação aluno/aluno e aluno/sociedade com o objetivo de provocar o interesse por relações razoavelmente éticas nos meandros da alteridade. Pois como bem evidenciou Souza (2008, p.35)¹⁷², “ensinar não é depositar conteúdos, mas estabelecer com o Outro uma relação ética a tal ponto sadia que o aprender possa ter lugar” e o lugar a que este projeto visa é muito claro: a relação do Eu com o Outro no ambiente escolar que repercute no ordinário da vida em sociedade.

Lévinas recorda-nos que “a relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento” (LÉVINAS, 1980, p. 38)¹⁷³, ou seja, não temos como nos esquivar da questão educativa nas relações interpessoais. O Outro se apresenta ao Eu como possibilidade de um ensinamento que se abre para a relação ética.

Com base nas problemáticas decorrentes do processo de ensino-aprendizagem formado nos meandros da intersubjetividade e com eco na vida em sociedade, na urgência do desenvolvimento de um processo aberto à alteridade e na confiança de que esse processo terá significativo papel na criação da sensibilidade ética e social necessária para reorientar o olhar do Eu sobre o Si Mesmo e o Outro humanidade este projeto de intervenção objetiva mostrar-te que na escola é possível desenvolver o trabalho educativo despertando no alunado as condições necessárias para serem sujeitos éticos responsáveis pelo outro humano.

A extensão discorrerá através de encontros presenciais configurados como Serões Filosóficos a partir do arcabouço filosófico de Emmanuel Lévinas e aplicação do método do Equilíbrio Reflexivo Amplo de John Rawls. Os encontros acontecerão na quinzena que os educandos estiverem na EFA do Soinho, localizada na Cacimba Velha, Zona Rural de Teresina. Ao término do curso, aos educandos que tiverem registro mínimo de 75% de participação serão conferidos certificados de participação.

Cada Serão acontecerá em três momentos, a saber:

1º Apresentaremos o tema relacionado a alteridade a ser colocado sobre Equilíbrio Reflexivo Amplo

2º Aplicação do método:

- Desconsideraremos os Juízos não ponderados (Juízos ponderados assim o são somente se fletidos);
- Identificaremos os pontos fixos provisórios do seu sistema de crenças (Permanecem as convicções firmemente estabelecidas);

¹⁷² SOUZA, Ricardo Timm de. **Em torno à Diferença** – Aventuras da Alteridade na Complexidade da Cultura Contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora, 2008.

¹⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

- Buscaremos considerações gerais que expliquem os pontos fixos (nos aplicaremos a buscar considerações mais gerais para explicar as razões pressupostas por trás da multiplicidade de juízos);
- Elegeremos conceitos sob o status da revisibilidade confrontando os resultados com conceitos levinasianos.

3º Elaboração de síntese do Serão.

3. LOCAL DE REALIZAÇÃO:

Escola Família Agrícola Soinho (EFA)

4. PERÍODO DE REALIZAÇÃO (dia/mês/ano):

DATA INÍCIO: 12 / 08 / 2019	DATA FIM: 23 / 08 / 2019
------------------------------------	---------------------------------

5. HORÁRIO DE REALIZAÇÃO:

DO DIA 12/08/2019 AO DIA 23/08/2019 ENCONTRO DAS 17 às 21h

6. CARGA HORÁRIA: **Nº DE VAGAS:** **10% Vagas**
(In/Ex/vulnerabilidade social)

40 h	30 vagas	04
------	----------	----

7. PÚBLICO-ALVO:

Interno :	Alunos da Escola Família Agrícola Soinho
	Alunos do Ensino Médio de Outras Escolas da Comunidade Soinho
Externo o:	

8. PROGRAMAÇÃO:

DATAS	AÇÕES
12/08	Apresentação do Projeto ao Corpo Docente e Discente 17 às 21h

13/08	1º Serão Filosófico 17 às 21h
14/08	2º Serão Filosófico 17 às 21h
15/08	3º Serão Filosófico 17 às 21h
16/08	4º Serão Filosófico 17 às 21h
19/08	5º Serão Filosófico 17 às 21h
20/08	6º Serão Filosófico 17 às 21h
21/08	7º Serão Filosófico 17 às 21h
22/08	8º Serão Filosófico 17 às 21h
23/08	Encontro de Conclusão Inconclusiva 17 às 21h

9. PALESTRANTES/CONFERENCISTAS:

9.1) Da UFPI

VINCULO UFPI ¹	TITULAÇÃO ²	NOME	SIAPÉ / MATRÍCULA	CURSO DE GRADUAÇÃO (para DIS)
Docente	Doutora	Elnora Godim Machado Lima		
Discente	Especialista / Mestrando	Antonio Danilo Feitosa Bastos	20181002925	Mestrado PROF-FILO

¹ DOC (Docente), DIS (Discente), TEC (Técnico-administrativo)

² DR (Doutor), MES (Mestre), ESP (Especialista), GRA (Graduado).

9.2) De outra instituição ou segmento da comunidade

TITULAÇÃO ¹	NOME	INSTITUIÇÃO DE ORIGEM

¹DR (Doutor), MES (Mestre), ESP (Especialista), GRA (Graduado), DIS (Discente) e NS (Notório saber)

10. EQUIPE ORGANIZADORA:

NOME	CPF	FUNÇÃO

11. PARCERIAS (Anexar cópias de convênio(s), contrato(s) e/ou carta de anuência):

--

12. ORÇAMENTO DO EVENTO:

RECEITA(S) (se for o caso)	VALORES – R\$
Taxa de Inscrição	
Outras Fontes (especificar)	
TOTAL	

DESPESAS: (se for o caso)	VALORES – R\$
Professores	
Hospedagem	
Passagens	
Material de Consumo	
Outros (especificar)	
Ressarcimento UFPI (10% da receita)	

Despesas operacionais e administrativas FADEX (10% da receita)	
INSS (20% sobre o pagamento a pessoa física)	
TOTAL	

OBS: Justificar as despesas com pessoal e material permanente.

12. INSCRIÇÃO:

Local: Escola Família Agrícola do Soinho	Fone:
Site:	E-mail:

ATESTADO DE APROVAÇÃO NA ASSEMBLEIA DEPARTAMENTAL/ COLEGIADO DO CURSO/PROGRAMA/ÓRGÃO GESTOR:

Atesto, junto à PREXC e demais instâncias, que a solicitação para realização do EVENTO intitulado _____ via processo nº _____/20____ - ____ foi aprovada na Assembleia/Reunião do _____ realizada em ____/____/20____.

OBS:

Chefia de Departamento/ Coordenação de Curso/Colegiado, Órgão:

Data: ____/____/____ _____

(carimbo e assinatura)

CIÊNCIA E ENCAMINHAMENTO DO DIRETOR DO CENTRO/CAMPUS

Declaro junto à PREXC e demais instâncias, que estou ciente e de pleno acordo com a proposta para realização do Evento intitulado _____

_____ a qual foi APROVADA na
 Assembleia Departamental/Reunião do Colegiado
 _____ realizada em dia ____/____/20____.

Dessa forma, encaminho o referido processo a PREXC para as demais providências e cadastramento.

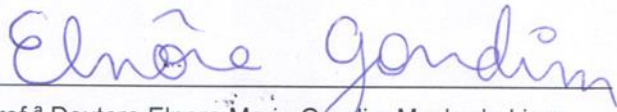
Diretor de Campus/Centro:

Data: ____/____/____

(carimbo e assinatura)

COORDENAÇÃO DO EVENTO:

Coordenador(a):


 Prof.^a Doutora Elnora Maria Gondim Machado Lima
 (Coordenadora do Curso de Filosofia)
 Coordenação de Filosofia
 CEAD/UFPI

(carimbo e assinatura)

Coordenador(a) Adjunto(a):

(carimbo e assinatura)



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA
COORDENADORIA DE PROGRAMAS, PROJETOS E
EVENTOS CIENTÍFICOS E TECNOLÓGICOS



CERTIFICADO

PREX
Conferido a

por haver participado do(a) **Evento de extensão "SERÕES FILOSÓFICOS: INICIAÇÃO À ÉTICA DA ALTERIDADE E AO EQUILÍBRIO REFLEXIVO AMPLO"**, no período de 12 a 23 de agosto de 2019, perfazendo um total de **40 horas**.

Teresina, 28 de Fevereiro de 2020

Prof. Dr. Antônio Aécio de Carvalho Bezerra
Coordenador(a) da CPPEC/PREXC

Profa. Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima
Coordenador(a) do Evento

Participante

Para verificar a autenticidade deste documento acesse <http://sis.ufpi.br/sisprex/www/verificarcertificado/certificado> e insira o código verificador a62aa9ed



FUNDAÇÃO PE. ANTONIO DANTE CIVIERO – FUNACI

CNPJ: 35.145.432/0001-75

Endereço: Rua Penha Queiroz, 9.200 – Socopo

Teresina-Piauí – Brasil CEP: 64.063-715

Telefone: (86) 3237-0701 / 32370611

Site: www.funaci.com.br/ E-mail: funaci.funaci@gmail.com



PROTOCOLO DE ENTREGA DE DOCUMENTOS

A Fundação Padre Antonio Dante Civiero - FUNACI, pessoa jurídica de direito privado, inscrita no CNPJ sob o nº35.145.432/0001-75, com sede à Rua Penha Queiroz, 9.200 – Socopo; Teresina - PI, CEP: 64.063-715, declara ter recebido de Antonio Danilo Feitosa Bastos, inscrito no CPF sob o nº 055.501.713-33, nesta data, o seguinte documento:

Dissertação intitulada: A ÉTICA DA ALTERIDADE NA METODOLOGIA DA ALTERNÂNCIA: UMA INTERVENÇÃO FILOSÓFICA POSSÍVEL. Área: Ensino de Filosofia; Linha de pesquisa: Filosofia e Ensino. Orientadora: Profª Dra. Elnora Maria Gondim Machado Lima

Teresina - PI, 03 de março de 2020

Superintendente da FUNACI

Vânia Vieira da Costa Silva

Superintendente - FUNACI

CPF: 655.123.593-04