



ROSTO, ÉTICA E ALTERIDADE. POR UM PENSAMENTO OUTRAMENTE TRÁGICO EM EMMANUEL LEVINAS *

Face, Ethics and Otherness. For an otherwise tragic thinking in Emmanuel Levinas

Nilo Ribeiro Junior **

Resumo: A investigação que se segue tem como escopo evidenciar os motivos que permitem (re)posicionar a filosofia da alteridade de Emmanuel Levinas para além de sua então reconhecida vinculação à fenomenologia. Trata-se de situá-la, paradoxalmente, no rol de um pensamento de corte *trágico* graças à oposição ao *romantismo* do Idealismo da filosofia moderna. Entretanto, como o foco da reflexão do autor se volta explicitamente para a ética *sui generis* que brota da visceral relação/interpelação advinda do contato/Dizer de um Rosto humano que não pode ser reduzido ao Logos, urge enfatizar, por um lado, certa aproximação de seu pensamento tanto da *genealogia da moral* em Nietzsche como da *ética originária* ontológica em Heidegger. Por outro lado, pretende-se apontar para certo distanciamento desse *outro niilismo* que se consolida em torno da ética da alteridade em relação ao pensamento dos referidos filósofos trágicos. Afinal, a ética do Rosto visa pensar *outramente* a transmutação de valores que já não tem como objeto a vontade de potência e/ou o cuidado da Existência pelo ser humano. Graças à radical (alter)ação da condição humana provocada pelo dizer da proximidade do Outro-próximo, desponta nesse cenário uma subjetividade que se caracteriza por uma autêntica *maternagem* e por uma *substituição* de outrem. Tendo-se, pois, em mente essas constatações, procurar-se-á descrever os traços indelévels de certo *niilismo disruptivo* presente na gênese da filosofia trágica do Rosto do outro.

Palavras-chave: Alteridade. Niilismo. Ética. Filosofia. Linguagem.

* Artigo recebido em 22.10.2023 e aprovado para publicação em 12.12.2023.

** Doutor em Filosofia pela UCP – Universidade Católica de Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Escola de Educação e Humanidades da UNICAP – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, Pernambuco. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>.

Abstract: The following investigation aims to highlight the reasons why Emmanuel Levinas' philosophy of alterity can be (re)positioned beyond its then-recognized link to phenomenology. It is a question of placing it, paradoxically, on the list of *tragic* thinking, thanks to its opposition to the romanticism of modern philosophy's Idealism. However, as the focus of the author's reflection is explicitly on the sui generis ethics that springs from the visceral relationship/interpellation arising from the contact/saying of a human Face that cannot be reduced to the Logos, it is urgent to emphasize, on the one hand, a certain approximation of his thought to both the genealogy of morality in Nietzsche and the original ontological ethics in Heidegger. On the other hand, the aim is to point out a certain distance between this other nihilism that is consolidated around the ethics of alterity and the thinking of the aforementioned tragic philosophers. After all, the ethics of the Face aims to think differently about the transmutation of values that no longer have as their object the will to power and/or the care of Existence by the human being. Thanks to the radical (alter) action of the human condition brought about by the proximity of the Other-next, a subjectivity emerges in this scenario that is characterized by authentic mothering and a substitution for another. With these observations in mind, we will try to describe the indelible traces of a certain disruptive nihilism present in the genesis of the tragic philosophy of the Face of the Other.

Keywords: Alterity. Nihilism. Ethics. Philosophy. Language.

Introdução

A fim de melhor situar a genialidade do pensamento de Emmanuel Levinas na esteira da tradição filosófica ocidental, para além de sua conatural vinculação com a Fenomenologia alemã de Husserl e Heidegger, debruçada sobre a questão do sentido, há de se evocar um fato inédito, e não menos paradoxal que o impactou. Trata-se da presença, no interior de seu pensamento, daquilo que se pode denominar aqui de *niilismo disruptivo* introduzido no bojo da filosofia contemporânea pelos mestres do esquecimento (da vida e do ser) e do qual, em certo sentido, se nutre Levinas. Julgamos que sem isso, não se poderia, certamente, compreender o alcance, a fecundidade e o ineditismo da ética da alteridade propugnada pelo respectivo filósofo franco-lituano.

Fato notável é que depois que Nietzsche e Heidegger semearam no interior do pensamento o germe do niilismo, a filosofia *romântica* da modernidade fora submetida a mais dura suspeita, não apenas pela aversão ao sistema, à totalidade e à concepção de história implícitos ao hegelianismo, mas, sobretudo, por uma questão dramática, isto é, de vida ou morte para o próprio pensamento filosófico. Pois, segundo Nietzsche e Heidegger, caso o pensamento continuasse a insistir na tomada de distância, respectivamente, da vida e da existência a fim de se impor por um sobrevoos ao real por meio do Espírito Absoluto e, assim, rejeitasse seu enraizamento

na facticidade da qual não se pode jamais desvincular, correr-se-ia o sério risco de a filosofia vir a decretar sua própria derrocada. É, pois, contra o que se acostumou associar ao *niilismo moderno* que, obviamente, tende a assumir uma tonalidade absolutamente negativa por uma espécie de absurdo implícito à idolatria da Razão, que reagiram tenazmente Nietzsche e Heidegger. Enfim, aquele niilismo fora posto radicalmente em questão pela filosofia contemporânea pós-humanista dos mestres do esquecimento.

Diante do imaginário filosófico brevemente evocado, e tendo-se em vista postular a *proximidade/ruptura* do pensamento de Levinas de um certo niilismo que se mostre *criativo* com relação à crise da modernidade, procurar-se-á apresentar nos próximos passos alguns traços do pensamento de Nietzsche e de Heidegger que permitam situá-los na tradição da filosofia *trágica* para, em seguida, tentar estabelecer uma *intriga* entre a filosofia do outro e o pensamento dos mestres do esquecimento e, por último, ater-se ao ineditismo da filosofia da alteridade com relação até mesmo ao que fora anunciado pelos pensadores pós-humanistas evocados há pouco¹.

1. Retorno à vida e filosofia trágica nietzscheana

De partida, urge recordar a clara oposição do pensamento nietzschiano à modernidade fundada na Autonomia, na Lei Moral e na Razão crítica à qual metaforicamente, fora associada ao “espírito do Leão”, no contexto de *Assim falava Zaratustra*². Levando-se em conta o pressuposto de que o

¹ Não se pode olvidar, nesse cenário, que o pensamento do filósofo judeu Franz Rosenzweig exerceu forte influência sobre a filosofia de Levinas. Nesse sentido, a referência à obra *Estrela da Redenção* (1921) é paradigmática para se poder compreender os escritos levinasianos da década de 1960, especialmente, sua obra *Totalidade e Infinito* (1961). Reagindo tenazmente contra o axioma Ser=Pensar do Idealismo hegeliano, Rosenzweig propugna abandonar o que ele denomina de niilismo moderno subjacente ao Pensar=Nada, por uma volta à vida concreta do ser-de-um-alguma-coisa do Não-Nada de tudo aquilo que fora pensado por Hegel a partir do Todo: mundo – homem – deuses. Servindo-se do *organum* da matemática diferencial, Rosenzweig se põe a pensar a vida [do ser-um-alguma-coisa] em função da intriga entre o infinito e a finitude da vida concreta. Com isso, pode abandonar o pensamento necrológico de Hegel, isto é, o pensamento do Nada (rien) que ao abstrair a morte de cada ser único que morre, acaba por identificar-se a um Nada-Nadificador (néant) de um pensar do Todo. Nesse sentido, Rosenzweig se posiciona também contra Nietzsche. Segundo ele, o filósofo do niilismo se volta à vida de maneira poética (aforismos) renunciando a pensá-la [vida] de maneira estritamente filosófica. Por isso, Nietzsche não chegou, de fato, a filosofar contra a totalidade do hegelianismo. Em função disso, há de se ter presente que certo niilismo presente no pensamento de Levinas parece mais próximo do esforço de um outro “pensar” estritamente filosófico para além do Nada como procede Rosenzweig, do que da poética da vida em Nietzsche. Talvez encontre-se aí o motivo da novidade do *outramente* niilismo (disruptivo) subjacente à filosofia da alteridade do Rosto em relação ao niilismo de Heidegger e Nietzsche.

² NIETZSCHE. Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2016, p. 38.

pensamento moderno se fez etéreo e abstrato e que, portanto, se edificara sobre o Nada de uma Razão universal, tratava-se de se dar vazão à *vida* tal como ela é ou como se apresenta em sua força invencível, isto é, à vida concreta, frutiva, encarnada, marcada pela sua pulsão que, segundo Nietzsche, diz respeito à vida em seu padecer/sentir absolutos.

Diante dela, ficara interditado qualquer distanciamento imaginável e/ou praticado que redundasse na cisão entre a vida e o pensar. Afinal, na esfera da vida o pensamento já se encontra englobado naquilo que se vive, por aquilo que se frui ou pelo que se sofre ou padece sem porquê. Eis que, segundo Nietzsche, essa vida marcada pelo signo de uma existência *trágica* a partir da qual o filosofar já se identifica imediatamente ao viver dramático, tem como protótipo a maneira de viver dos deuses do Olimpo da Grécia arcaica. Ora, segundo essa percepção, os deuses se encontram indissociáveis de suas paixões/padecimentos, em contraste com o pretenso *irenismo* do Ser-Uno apregoado pelos Eleatas da Grécia antiga.

Inspirado, pois, pela volta aos Mitos para os quais viver é mais real e decisivo do que pensar, Nietzsche pode, em sua obra *Ecce Homo*, autoproclamar-se como “primeiro filósofo *trágico*” do mesmo modo que apressara em esclarecer tratar-se de “uma perfeita antítese de um filósofo pessimista”³. Nesse contexto, o filósofo retoma peremptoriamente aquilo que dissera em sua obra *Crepúsculo dos ídolos*, a respeito do verdadeiro sentido do conceito *trágico*.

A percepção do filósofo, portanto, nos interessa sobremaneira porque permite atentar-se para a nítida novidade do niilismo disruptivo tanto ao pensamento de corte existencialista marcado pelo pessimismo do indivíduo, bem como à inteira tradição filosófica idealista-racionalista que vai de Sócrates a Hegel e que se caracterizara pelo pensamento dialético ou pela *conciliação* das contradições em torno da unidade do ser:

A afirmação da vida, também nos seus mais estranhos, mais árduos problemas, a vontade de viver fruindo o *sacrifício* dos mais altos tipos produzidos pela sua inexauribilidade, *isso tudo* era para mim dionisíaco, era a ponte de passagem para chegar à psicologia do poeta trágico. Contudo, *não* para libertar-se do temor e da piedade, *não* para purificar-se de uma paixão perigosa com um gesto violento – neste sentido bem mal a interpretou Aristóteles –, *mas sim para ser ele mesmo*, acima do temor e da piedade, a eterna alegria do porvir, aquela alegria que encerra em si também a alegria da destruição.⁴

Portanto, na contracorrente da definição clássica da filosofia grega identificada à priori pela passagem do Mito ao Logos, a filosofia *trágica* con-

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2016, p. 72.

⁴ NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 77 [grifos do autor].

temporânea se afirma por uma tentativa de reabilitação do *páthos da vida* e, não menos da *ortopraxis*, em detrimento do imaginário que subjaz ao pensamento *theorético* demonstrativo da Razão. Seu intuito é o de trazer à baila aquilo que não se deixa assimilar, sem mais, pelo Logos. Não se trata, evidentemente, segundo Nietzsche de cair nas armadilhas da Metafísica e de contra argumentar servindo-se da Razão para evocar a insuficiência ou a incapacidade do Logos, mas de a filosofia pôr em destaque a superabundância da vida que excede de longe a mera intencionalidade da consciência. Afinal, a vida, como um rio caudaloso, corre livre nos subterrâneos do real, aquém da Razão – da filosofia reflexiva do cogito – bem como a vida extrapola os estreitos horizontes de uma fenomenologia focada nos *estados vividos* da consciência noemática e destinada ao Ego transcendental.

Graças a isso, urge recordar que, especialmente, para Nietzsche, a vida e o indivíduo como *vontade de potência*, irreduzíveis ao pensar harmônico e totalizante, evocam a *genealogia* de um saber que põe em destaque a premissa de se ter de praticar deliberadamente o *esquecimento* com relação à célebre identificação moderna do Ser ao Pensar de Hegel uma vez que, nessa ótica, o pensar é exaltado em detrimento “da *sabedoria* da fruição/padecimento que procede da própria vida”⁵.

Em função disso, vale retomar o que diz Nietzsche em seu escrito *O Anticristo* a respeito da crítica ao *desastre* implícito ao humanismo moderno bem como da afirmação de sua concepção inteiramente modificada de *indivíduo* focada na vontade de poder:

Chamo corrupto um animal, uma espécie, um *indivíduo*, quando ele perde seus instintos, quando escolhe, quando prefere, o que lhe é prejudicial. Uma história dos “sentimentos elevados”, dos “ideais de humanidade” – e é possível que venha a escrevê-la – quase explicaria por que o homem é tão degenerado. A própria vida a mim se apresenta como um instinto para o crescimento, para a sobrevivência, para a acumulação de força, para o poder: sempre que falta a vontade do poder, ocorre o desastre. O que sustento é que todos os valores mais elevados da humanidade foram despojados dessa vontade – que os valores da decadência, do niilismo agora prevalecem sob os nomes mais sagrados.⁶

De toda sorte, depois de referir-se a premente necessidade da transmutação dos valores, não resta a Nietzsche senão anunciar, como, aliás, bem o fez em sua obra *Assim falava Zaratustra*, o advento do Super-homem desprezado da Metafísica ocidental. Pois, essa última, segundo ele, desvaloriza o corpo e tudo aquilo que se refere à vida sensível e aos impulsos de *Eros* e do *Páthos* da vida.

Eu vos anuncio o Super-homem! O Super-homem é o sentido da terra.
Diga a vossa vontade: seja o super-homem, o sentido da terra. Exorto-vos,

⁵ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 48.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 17.

meus irmãos, a permanecer fiéis à terra e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterestras [...] Noutros tempos a alma olhava o corpo com desdém; queria a alma um corpo fraco, horrível, consumido de fome! Julgava deste modo libertar-se dele e da terra [...] Irmãos meus, dizei-me: que diz o vosso corpo da vossa alma? Não é a vossa alma, pobreza, imundície e conformidade lastimosa?⁷

Trata-se, pois, segundo Nietzsche, de abandonar os valores do céu, da alma [da Razão], para ater-se aos valores telúricos, isto é, os valores enraizados na vida sensível, da natureza, enfim, os valores desse mundo, e a partir dos quais há sentido propugnar uma *genealogia da moral* para além da moral eterna. Por isso se pode compreender que o filósofo tenha podido insistir na contraposição entre o que ele denomina de “moral do ressentimento”, própria dos escravos e “a moral dos senhores” ou dos homens fortes, ativos e viris que desfrutam da vida e para ela vivem.

Salta aos olhos que o critério que está na gênese das respectivas morais, segundo Nietzsche, depende de como se concebe o bem e o mal (e o mau). Afinal, no âmbito da moral dos escravos o ideal de bondade é a fraqueza, a debilidade, a passividade e tudo aquilo que se ata ao desprendimento do mundo dos sentidos. Nela, o homem subserviente obedece aos valores do alto, enquanto o mal aparece associado “aos homens poderosos, independentes, aristocratas e fortes e, que, portanto, se distanciam dos valores do Espírito e da religião devotada à vida na eternidade”⁸.

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria.⁹

Já na “moral dos senhores”, se configura o avesso da subalternidade, a saber, o bem se associa imediatamente aos valores daqui de baixo, da terra, da fruição, do desejo e do sacrifício da vida pela própria vida, isto é, da vontade, da força e da perseverança em se viver do que a própria vida oferece. Em compensação aquilo que é mal (e a maldade) se vê identificado à desvalorização da vida, da vontade, do poder e a destituição do indivíduo da luta pela expansão da vida que deve crescer, evoluir, propagar-se etc.

Os bem-nascidos se sentiam mesmo como os felizes; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, menti-la para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto necessariamente ativos, não sabiam separar

⁷ NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 24-25.

⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁹ *Ibid.*, p. 30.

a felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [fazer bem: estar bem] – tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, opressor, achacados por sentimentos hostis e venenosos, nos quais ela aparece essencialmente como narcose, entorpecimento, sossego, paz, “sabbat”, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, passivamente.¹⁰

Disso decorre que a transvaloração dos valores propugnada por Nietzsche consiste exatamente em *esquecer a inteligência* ou a lucidez aterradora dos subalternos que exaltam a humildade, a fraqueza e o ressentimento como forma de negação da vida – cujos valores eternos se apresentam como meta da vida moral do homem moderno ocidental –, pela afirmação da *sabedoria* de si, isto é, a sabedoria de um homem que se reveste do poder, da atividade, enfim, da glória da vida querida por si mesma a expandir-se sem limites.

2. O niilismo e a alteridade de outrem

Nesse contexto, resta a constatar que, se por um lado a *genealogia da moral* se apresenta como último estágio do niilismo *disruptivo* da filosofia de Nietzsche contra a “moral dos escravos” da Metafísica ocidental, por outro, permanece aberta a indagação sobre o lugar que a *alteridade* de outrem, isto é, a escuta e o contato com um Rosto humano, poderiam ocupar no seio dessa mesma genealogia.

Dito ainda de outra forma, se o sentido genuíno da *tragédia* contra o *romantismo* do pensamento moderno recebe sua legitimidade no âmbito da filosofia de Nietzsche na qual aquela primeira é gestada, não haveria de se contemplar no âmbito desse mesmo niilismo o caráter trágico pressuposto em toda relação [ética] com outrem como afirmação daquilo que Nietzsche denomina de *felicidade* enquanto *potência* – própria de um indivíduo satisfeito que, ao mesmo tempo, responde ao desejo que um Rosto humano suscita nele por ocasião do encontro com outrem? Nesse caso, não compete à genealogia da moral ter de incluir no rol do niilismo criativo o *drama* da ética da alteridade exatamente porque essa se mostra avessa à moral moderna tal como pleiteia o filósofo-lituano Emmanuel Levinas, graças à centralidade que o Desejo infinito de outrem ocupa no interior de sua ética? Eis, pois, que será necessário retornar a tal indagação depois que se tenha explicitado a estrutura peculiar da ética do Rosto.

De qualquer forma basta, em princípio, reconhecer que uma genealogia da moral nos moldes do que anunciara Nietzsche, cuja ênfase fora posta

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

nos valores da paixão, do gozo, e da fruição/padecimento da vida, não parece distante daquilo que propugna a ética do Rostko, quando estabelece uma *intriga* entre a fruição do indivíduo e a paixão/desejo de outrem em sua vida precária. Segundo Levinas, a possibilidade de desejar, isto é, de amar e de poder cuidar de outrem supõe sempre um indivíduo em certo sentido satisfeito, isto é, um sujeito de bem com a vida no sentido de *saber* desfrutar das coisas pelas coisas mesmas que o mundo lhe oferece a fim de bem saboreá-las antes de as intencioná-las como um conjunto de objetos ou utensílios e, assim, de conferir-lhes uma finalidade advinda (*telos*) de uma consciência que abandona, sem mais, o saber da vida pela vida do saber/conhecer.

3. Da filosofia do ente à Existência na ontologia heideggeriana

Na sequência da investigação, ao voltar-se a atenção para o pensamento de Heidegger a procura de reconhecer nele alguma similitude com aquela preocupação de Nietzsche de interromper a lógica do niilismo decorrente do idealismo moderno, urge enfatizar logo de saída que, ao modo do filósofo alemão, a pré-compreensão ontológica marcada pelo ser-no-mundo se desvencilha de todo possível equívoco da tematização própria de um saber de corte ôntico. Heidegger parte do fato de que o ser humano encontra-se já imerso num mundo de significações que o envolve por inteiro, de sorte a destituir a consciência de sua soberania frente ao real.

É de se notar que a oposição ao *romantismo* proveniente do saber da Metafísica, se deve ao esforço de o filósofo alemão procurar elaborar uma ontologia fundamental que, segundo ele, tivesse como escopo a (com)-preensão do ser como *nada* (indeterminado) por parte do ser humano como um *Dasein*, ou ser-aí.

Nesse contexto, salta aos olhos que o filósofo alemão tenha manifestado especial interesse em sua obra maior *Ser e Tempo* (1927) de ocupar-se de uma analítica existencial do *Dasein* a fim de se deter sobre uma fenomenologia da existência [humana]. Tratava-se de descrever o modo como a existência se desvela em seu ser de maneira não menos *trágica*, se comparada à fenomenologia transcendental de Husserl. Pois, segundo Heidegger, se por um lado, é verdade que pela estrutura noemática do conhecimento a intencionalidade da consciência tenha marcado uma ruptura com a gnosiologia clássica calcada na estrutura sujeito/objeto, por outro, não se poderia esquecer que em Husserl ainda compete à consciência a função de proclamar (kerigmática) o sentido dos *estados vividos* pela consciência,

esses, sempre “mediados por uma retenção/protensão do tempo [da consciência] isolados da inteira *Existência*”¹¹.

A propósito desse contraste entre a fenomenologia transcendental (Husserl) e a fenomenologia ontológica (Heidegger) é permitido comparar o evento do Ser e a descrição fenomenológica da ontologia ao que sucede numa *comédia* ou mesmo numa *tragédia*. Ora, não se pode negar que “a *comédia* assim como a existência (ser) começa com o mais simples de nossos gestos”¹². Todos eles comportam uma inevitável falta de habilidade. Ao estender, por exemplo, a mão para aproximar uma cadeira, dobrei a manga de meu casaco, risquei o chão, deixei cair a cinza do meu cigarro. Assim, ao fazer aquilo que queria fazer, acabei por fazer mil coisas que não queria. “O ato não foi puro, deixei vestígios. E ao apagar esses vestígios, deixei outros”¹³.

É, pois, a *espessura* de nosso ser inseparável de nosso corpo, de nossa carne e de nosso extenso emaranhado de relações com as pessoas e com mundo, enfim, de nossas intensas relações com tudo aquilo que nos envolve, que nos é interdito de espiritualizar ou sobrevoar o real como se ele não nos afetasse e não deixasse marcas profundas em nosso ser. Logo, na ótica da ontologia, estamos imersos na *trágica* condição de ser-*em-mundo* de modo que graças à nossa *mundaneidade* estamos continuamente destinados à angústia e à inquietação por conta de nossa finitude, ou de nosso ser-para-morte.

Em suma, o fato de a consciência da realidade não coincidir com nossa *habitação* no mundo revela a novidade que a ontologia de Heidegger trouxe para o cenário de uma filosofia que se quer positivamente *trágica*. Por isso, como dirá Levinas em certa ocasião ao comentar o *Ser e Tempo* (1927), já não é mais possível filosofar abstraindo a grande viragem que Heidegger trouxe para dentro da tradição ao acentuar a existência no mundo em detrimento da entificação do ser. Nessa ótica, habitar, pois, o mundo, isto é, encontrar-se já jogado (derrelição) e/ou estar presente nele ou ser lançado em direção a novas possibilidades de ec-sistir na temporalidade do ser-no-mundo, caracteriza, em última instância, a *dramaticidade* implícita e irrenunciável da própria realização do *Dasein* como autêntica existência humana.

Por todos esses motivos, se justifica a forte insistência de Heidegger em se ter de voltar aos *poetas* – aos pré-socráticos – a fim de *tirar o ser do esquecimento* obnubilado que foi pela filosofia (do)Ente. Enfim, tratava-se, concretamente, de interromper o niilismo da Metafísica clássica a fim de

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Ed. Trotta, 2000, p. 49.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 23.

¹³ LEVINAS, *Entre nós*, p. 23.

que o sentido e, com ele, o *outro nihilismo*, fossem buscados e encontrados no bojo mesmo de nossa existência trágica.

3.1 A ética originária e a ontologia heideggeriana

Depois de ter realizado a exigente tarefa de pensar o ser como verbo, mais tarde, curiosamente, no contexto da *Carta sobre o humanismo* (1946), indagado pela questão da ausência da ética em *Ser e Tempo* (1927), o filósofo se sente então instigado a ter de formular, pela primeira vez, o que denominara de *ética originária* ontológica. Segundo Heidegger, essa façanha só se justificaria após a (re)descoberta do Ser uma vez que a ética não é senão uma camada que recobre o Ser, sendo o ser um Ec-sistir primordial.

De toda sorte, estando já nesse novo contexto da ontologia fundamental, ao referir-se à ética, o filósofo alemão procede com muita precaução a fim de não identificá-la, sem mais à uma “ciência do Ethos” como fizera Aristóteles na antiguidade e como tal, retomada por Hegel no contexto da filosofia moderna. Em todo caso, tratava-se de evitar conceber a ética, seja como uma *episteme* (ciência) nos moldes de como a pensara Aristóteles, seja como pertencendo a orbe das ciências históricas, isto é, como parte integrante da história da Liberdade situada na esfera do Espírito objetivo em Hegel. Afinal, do ponto de vista epistemológico, tanto na perspectiva da antiguidade como na da modernidade, via de regra, a ética se situara no horizonte de um *pensamento* de tipo prático embora mantivesse viva a separação entre sujeito/objeto mesmo levando-se em conta que em Hegel a ciência histórica estivesse na base de seu pensamento ético.

Com a “lógica” e a “física”, a “ética” aparece, pela primeira vez, na Escola de Platão. Surgiram no tempo, em que o pensamento se tornou “filosofia”, a filosofia se fez *episteme* (ciência) e a própria ciência se transformou numa tarefa (*Sache*) de Escolas e de atividades escolástica (*Schulbetrieb*). Através da filosofia, assim entendida, nasceu a ciência e pereceu o pensamento.¹⁴

Em contrapartida, tendo-se em vista que o Ser enquanto verbo evoca a *ação* de ser ou do ser como *ação* e, portanto, a temporalidade do ser se desvela na própria história da ação de ser, logo o ser se *pensa* a si mesmo e se *pensa* enquanto *age* e enquanto *ec-siste*. Nesse caso, a existência já não comporta um pensamento que se imponha à ação desde a exterioridade do Espírito, isto é, que se sobreponha de fora à Ec-sistência, como quisera Aristóteles e depois Hegel com a história da liberdade.

Uma vez afastado o risco de a ontologia pôr a *pensar* o ser com categorias histórico-reflexivas como o fizera, respectivamente, Aristóteles e Hegel, Hei-

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo brasileiro Ltda, 1967, p. 84 [grifo do autor].

degger pode avançar no sentido de propor uma abordagem inédita daquilo que ele denomina de uma *ética originária ontológica* coetânea da existência que se pensa a si mesmo enquanto ação. Para tanto, aproxima-se, surpreendentemente, das *tragédias* gregas de um Sófocles ou ainda dos *poetas* gregos e mais, concretamente, do pensamento de um pré-socrático como Heráclito.

Caso seja permitida semelhante comparação, o dizer das tragédias de Sófocles conserva e encerra o *ethos* mais originariamente do que as preleções de Aristóteles sobre a “ética”. Uma sentença de Heráclito, que se compõe de três palavras apenas, evoca um vigor tão simples que faz resplandecer diretamente a Essência do *Ethos*.¹⁵

E assim o faz para insistir no novo significado ontológico da palavra *Ethos* como *meio*, isto é, como *morada* ou estada (*Aufenthalt*) do homem ou daquilo que o *envolve* e o protege antes do que um conjunto de costumes e normas que se põe *diante* do homem para agir e a partir dos quais ele faz *ciência* ética ao modo do pensamento daqueles que vieram depois de Sócrates.

Seguindo, pois, a instigante sentença de Heráclito (Fragmento 119): *Ethos anthrópo daímon*, o filósofo alemão enfatiza que a *morada* (ordinária) constitui para o homem a dimensão onde se essencializa o deus (o extraordinário) de tal sorte que longe de se preocupar com o pensar da ação, a ética ontologicamente concebida se debruça sobre a existência mesma do Ser ao abrigo dos deuses. Esses estão a viver com os homens de modo a inspirá-los sabiamente a existir de maneira autêntica e ontologicamente responsáveis pelo ser. Eis, pois, que uma ética originária só se revela em seu pleno sentido se for concebida a partir da originalidade da *ação* indissociável do cuidado do ser. Esse cuidado, por sua vez só se cumpre, segundo Heidegger, a partir de dentro mesmo do *Ethos*/morada do qual procede a *sabedoria* e a *inspiração* dos deuses para a ação.

4. Ética e ontologia e a dramática voz de um Rosto

Depois da breve apresentação daquilo que julgamos ser da ordem da reconstituição de alguns elementos estruturantes da ontologia de Heidegger, sobretudo no que concerne à novidade de seu *niilismo* associado à nova *metafísica* do Ser e à *ética originária* derivada daquela, se comparadas à Tradição da filosofia ocidental, trata-se de voltar a levantar uma questão de fundo que parece decisiva para nossa reflexão, a saber, se o lugar destinado ao *outro* no seio da ontologia/ética faz jus à sua alteridade como a pensa Levinas? Isto porque, como já foi anunciado no início dessa investigação, pretende-se refletir, nesse percurso, sobre o impacto que o pensamento dos

¹⁵ HEIDEGGER, *Sobre o humanismo*, p. 85.

mestres do esquecimento (do ser e da vida) exercem sobre a filosofia do Rosto a ponto de ela poder ser, de alguma forma, associada a um *outro niilismo* no âmago do pensamento contemporâneo.

Em princípio, não se pode negar que a ontologia heideggeriana focada, respectivamente, na existência ou na compreensão do ser, no ser como dom bem como na preocupação em restituir à linguagem poética o Dizer originário da escuta/silêncio do Ser, reverbera no interior da filosofia da alteridade. O filósofo lituano reconhece que, depois de Heidegger, a filosofia que se quer vigilante contra a verdade de objeto já não pode mais abstrair o fato de que diferença ontológica e o dizer do ser tenha devolvido a filosofia à vida e a vida à filosofia.

Entretanto, apesar da novidade do niilismo introduzido pela ontologia no que tange às relações humanas – de modo a retirá-las de uma abordagem de tipo abstrata e universalista –, Heidegger parece não se ter dado conta de que, na *relação* com o outro, se está *diante* de um Rosto que Fala e não *lado a lado* com outra-existência (*Miteinandersein*) como um outro ser-aí, ambos sob a escuta do Ser. Nesse caso preciso do *face a face* com outrem, aquilo que poderia ser pensado como positivamente *trágico* implícito à uma relação de tipo *ético-dramática* com o outro, tende a cair no esquecimento do ser.

Em contrapartida, na interpelação que vem da voz de outrem, desse Outro invocado e saudado para além do ser, cujo Dizer não permite ser reduzido à generalidade do dizer ou da voz do Ser, se revela nessa situação de um face a face uma resistência a todo tipo de (com)-preensão do outro no horizonte do Ser. Essa Palavra do Rosto, portanto, suscita uma resposta ao mesmo tempo que interdita a posse ou assassinio do outro.

Ora, na contracorrente dessa situação do encontro com um Rosto, se se tem em mente a existência chafurdada no ser, não se corre o risco de, nessa condição, o existente acabar por se esquecer do Rosto pelo fato de a existência ser instigada a ter de ocupar-se de uma exaustiva e perseverante atenção à escuta da voz do Ser? E, assim, abstrair-se da escuta da voz do Rosto do outro que vem de alhures, para além do âmbito da Existência? Por conseguinte, do ponto de vista da linguagem, não se deduz daí que o existente tenha se deixado *seduzir* pela musa inspiradora do ser ou pela poética linguagem do ser em detrimento do *pro-ferir* de uma interpelação que vem da voz do outro, bem como da linguagem eminentemente ética que aquela voz de outrem está continuamente a sussurrar aos ouvidos do ser humano antes mesmo de ele se encontrar no mundo/poética do ser?

O mesmo questionamento vale para a *ética originária ontológica*. Se se trata de a existência imersa no Ethos (morada do Ser) deixar-se (in)spirar, na ação, pelos deuses, graças à proximidade/distância que eles mantem com a Existência humana, nesse caso, não se corre o risco de o ser humano ter

de existir mais preocupado e responsável pelas questões do Ser e acabar por cair no esquecimento do sentido da ação [responsabilidade pelo outro] que vem da (in)abitação ou da (in)spiração que se põe dentro/no de seu corpo de existente, suscitada, portanto, pela primeira palavra/mandamento de amar o outro?

Em suma, não se pode olvidar que a tentativa de responder a todas essas indagações faz parte do modo como o *outramente* niilismo ético de Levinas mobiliza nossa investigação. Nesse caso, não está descartada a possibilidade de se considerar nos próximos passos o fato de que a filosofia da alteridade se configure não apenas como uma *inflexão* ética do pensamento, mas antes como uma peculiar forma de *injunção* com relação ao que fora dito, especialmente, a propósito da *genealogia da moral* e da *ética originária* dos mestres do esquecimento.

4.1. Um *outramente* niilismo e a dramática relação com outrem

Levando-se em conta o instigante percurso do niilismo trágico eminentemente poético dos mestres do esquecimento e do qual desponta uma *outra* moral que, em certo sentido, *debocha* da moral, é possível compreender a ulterior influência que esse pensamento exercerá sobre a filosofia da alteridade. Pois, se por um lado, é verdade que Levinas, por razões, em certo sentido distintas das que levaram Nietzsche e Heidegger a se distanciarem criticamente da Moral e da Metafísica do pensamento Ocidental, por outro, não se pode negar que o filósofo franco-lituano reivindique para si a pretensão de estabelecer a Ética e a Metafísica de outrem como Filosofia primeira e, assim, poder avançar para além das projeções da filosofia e da ética dos mestres do esquecimento. Trata-se mesmo de um pensamento *outramente* niilista, cujo caráter *trágico* da filosofia está ancorado no *drama* inescusável pressuposto na escuta e no Dizer que procede do *contato* ou da *aproximação* do outro como um próximo/distante, nomeado por Levinas como Rosto de outrem.

Nesse sentido, urge recordar que o pensamento levinasiano embasado na *escuta* da voz da alteridade do outro desde a relação estabelecida a partir de um face-a-face com um Rosto humano, ou de um Dizer do corpo a corpo dado pelo contato/proximidade com a pele de outrem, se situa para além do âmbito da filosofia da vida e do *indivíduo* como vontade de potência em Nietzsche e do horizonte da ontologia da existência em Heidegger. Isso se deve ao fato de a *visitação* do outro (in)spirar eticamente o sujeito a desejar *existir* e/ou *viver-para-outrem*. Por isso, trata-se aqui de pensar *outramente* o niilismo a partir de uma relação *dramática* com outrem enquanto essa procede desse (in)esperado advento/Dizer de um Rosto que, com sua irrupção, inaugura uma relação ética pré-original com

o sujeito. Desse modo, a relação ética com outrem coloca radicalmente em questão todos os valores calcados no *indivíduo* da vontade de potência e na *existência* do ser-aí.

4.2. A visitação do rosto e a eleição do indivíduo

Diga-se de passagem, esta relação é da ordem de uma (an)árquica e (an)arqueológica *eleição*. E esta condição ética genuína, única no regime da alteridade do absolutamente outro Rosto, por que retirada do âmbito da consciência, não fora, porém, contemplada nem pela *genealogia da moral* nem pela *ética ontológica* dos mestres do esquecimento. Se é verdade que ambos rechaçaram terminantemente de fazer filosofia a partir da afirmação do fundamento *inconcussum* da Razão, não chegaram a conceber o (ad)vento de um Rosto que *passa* e se *passa* pela relação deixando um rastro de (in)finito na finitude que nenhum indivíduo ou existência é capaz de sincronizar pela vontade de potência ou pelo cuidado do ser.

Graças, pois, a essa ética da *eleição* sem imposição e sem violência implícita à filosofia da alteridade, o encontro ético-existencial, dramático e socialmente intrincado com o Rosto humano do qual procede a primeira palavra formulada de maneira positiva pelo mandamento do amor/paixão, inaugura uma nova maneira ética de existir ou de viver [moral] enraizada na *transvaloração* dos valores em torno da hospitalidade e da responsabilidade pelo outro. De toda sorte vale enfatizar, essa responsabilidade não se funda, seja nos imperativos categóricos de Kant, seja no Ethos tal como o formula Hegel a partir do Espírito objetivo já postos em questão por Nietzsche e Heidegger.

Isso, porém, não significa que tenha encontrado no “bem fazer todas as coisas que ensina a vida” enunciado no contexto da genealogia da moral de Nietzsche e na ética originária da vida ordinária/extraordinária habitada pela linguagem do dom do ser e, por conseguinte, do cuidado do ser de Heidegger, uma resposta suficientemente convincente. Antes, é de se notar que a *visitação* e a *palavra* de um Rosto têm o dom de suscitar um viver de dar-se no *amor* e na *compaixão* (não românticos) de um *sub-jectum* (estar sob a escuta) a outrem e que, no entanto, esse estilo de vida já não é da ordem do *ressentimento* criticado, com razão, por Nietzsche.

Pois, o outro-rosto só é reconhecido como outro no regime da *sensibilidade* da *proximidade* de um face a face e de um corpo a corpo, isto é, no reino telúrico do sensível, da paixão e do desejo a partir de onde outrem se encontra posto *diante* de mim, isto é, diante de meu corpo já declinado e tornado um corpo-todo-ouvido ou no estar à flor da pele como um corpo (ex)posto e desarmado de toda forma de violência, frente à eloquente

vulnerabilidade do rosto de outrem que clama por um amor feito *justiça*. Logo, a *justiça* é o outro nome do *amor* e do *desejo* por outrem, e que não pode ser ignorada sem mais pela genealogia da moral ou pela consciência moral da ontologia.

4.3. A ética do cuidado do outro para além da essência

Da mesma forma, o advento do outro que vem de alhures se põe além do horizonte do Ser uma vez que o outro é da ordem de um Bem para além do Ser. Graças, portanto, à inter(pel)ação de um Rosto, sinédoque da carne ou de um Rosto vindo de alhures e, portanto, um Rosto que irrompe como um estranho, estrangeiro, extraterritorial e se revela imediatamente irreduzível ao contexto e à significação decorrente daquele, o Dizer do Rosto ou o Rosto como Dizer demanda de ser acolhido e hospedado sem que ele possa ser assimilado ou apoderado pelo indivíduo ou sem que essa relação ética dramática possa ser tematizada pelos Ditos procedentes do Dizer do Ser. Trata-se, outrossim, de uma ética do cuidado de outrem mais originária que toda ética originária do cuidado do ser de Heidegger. Ou mesmo, de uma ética do amor e da justiça de corte anárquico e (an) arqueológico mais radical que toda genealogia da moral de Nietzsche embasada na afirmação do indivíduo potente que persiste na luta pela expansão da vida em si e para si contra a moral dos fracos.

5. A nova semântica da palavra ética

De todo modo é de se recordar que, paradoxalmente, graças e à revelia do nihilismo inaugurado por Nietzsche e Heidegger, o fato é que no regime do pensamento da alteridade em Levinas, a palavra *ética* adquire uma “nova semântica” como, em certa ocasião afirmara Derrida a respeito do pensamento do mestre, ao comentar tratar-se de “uma autêntica Ética da ética”¹⁶.

¹⁶ DERRIDA, Jacques, Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas. In: *L’Écriture et la Différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 35. O filósofo português Paulo Serra recorda em seu artigo *Levinas e a ética antes de ética* publicado em <http://hdl.handle.net/10400.6/526> que, segundo Levinas, a “ética” não se confunde, com aquilo que a modernidade entende como tal – seja um conjunto de leis morais universais, na versão kantiana de uma “metafísica dos costumes” (Metaphysik der Sitten), seja um conjunto de leis, regras e instituições constituintes de um determinado Estado, na versão hegeliana da “eticidade” (Sittlichkeit). Por isso, ela é, antes, aquilo que dá sentido às éticas propriamente ditas, mas também à própria sociabilidade e à política, que são éticas na sua essência – e “dá sentido” num duplo sentido: enquanto inspiração e enquanto reguladora. Como sintetiza Derrida, ela é “uma Ética da Ética”, “a ética antes e para além da ontologia, do Estado ou da política, mas também a ética para além da ética” (*ibid.*).

Segundo essa percepção da Ética da ética, já não é possível ater-se à questão do sentido, isto é, da origem (arché) e do fim (telos) do agir tal como se constata a partir da concepção clássica/moderna da ética, já claramente desmascarada pelo niilismo de Nietzsche e de Heidegger. Isso não ocorre somente pelos motivos evocados pelos mestres do esquecimento, mas, porque, segundo Levinas, a visitação de outrem desorbita de tal forma o indivíduo de sua soberania de sujeito e de seu poder de existir, de viver e de pensar, que acaba por conduzi-lo para um “fora de si” que, no entanto, não o aniquila ou anula. A relação como visitação introduz o *sub-jectum* numa sadia *psicose* humana pelo fato de o Rosto vir a (in)spirá-lo a trilhar caminhos jamais previstos e desejados por ele até o momento desse “contato sensível com a palavra ou com o Dizer advindo de outrem”¹⁷.

Ora, faz-se mister reconhecer que sequer o niilismo dos mestres do esquecimento, tido como *criativo* em relação à idolatria da razão (moderna), foi capaz de pensar essa (in)condição incondicional do humano desde a visitação de um Rosto e que, portanto, permite situar o indivíduo ou a existência fora do horizonte do niilismo advindo da valoração da vida e do cuidado do ser. Afinal, na relação ética com um Rosto se revela um excesso de vida para além da potência do indivíduo. Pois, nessa (in)condição (extra)-ordinária da relação ética, a subjetividade se sente visceralmente (in)abitada ou (in)vestida e (in)poderada pelo sopro de vida que vem da voz de outrem a ponto de suscitar no indivíduo uma diligência extrema pelo Rosto a fim de que o outro não viva na (in)felicidade, não padeça e não morra desacompanhado e na solidão.

5.1. A ética do rosto debocha da moral

Vale dizer, nesse contexto, se é verdade que a *genealogia da moral* em Nietzsche e a *ética originária* ontológica em Heidegger têm motivos suficientes para *debocharem* da moral clássica/moderna, pondo em evidência seu caráter marcadamente alienante, totalizante, totalitário, heterônomo e alheio à vida e à existência, por outro, a ética da alteridade desponta no cenário dos niilismos com um certo ar de deboche à sua proposição.

E, portanto, se a ética da alteridade pode *debochar* da moral dos niilismos dos mestres do esquecimento, ela o faz, primeiro, porque ao salientar que a condição primeva de nossa humanidade consiste em se descobrir já na *imedição* dramática ou no âmago de uma relação trágica inolvidável com um Rosto, seria impossível que o indivíduo não pudesse rir de seus próprios equívocos a respeito das diversas tentativas que, porventura, o tenham conduzido a querer reduzir o outro a certas categorias advindas

¹⁷ LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Ed. do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 135.

da compreensão do ser. Afinal, o outro como Rosto sempre escapa dos enquadramentos ontológicos.

E, em segundo lugar, porque ao tentar retirar o indivíduo e a existência do esquecimento a que os submetem a ética e a metafísica ocidental, os mestres do esquecimento acabaram por olvidar a voz do outro que ressoa sem cessar vindo de alhures, isto é, aquela Palavra do Rosto que advém da terceira margem e, que está continuamente a solicitar hospitalidade sem, contudo, prometer qualquer recompensa de vida eterna.

Em última instância, contra o *riso* provocado por tal desconcerto com relação ao inaudito de outrem, o filósofo franco-lituano anuncia por sua vez a novidade da *gravidade* (densidade) de uma ética anarquicamente trágica irrenunciável por conta da solicitação da fome e da precariedade da vida de outrem. Ela desemboca na responsabilidade hiperbólica de um *subjectum*/corpo que, estando sob a audiência de um Rosto, vê-se constrangido a aceitar viver em sua condição inédita de *maternagem* ou de *substituição* de outrem.

A responsabilidade pelos outros significa na *maternidade* – até ao ponto da *substituição* aos outros, até ao ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguir onde se precipita o perseguidor. A *maternidade* – gestação do outro no mesmo –, isto é, o carregar por excelência – carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor [...] O Sensível – *maternidade*, vulnerabilidade, apreensão – ata o nó da *incarnação* numa intriga mais ampla do que a apreensão de si; intriga onde estou atado aos outros antes de estar ligado ao meu próprio corpo.¹⁸

Em suma, no regime da relação-sem-relação com outrem, a Palavra do Rosto invade drasticamente as *entranhas* do indivíduo ocupado de sua vida feliz ou de sua existência humana devotada ao ser, e assim o faz a fim de que aquelas [entranhas] se façam carne [amorosas] para outrem. E o *Logos* feito *carne* significa, concretamente, no âmbito do *outramente* niilismo embasado na ética da alteridade, ter-se de cuidar, promover e de proteger a vida e o corpo do outro destituído de poder tal como se encontra absolutamente vulnerável um *infante* que está por nascer. E esse outro que é anunciado em todo (ad)vento de um Rosto humano irrompe para além daquele ideal da *criança* apresentada por Nietzsche como último estágio das mutações do Espírito em *Assim falava Zaratustra*.

Considerações finais

À guisa de conclusão em certo sentido inconclusiva, urge enfatizar que a ética da alteridade está calcada na anárquica *passagem* de outrem, que sendo

¹⁸ LEVINAS, *De outro modo que ser ou para lá da essência*, p. 94 [grifo do autor].

da ordem de um *passado ab-soluto* não poderá jamais ser remetido e retido por qualquer tipo de *genealogia* que pretenda situá-la [ética] no domínio da vida. Disso decorre que a ética do Rosto tem em vista um *esquecimento* mais radical do que aquele propugnado por Nietzsche da *genealogia da moral* em nome do super-homem que esqueceu a moral ocidental. Trata-se antes, de um *esquecimento* proveniente de “um passado (i)memorial de outrem”¹⁹ que ao passar, deixa vestígios de sua vinda na relação ética, sem que o outro possa ser apreendido pelo pensamento, embora sua passagem também não remeta jamais à sua ausência já passível de ser lembrada e apreendida. E essa passagem anárquica e (an)arqueológica de outrem cuja voz (mandamento) vem de um passado imemorial põe em questão todo tipo de *genealogia* e *arqueologia* do saber daquele *indivíduo* que se queira investido e todo-potente da vida (Nietzsche) ou que se identifique à existência do *Dasein* que se queira perseverante no seu ser contra toda forma de existência inautêntica. Logo, fora do âmbito da “moral dos senhores” (Nietzsche) e da “consciência moral” ontológica (Heidegger) emerge a voz do (in)finito de um Rosto como um Dizer irreduzível aos Ditos das morais da vida e/ou da existência. Enfim, a *trágica* relação com outrem inaugura um (por)-vir para a humanidade que, longe de se apresentar como um consolo para os homens fracos, impotentes e ressentidos, anuncia-lhes a boa-nova de que o reino do céu está próximo e, que só pode ser vivido na terra, isto é, tão somente a partir de onde já se pode escutar os sinais da chegada de um Rosto.

Referências

- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Lévinas. In: *L’Écriture et la Différence*. Paris, Éditions du Seuil, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo brasileiro Ltda, 1967.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Campinas: UNICAMP, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
- LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Ed. do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós. Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, ³2009.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 2003.

SERRA, Paulo. *Levinas e a ética antes da ética*. Em: <http://hdl.handle.net/10400.6/526>.

Endereço do Autor:

Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)

Rua do Príncipe, 526

50050-120 Recife – PE

E-mail: prof.ribeironilo@gmail.com