

# FENOMENOLOGIA DO ROSTO EM EMMANUEL LEVINAS

**Abimael Francisco do Nascimento**

*Mestre em Teologia pela PUCSP*

*Mestrando em Filosofia pela UFC*

*Abimael.nascimento@yahoo.com.br*

**Resumo:** No presente estudo busca-se apresentar a influência da fenomenologia de Husserl no pensamento de Levinas e, ao mesmo tempo, expor uma reelaboração conceitual de termos husserlianos em vista da ética da alteridade. Levinas frequentou aulas de Husserl entre os anos de 1928 e 1929, ali ele aprendeu a admirá-lo, a tanto que o método fenomenológico passou definitivamente a marcar a sua filosofia. No entanto, para Levinas, o rosto, como lugar da alteridade, manifesta-se, mas não depende da intencionalidade do Mesmo para ter sentido, aliás, ele, o rosto, resiste a que alguém lhe imprima sentido e lhe condicione ontologicamente. O rosto resiste a ser coisificado, a se tornar objeto. Nele reside uma resistência que a consciência do Mesmo não pode dominar. Assim, a fenomenologia do rosto não se rege pelo princípio da identificação, da apreensão, como propunha de modo geral a fenomenologia husserliana, que entende, segundo Levinas, o sentido a partir da identificação, mas pelo contrário, na fenomenologia do rosto há uma alteridade que por si mesma possui sentido, o rosto não precisa do Mesmo para tê-lo. O fenômeno do rosto, antes de qualquer compreensão, exige responsabilidade, que o Mesmo seja ético com o Outro. Portanto, o presente estudo conclui que Levinas aplica o método fenomenológico, contudo o faz numa nova perspectiva, não mais naquela do “amor à sabedoria”, mas desde “a sabedoria do amor”

Emmanuel Levinas (1906-1995) em sua trajetória, em virtude da origem judaica e por compor uma família praticante, encontrou-se com o Talmude; também logo cedo leu grandes autores da tradição literária russa. No ambiente filosófico o que lhe marcou profundamente foram as aulas de 1928 e 1929, com Husserl (1859-1938) e Heidegger (1889-1976)<sup>1</sup>. Encantou-se com a obra filosófica desses dois grandes pensadores; de Heidegger, a maior ocupação foi com a obra *Sein und Zeit* e de Husserl com o método fenomenológico.

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), tendo vivido dolorosas experiências de perdas e sofrendo a condição judaica, ele se aproximou mais ainda do pensamento de Rosenzweig (1886-1929) e de certo modo de Buber (1878-1965), por serem, no entender de Levinas, os proponentes mais legítimos de uma filosofia judaica. O judaísmo entra em seu pensamento como um modo de resistência com a totalidade, uma ruptura com o domínio do ser. Sua crítica à tradição ontológica já remonta a tempos anteriores à Guerra, mas é após a experiência de prisioneiro que mais se intensificará a proposição de um caminho diferente para a filosofia, o caminho do outro, um modo diferente daquele da primazia do ser.

---

<sup>1</sup> LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Tradução Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 149: “Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes [de sentido] e como é preciso procurá-los”

O presente estudo, tendo em conta a trajetória de Levinas, detém-se no seu aproveitamento da fenomenologia, diz-se aproveitamento, porque ele não a assumiu tal qual Husserl propunha, pelo contrário, Levinas desenvolveu uma caracterização peculiar para a fenomenologia, tendo em vista a fenomenologia do rosto.

Partindo da compreensão de fenomenologia em Husserl, por Levinas, a pesquisa apresenta suas propriedades na perspectiva de uma fenomenologia do rosto. Assim, o percurso desenvolvido aqui busca a abordagem levinasiana de uma fenomenologia para a filosofia da alteridade.

## A INTERPRETAÇÃO DE LEVINAS: FENOMENOLOGIA EM HUSSERL

A obra propriamente dita onde se encontra a interpretação direta de Levinas à fenomenologia em Husserl e Heidegger é *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Essa obra nasce da coletânea de textos e conferências que falam das primeiras impressões de Levinas em relação à fenomenologia, e também de sua opção pela alteridade, registrando já um distanciamento com Husserl.

*Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, 1930, é a obra com a qual Levinas contribui para introduzir a fenomenologia na França; é com ela que ele consegue o título doutoral (cf.: CINTRA, 2002, p. 108). No geral é uma obra que se debruça sobre a fenomenologia, como por exemplo a ausência de um problema metafísico em Husserl (cf.: LEVINAS, 1994, p. 203); por outro lado um ganho com a relevância da vida mesmo, uma reflexão sobre a vida concreta (cf.: LEVINAS, 1994, p. 203), daí ser um método eidético (cf.: LEVINAS, 1994, p. 201), aquele que vai às coisas mesmas<sup>2</sup>, ao contrário do que afirmava Kant, sobre as possibilidades de se conhecer a realidade das coisas, algo que estaria imerso em irremovíveis dificuldades<sup>3</sup>. Para além dessas considerações, a obra é uma afirmação da saída do psicologismo, tal como propôs Husserl (cf.: LEVINAS, 1994, p. 217). É também, segundo Levinas, o reconhecimento de que a fenomenologia seja uma revolução dentro da filosofia (cf.: LEVINAS, 1994, p. 222).

A fenomenologia é assumida como método, por colocar o filósofo na concretude de mundo. Com isso, Levinas a tem como um método necessário à sua filosofia.

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo.

2 HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida -SP: Ideias & Letras, 2006, p. 161: “No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica e coo toda disciplina descritiva, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como comportamento real, quer como correlato intencional- será próprio a ela, e tal é para ela uma grande fonte de conhecimento.”

3 KANT, Immanuel. *Realidade e existência: lições de metafísica*. Tradução Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002, p. 60-61: “Ora, eu observo na experiência grande parte daquilo que pertence à existência como, por exemplo, a extensão no espaço, a resistência a outros corpos etc. O princípio interno de tudo isto é a própria natureza da coisa. Não podemos chegar ao princípio interno senão a partir das propriedades que nos são conhecidas, *por isso, a essência real da coisa nos é inacessível* [sic], ainda que conheçamos dessa coisa grande número de elementos essenciais. Ao contrário, aprendemos progressivamente, pela experiência, as forças que operam nas coisas.”

Reflexão completa, necessária à 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 estatuto. (LEVINAS, 2007, p. 18)

Em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinas segue inicialmente numa “apologia” ao pensamento fenomenológico, considerando a fenomenologia um estatuto necessário à existência plena do homem como espírito.

A fenomenologia constitui para o homem uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serviu de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação. Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (Selbstbesinnung). (LEVINAS, 1997, p. 13).

Essa consideração levinasiana acerca da fenomenologia vai se encaminhando para aproximar Husserl de toda a tradição ocidental, especialmente o mundo moderno, quando a filosofia explicitamente forjou um sujeito absoluto, referência de toda a realidade. Para Levinas, numa continuidade com Kant, o sujeito de Husserl é o sujeito para o qual tudo está referido, é aquele que dá sentido ao mundo,

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 intelecção [...]. O sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo. (LEVINAS, 1997, p. 60).

É em virtude da suficiência do sujeito que Levinas abre uma outra possibilidade de fenomenologia. Uma abordagem em que o Outro retire o sujeito (o Mesmo) (cf. LEVINAS, 2014, p. 22), da sua suficiência, para uma responsabilidade pelo Outro. A manifestação do Outro, Levinas entende como fenomenologia do rosto.

Rosto é a categoria peculiar de Levinas para falar da manifestação da alteridade, que vindo como rosto, faz-se irremediavelmente outro, uma alteridade. É essa manifestação que rompe com a soberania do sujeito, com o eu absoluto. O Outro, segundo Levinas, não esteve fora da filosofia ocidental, contudo foi abordado indevidamente. Ele entende que normalmente o discurso sobre o Outro foi regido por uma apropriação do 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. É por isso que ela é essencialmente uma filosofia do ser, que a compreensão do ser é a sua última palavra e a estrutura fundamental do homem. (LEVINAS, 1997, p. 229).

A manifestação do rosto é resistência ao domínio do Mesmo, é discurso que evoca a responsabilidade do Mesmo, de modo que a fenomenologia se desloca do horizonte do domínio do sujeito, para a responsabilidade por outrem. Uma responsabilidade ética, pois o primeiro discurso do rosto é: não matarás. E a palavra do Mesmo, como aceitação a esta invocação é: *eis-me aqui*. Como acolhida do rosto.

É a partir do Outro que os elementos da fenomenologia são reinterpretados em Levinas. Inicialmente o pensamento levinasiano se identificou com o modo fenomenológico de Husserl, contudo, a partir da obra *De l'évasion*, de 1935, há uma reinterpretação da ontologia e conseqüentemente da fenomenologia, de sorte que Levinas “em *De l'évasion*, pela primeira vez, apresenta um pensamento mais pessoal e mostra o peso de ser e a necessidade de sair da ontologia” (ZILLES, 2016, p. 97).

A saída da ontologia não é uma saída propriamente da fenomenologia, mas uma reorientação da fenomenologia. Se em Husserl a fenomenologia está orientada na mesma ordem da filosofia transcendental, ordenada para o saber<sup>4</sup>, para a apreensão do sujeito, agora, em Levinas, por outro lado, postula outra maneira para a fenomenologia, um modo como manifestação e acolhida do Rosto. Deste modo, não há um abandono da fenomenologia, mas uma reorientação. Sobretudo no que se refere ao método, à concretude do abordado, assim, “de Husserl, Levinas retém a exigência da *concretude* [sic] fenomenológica e descoberta da intencionalidade” (ZILLES, 2016, p. 98).

Para a ética da alteridade, a intencionalidade husserliana é bastante importante, porém está sujeita a crítica, pois para Levinas a intencionalidade husserliana está no mesmo horizonte do domínio do saber e da suficiência do sujeito, de sorte que “basta à fenomenologia husserliana interrogar as intenções do pensamento para saber onde o pensamento quer chegar [...]. Nada vem desconcertar alguma vez este desejo intencional do pensamento e não mostrar-se à sua dimensão”.

A intencionalidade se acomoda no modo de abastar-se, no entanto, é um abastar-se no horizonte do concreto, não num sentido puramente pessoal, mas numa atitude eidética, entender que as coisas possuem sentido, a tanto que a intencionalidade é um diferencial em relação à Descartes e Kant, que entendiam o sentido desde o sujeito e seu pensamento

---

4 LEVINAS, Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução José Freire Colaço. Lisboa, 2003, p. 17: “Doutrina do saber absoluto, da liberdade do homem satisfeito, o hegelianismo – ao qual, como à fenomenologia husserliana, vão dar as diversas tentativas do pensamento ocidental – promoção de um pensamento que, na plenitude das suas ambições se desinteressa do outro enquanto outro que não se aloja no noema de uma noese e que poderia, no entanto, convir ao humano.”

numa percepção de identificação; já a intencionalidade husserliana considera que as coisas possuem sentido para além de uma identificação. Esse sentido parte do pensamento que encontra até mesmo o que lhe escapa, mas nem por isso aquilo que lhe escapa é inacessível ou sem sentido.

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 – é 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. (LEVINAS, 1997, p. 32).

A intencionalidade em Husserl resguarda, de certo modo o sentido no objeto, mas segue no mesmo horizonte de um referencial de sentido, que para Levinas é a manutenção da centralidade do sujeito. É, então, uma propriedade de Husserl permitir o sentido numa conjugação de teórico e sensível (cf.: LEVINAS, 1997, p. 38), mas é ainda um retorno ao Mesmo, ao sujeito, por ser ele aquele que compreende.

O pensamento não poderia, pois, entrar em relação com aquilo que não tem sentido, com o irracional. O idealismo de Husserl é a afirmação de que todo o objeto, polo de uma síntese de identificações, é permeável ao espírito; ou inversamente, que o *espírito nada pode encontrar sem o compreender*. O ser nunca poderia chocar o espírito, porque tem sempre um sentido para ele. (LEVINAS, 1997, p. 42).

Levinas reconhece elementos válidos em Husserl e também elementos merecedores de crítica, como tem sido exposto aqui. Um dos elementos que circulam entre a validade e a crítica é a categoria de representação na intencionalidade husserliana. Levinas entende que o (2014, p. 114) “objeto da representação distingue-se do acto [sic] da representação – eis a afirmação fundamental e a mais fecunda da fenomenologia husserliana”, possibilitando, deste modo, aquela defesa do sentido para além do sujeito, um sentido no objeto mesmo.

O sentido que Levinas 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 representação ocupa assim, na obra da intencionalidade, o lugar de um acontecimento privilegiado. A relação intencional da representa-

ção 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 está 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 [sic] 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 [sic] tivesse sido antecipado pelo sujeito, mesmo nas surpresas que reserva ao conhecimento. (LEVINAS, 2014, p. 115).

A partir da constatação de que Husserl permanece na lógica transcendental, Levinas passa a propor uma intencionalidade fora do domínio do Mesmo, para uma intencionalidade como acolhida do Outro.

## INTENCIONALIDADE EM LEVINAS E A FENOMENOLOGIA DO ROSTO

Na obra levinasiana, mesmo no período de sua aproximação com Husserl, ele já intuía uma outra perspectiva para a filosofia, foi até mesmo por isso que se sentiu atraído tanto por Husserl como por Heidegger. O seu pensamento vai se desenvolver como uma ética da alteridade, o que ocorrerá definitivamente após a experiência de prisioneiro durante a Segunda Guerra Mundial. Aquela sua experiência foi onde começou a escrever *Da existência ao existente* e *Le temps et l'autre* (cf.: ZILLES, 2016, p. 97) e ensaiava uma radical ruptura com dois dos seus mestres: Husserl e Heidegger, filósofos aos quais Levinas muito admirou (cf.: LEVINAS, 2007, p. 19-20). Essa ruptura se consolidará nas obras vindouras de Levinas, especialmente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que se tornariam as grandes obras de apresentação e síntese de seu pensamento.

As obras a partir de 1949 contavam com a exposição do distanciamento com Husserl e Heidegger e uma aproximação maior com o judaísmo, especialmente o encontro com Rosenzweig, como uma fala contra a totalidade filosófica que se tinha imposto no ocidente<sup>5</sup>, por outro lado, permanecia a fenomenologia em suas obras, aulas e palestras, de sorte que “a apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas [em *Totalidade e Infinito*] devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto” (LEVINAS, 2014, p. 15).

---

5 LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 15: “A oposição à ideia de totalidade impressionou-me no *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado.”

A intencionalidade é assumida por Levinas, passando a fazer parte de sua filosofia, especialmente no que tange à 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 à forma plástica” (LEVINAS, 1997, p. 211). Essa categoria, de rosto, é habitada por uma dificuldade, pois poderia ser facilmente associada a essa plasticidade, a essa sujeição à descritividade do físico de alguém, porém, Levinas propõe uma maneira diferente para interpretar a categoria rosto.

À primeira vista, pode parecer simplista individualizar o rosto humano como referencial do discurso ético. O rosto, como parte do corpo humano, é privilegiado pelo fato de concentrar em si os sentidos superiores, fatores principais da comunicação e das relações interpessoais: a visão, a voz, a escuta e um outro sentido importante, que é o paladar. Mas não é isso que caracteriza o rosto, segundo Levinas. Sua importância não seria por esse motivo. A epifania do rosto não teria nada de perceptivo, enquanto é entendido como relação ética. (MELO, 2003, p. 90).

Em *Ética e Infinito*, Levinas diz que olhar e descrever é tornar o Outro um objeto (2007, 69), isto é, detalhar o rosto é impor a ele os dados coletados pela percepção, é uma postura fora do que ele compreenderá como ética, pois aí há a redução do rosto. No entanto, é exatamente a isto que o rosto é resistência, ao domínio do Mesmo, a uma redução que lhe retire a alteridade. “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” (LEVINAS, 2007, p. 70).

Por ser resistência ao conceito, ao saber, o rosto se manifesta numa posição distinta daquela da fenomenologia de Husserl, agora, o Mesmo não é o gestor do sentido, mas o rosto, ou seja, se antes o Outro era determinado pelo Mesmo (LEVINAS, 2014, p. 115), agora, o Outro e o Mesmo se dão num face a face, fora da representação do Mesmo no Outro ou do Outro no Mesmo, permitindo uma diferente intencionalidade<sup>6</sup>.

Na modalidade husserliana, a intencionalidade está na ordem do saber, no mesmo saber que ordenou a filosofia transcendental, numa apreensão do Outro, porque intencionalidade é trazer à consciência, numa compreensão de representação.

Enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar, sem ter de recorrer para tal a nenhum signo distintivo e é

---

6 Ibidem, p. 117: “o facto [sic] de, na representação, o Mesmo definir o Outro sem por ele ser determinado justifica a concepção kantiana da unidade da apreensão transcendental que permanece forma vazia dentro da sua obra de síntese. Longe de nós 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 analisámos [sic] a representação ‘desenraizada’. A maneira como a representação está ligada a uma intencionalidade ‘inteiramente outra’ é diferente daquela cujo objecto [sic] está ligado ao sujeito ou o sujeito à história.”

Eu: o Próprio [equivale ao termo Mesmo]. O saber é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja de sua alienidade [alteridade]. (LEVINAS, 2003, p. 14).

O rosto rompe essa intencionalidade, retirando do teórico, para a dimensão relacional, e nisto consiste a fenomenologia do rosto, numa manifestação que não pode ser abarcada pela intencionalidade teórica, aquela do modelo do saber, mas estabelece uma intencionalidade relacional, num face a face, numa exterioridade radical (cf.: LEVINAS, 2014, p. 119), de tal modo que há uma separação que não pode ser rompida pelo modo de compreensão e apreensão do Mesmo sobre o Outro. Assim, “Levinas descreve o lugar no qual o intencional faz-se ética: no Rosto do Outro, fazendo ruptura dos horizontes adequados em vista do momento da visita do outro” (SALLES, 2005, p. 110).

A visita do rosto está no mesmo formato de resistência à conceitualização, pois é uma visita enigmática, uma presença-ausência, que traz uma infinidade, despertando no Mesmo a ideia de infinito. Portanto, o rosto mais que manifestação fenomênica é uma visita.

Quando descreve a epifania do outro, Levinas 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 visita. (MELO, 2003, p. 109).

É nesta presença ausência que o Outro, como rosto, coloca ao Mesmo uma desproporção para contê-lo conceitualmente; há uma assimetria, uma separação que não pode ser rompida, de modo que a intencionalidade acontece não mais na ordem de saber sobre o Outro, mas numa consciência dessa separação, uma consciência não mais como retorno a si mesmo, mas como acolhida do Outro, acolhida numa perspectiva ética, pois o rosto faz ao Mesmo um apelo ético como primeiro discurso: não matarás (cf.: LEVINAS, 2007, p. 70).

Os dois, o Mesmo e Outro estão numa relação sem serem pares, nos moldes da filosofia transcendental, de fato, “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 comum a dois e os mantém totalmente separados” (KUIAVA, 2014, p. 326). É esta separação que não só desfaz a intencionalidade teórico sobre o Outro,

ela rompe também com a totalidade. O Outro é resistente à totalidade, pois seu modo de relacionar-se é face a face, não num apreendido pelo Mesmo.

A ética funda-se nessa fenomenologia do rosto, como epifania, como visitação. A manifestação do rosto é realmente assimétrica, desperta a ideia de infinito porque remete ao que a consciência do Mesmo não pode conter. Aqui nos detemos nessa consideração, de que a epifania do rosto estabelece a ética.

Entre quem invoca e quem deve responder ao apelo vigora necessariamente uma assimetria na qual, segundo Levinas, é o outro que tem o primado. Daqui a frase de Dostoievski muitas vezes citada pelo filósofo: ‘cada um de nós é culpado [por tudo e por todos] [sic] perante todos, e eu mais que os outros’. Diacrônica porque a resposta ao apelo vem sempre depois, sempre atrasada, um atraso constitutivamente irrecuperável. A experiência do outro como Rosto [sic] realiza, portanto, a eticidade, uma eticidade não desencarnada, não fundada, como em Kant, em uma adesão abstrata ao imperativo moral como expressão da razão universal, mas no concreto da *economia*, no modo ‘pelo qual socorrer, dar’, e no qual é sempre o outro que nos põe em questão. (SANSONETTI, 2006, p. 658).

A intencionalidade, diante do rosto se dá como uma consciência do apelo ético, uma percepção de que não se pode trazer o Outro para dentro do Mesmo. Essa consciência é um despertar para a não violência, promovendo acolhida do que se manifesta em sua “história em seus meios e em seus hábitos” (LEVINAS, 2010, p. 30). O que vem do Outro ultrapassa a consciência do Mesmo, resiste ao seu poder.

O rosto *significa* outramente. Nele, a infinita resistência do ente ao nosso poder se afirma precisamente contra a vontade assassina que ela desafia, porque totalmente nua – e a nudez do rosto não é a figura de estilo, ela significa por si mesma. Nem se pode dizer que o rosto seja uma abertura: isto seria torná-lo relativo a uma plenitude circundante. (LEVINAS, 2010, p. 31).

Com a fenomenologia do rosto, Levinas sustenta uma ruptura com o pensamento da totalidade, porque o rosto resiste a ser relativo e a ser apreendido, nele há uma infindição que traz a ideia de infinito, mas sobretudo, no rosto está a gratuidade da nudez que se expõe contra o poder do homem sobre o outro homem, numa nudez da fragilidade e também da alteridade, num rosto que diz: tu não matarás. Assim, “o humano só se oferece a uma relação que não é poder” (LEVINAS, 2010, p. 32).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Emmanuel Levinas se firma como relevante no ambiente da filosofia, tanto pela continuidade com pensadores que lhe foram anteriores, como também por sua propriedade. Por ser um pensamento ético sobre o Outro, ou mais especificamente: a partir do Outro.

A grande reviravolta levinasiana é, pois, pensar Outro não no horizonte do ser ou do saber, mas no horizonte do concreto, daquilo que se mostra, resguardando a alteridade, uma vez que nessa gratuidade da acolhida o Outro escapa à representação do Mesmo. Assim, a ética se antepõe à ontologia, se antepõe a uma filosofia transcendental, tudo sob o primado do Outro.

Para a realização de tal projeto filosófico, Levinas, de fato, conta com a contribuição do método fenomenológico de Husserl, em especial com a intencionalidade, não mais na ordem de matriz socrático-aristotélico (cf.: SALLES, 2005, p. 109), mas na ordem do rosto, numa intencionalidade que é consciência da alteridade, da separação entre o Mesmo e o Outro; uma intencionalidade onde o Mesmo mantém-se Mesmo e permite ao Outro ser alteridade, sem a regência do Mesmo.

A fenomenologia do rosto é ética, é visitação, uma experiência sem domínio, sem posse; uma presença-ausência que faz o apelo da responsabilidade, o apelo ético: não matará.

## REFERÊNCIAS

- LEVINAS, Emmanuel. Totalidade e Infinito. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2014.
- \_\_\_\_\_. Entre Nós: ensaios sobre alteridade. Tradução Pergentino Pivatto [et al ...]. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.
- \_\_\_\_\_. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. Ética e Infinito. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007.
- \_\_\_\_\_. Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_. Transcendência e inteligibilidade. Tradução José Freire Colaço. Lisboa, 2003.
- CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a ideia do infinito. Margem. São Paulo, n. 16, p. 107-117, 2002.
- HUSSERL, Edmund. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Tradução Márcio Suzuki. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006.
- KANT, Immanuel. Realidade e existência: lições de metafísica. Tradução Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 2002.
- KUIAVA, Everaldo. Ética da alteridade. In TORRES, João 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.

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

SALLES, Marcelo. O rosto do outro como fundamento ético em Emmanuel Lévinas. *Reflexão*. Campinas, n. 30 (88), p. 105-126, 2005.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: o judeu errante e o cristianismo. In

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

ZUCAL (org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea*. Vol II: o Século XX. Tradução Benôni Lemos; Patrícia G. E. Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 2006.