

## DA FENOMENOLOGIA À ÉTICA: UMA BREVE ANÁLISE DESDE O PENSAMENTO DE LEVINAS

FROM PHENOMENOLOGY FOR ETHICS:  
ONE ANALYSIS BRIEF SINCE THE THOUGHT OF LEVINAS

Marcos Alexandre Alves<sup>1</sup>

### Resumo

Este texto tenta mostrar que a ética levinasiana pressupõe a fenomenologia, que as tentativas de se afastar da fenomenologia significou sempre permanecer-lhes fiel, e que apesar de lecionar que a ética é a interrupção da fenomenologia, essa interrupção constitui o próprio cerne do fenomenológico. Através da *epoché* fenomenológica, Levinas inventariou o significado anárquico da ética que torna os outros significados possíveis e os colocam em questão e avaliação. Enfim, demonstra que o último estágio da redução fenomenológica é a irreduzível alteridade do Outro, que por sua vez desperta o eu para a responsabilidade ética e contribui para o nascimento da subjetividade e da própria sociabilidade.

**Palavras-chave:** Levinas. Fenomenologia. Ética. Alteridade. Responsabilidade

### Abstract

This text aim show that levinasian ethics presupposes the phenomenology, that attempts to move away from phenomenology meant always remain faithful to them, and that although teaching that ethics is the interruption of phenomenology, this interruption is the very core of phenomenological. Through the phenomenological epoché, Levinas inventoried the meaning of anarchic ethic that makes the other possible meanings and put them in question and evaluation. Anyway, shows that the last stage of phenomenological reduction is the irreducible otherness of the Other, which in turn awakens the self and ethical responsibility to contributes to the birth of subjectivity and sociability itself.

**Keywords:** Levinas. Phenomenology. Ethics. Alterity. responsibility

### Introdução

A história da filosofia tem mostrado que estar na presença do Outro implica um paradoxo. O Outro pode ser a um só tempo, uma promessa, mas também uma ameaça. Ele pode despertar tanto o sentimento de desprezo quanto respeito, temor ou reverência. A grande questão é: qual dos dois sentimentos é mais passível de acontecer? Ora, o presente texto pretende examinar a partir da esteira fenomenológica a resposta dada por Levinas a esta questão. Ou seja, apresenta uma discussão no sentido de mostrar que a ética levinasiana pressupõe a fenomenologia. Mais especificamente, a intenção é demonstrar que o afastar-se da fenomenologia, por parte de Levinas, significou sempre permanecer-lhes fiel. Entretanto, apesar de lecionar que a ética é a interrupção da

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia da Educação – PPGE/UFPEL. Professor Adjunto e Coordenador do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano – UNIFRA. E-mail: [maralexalves@gmail.com](mailto:maralexalves@gmail.com).

fenomenologia, ao mesmo tempo, Levinas atesta que essa interrupção consiste no próprio cerne do fenomenológico. Destaca-se que seguindo o itinerário da redução fenomenológica e mobilizando as ferramentas da *epoché*, Levinas iniciou um inventário da “ética pura” e do puro significado da ética que tornam todos os outros significados possíveis, e que também os colocam em questão e avaliação. Esse empreendimento conduziu Levinas, não a uma subjetividade transcendental, mas à impenetrável alteridade transcendental do Outro. Portanto, o último estágio da redução fenomenológica, na perspectiva levinasiana, é a alteridade, essa irreduzível exterioridade do Outro que desperta o eu para suas próprias e singulares responsabilidades éticas, e, assim, contribui para o nascimento da subjetividade e da sociabilidade.

## **1. Levinas e a fenomenologia**

Segundo François-David Sebbah (2009), Emmanuel Levinas, aclamado por muitos como um dos maiores filósofos da ética do século XX, era discípulo de Edmund Husserl. Seus primeiros estudos e publicações, a começar pela tese de doutorado em filosofia de 1930, que versava sobre o papel da intuição no trabalho de Husserl, dedicavam-se à exegese e à interpretação dos ensinamentos do fundador da fenomenologia; essas obras são testemunhos explícitos dessa dívida intelectual. Tal ponto de partida determinou, em grande medida, a trajetória da própria obra de Levinas, embora seu modo de argumentação e seus métodos, mais que seus objetivos cognitivos ou seus achados e proposições substantivas, fossem, em algumas poucas questões cruciais, o oposto dos de Husserl.

Antes de tudo, não se deve esquecer que o que Levinas deve a Husserl é o audacioso feito da redução fenomenológica, nas palavras do próprio Levinas, aquele ato de violência que o homem impinge a si mesmo, a fim de se reencontrar consigo como puro pensamento e o estímulo, o encorajamento e a legitimação para uma coragem ainda maior de permitir que a intuição de uma filosofia precedesse (e pré-formasse) a filosofia da intuição (LEVINAS, 1970). Foi na autoridade da redução fenomenológica, o procedimento concebido, praticado e legitimado por Husserl, que a ideia de

estabelecer a ética antes da ontologia, o ato fundador do sistema filosófico próprio de Levinas, foi atingido e legitimado.

Trilhando o itinerário preconizado e testado pela redução fenomenológica de Husserl e mobilizando as ferramentas de “colocar entre parênteses” a *epoché* (separação, eliminação, suspensão), Levinas desenvolveu estudos e pesquisa no sentido de explorar a “ética pura”, absoluta, primitiva, extemporânea e a-territorial e não adulterada por misturas ilegítimas, heterogêneas, acidentais e dispensáveis, e do puro significado da ética que tornam todos os outros significados atribuídos e imputados concebíveis, ao mesmo tempo em que também os colocam em questão e sob avaliação (LEVINAS, 1999).

Esse empreendimento de exploração conduziu Levinas, em oposição a Husserl, não a uma subjetividade transcendental, mas à impenetrável alteridade transcendental do Outro. Ora, na perspectiva de Pelizzoli (2002), o último estágio da redução fenomenológica no estilo de Levinas é a alteridade, essa irreduzível exterioridade do Outro que desperta o eu para suas próprias e singulares responsabilidades, e, assim, contribui para o nascimento da subjetividade. A partir dos esforços, despendidos em prol da redução fenomenológica, preconizados por Levinas (2000), sobressaem o encontro com o Outro, o choque desse encontro e o desafio silencioso do Rosto do Outro, e não aquela subjetividade dada, introvertida, solitária, sozinha e inalterada, que tece significados, como se fosse uma aranha, a partir de seu próprio abdome. Nesta perspectiva, o Outro não é um fragmento ou uma projeção daquilo que é em primeiro lugar interno à consciência, nem pode ser assimilado à consciência de qualquer forma; em vez disso, permanece pura exterioridade. Portanto, o que surge com a redução do ativamente constituído pelo mundo objetivo da vida cotidiana não é nem o ego transcendental, nem a pura transição da temporalidade, mas o dado misterioso da exterioridade.

Na perspectiva husserliana, para que o mundo objetivo seja segregado diariamente pelo ego transcendental e, assim, possa ser devolvido a suas raízes e sua pureza original, por ação dos altamente determinados esforços da redução fenomenológica (SEBBAH, 2009). O ego e sua consciência de si é levado a existir na confrontação simultânea dos limites à sua potência criativa e do desafio superador de limites a suas intenções e intuições; isso pela absoluta alteridade do Outro como uma

manifestação, para sempre externa, que com obstinação se recusa a ser absorvida e assimilada e, com isso, simultaneamente, a ativar e refutar o incessante esforço do ego para cruzar o abismo que os separa.

Embora, Levinas (1997), em muitos pontos do seu pensamento, por um lado, tenha-se mostrado em oposição a seu professor de filosofia (Husserl), usa a metodologia do mestre para reafirmar a autonomia do mundo sobre o sujeito: não sendo enfaticamente um projetista e criador, como um Deus, o sujeito é conclamado a existir pelo ato de assumir a responsabilidade pela indomável e inflexível alteridade do mundo. Por outro lado, se, para Heidegger, o Ser era “desde o princípio” *ser-com*, para Levinas, é da mesma forma ou *ser-para*. O eu nasce no ato de reconhecimento de seu *ser-para-o-Outro* e, com isso, na revelação de sua insuficiência como mero Ser-com.

O mundo socialmente construído, em que o ego se encontra imerso, interfere na confrontação de um eu que pensa e sente em relação com o Outro. E faz isso reduzindo a *modalidade do ser-para*, por natureza sem fronteiras e sempre subdefinido, a um conjunto finito de ordens e proibições. Seguindo Husserl, Levinas (2000) empreendeu uma exploração e busca das “coisas em si”, em sua interpretação, a essência da ética; e ele a encontrou na extremidade distante da redução fenomenológica, uma vez tendo “posto entre parênteses” tudo que fosse accidental, contingente, derivado e supérfluo, sobreposto à ética no curso do estar-no-mundo do homem. E, como Husserl, produziu um inventário das constantes da existência moral e das relações éticas, ou seja, elaborou os traços da ancestral condição de que parte toda existência moral e para a qual ela retoma a cada gesto moral.

## **2. A ética como responsabilidade incondicional**

As categorias, tais como “O Outro” e “o Rosto” são nomes genéricos, mas, em todo encontro moral localizado no coração do mistério da “lei moral dentro de mim”, cada nome representa apenas um ser, nunca mais que um: um Outro, um Rosto. No outro extremo da redução fenomenológica, nenhum nome pode ser colocado no plural. A alteridade do Outro é equivalente a sua unicidade; cada Rosto é um e único, e sua singularidade desafia a impessoalidade endêmica da norma (LEVINAS, 2000).

É sua inflexível singularidade o que torna redundante e irrelevante a maioria, ou talvez tudo, que preenche a vida cotidiana de todo ser humano de carne e osso: a busca de sobrevivência, autoestima ou autoengrandecimento, a convergência racional de fins e meios, o cálculo de ganhos e perdas, a busca de prazer, o desejo de paz ou poder. Ingressar no espaço moral de Levinas requer afastar-se por um tempo dos negócios cotidianos do viver e deixar de lado suas normas e convenções mundanas. Na relação moral, tanto eu quanto o Outro chegamos despídos, sem nossos ornamentos sociais, despojados de status, distinções sociais e identidades, posições ou papéis socialmente preparados ou socialmente impostos. Não somos ricos ou pobres, nobres ou plebeus, poderosos ou impotentes, nem mercedores ou não mercedores. Nenhuma dessas qualificações se aplica, para não falar em fazer diferença, para os integrantes de uma relação moral. O que quer que ainda possamos nos tornar, isso só emergirá em, e a partir de nossa *par-idade*.

Neste espaço de par-idade e apenas nele, o eu moral só pode se sentir desconfortável, confuso, perdido, no momento em que a relação moral entre o eu e o Outro for rompida por um terceiro. Aliás, para Bensussan (2009), Levinas vislumbra no “problema do terceiro” a possibilidade de salvaguardar a relação ética nascida, crescida e preparada no terreno da *relação eu-Outro*, no quadro da vida normal, mundana, em que intervenções e intrusões por incontáveis “terceiros” são a regra habitual.

Para Melo (2003), nas relações eu-Outro, a característica decisiva é que cada um dos partícipes tem, na verdade, de realizar algo; e que, no caso de fracasso, só o Outro permanece, e não uma força supraindividual, como prevalece num grupo, até mesmo de três. Neste sentido, pode-se ver por que a relação eu-Outro tende a se transformar muito naturalmente em cumplicidade moral, e por que ela tende a ser um hábitat para a incondicionalidade de responsabilidades improvável de emergir e se enraizar se as coisas fossem diferentes; e por que seria quase inconcebível para essa incondicional responsabilidade emergir de forma espontânea no meio de grupos maiores, nos quais as relações mediadas prevalecem sobre as não mediadas, face a face, provendo uma matriz para muitas alianças e divisões alternativas. Pode-se ver também por que uma entidade que pensa e sente trazida à tona no seguro confinamento da *relação eu-Outro* está despreparada e se sente fora de seu meio quando lançada num cenário de trio. Pode-se

ver por que as ferramentas e os hábitos desenvolvidos numa relação eu-Outro precisam ser reformulados e complementados para que uma relação com o terceiro possa ser viável.

Destas situações decorrem as seguintes perguntas: em que medida a capacidade e a aptidão morais, feitas à medida da responsabilidade pelo Outro como o Rosto, podem ser espaçosas e potentes para carregar um fardo em tudo diferente da responsabilidade pelo “Outro em si”, um Outro indefinido, anônimo e sem Rosto? Ou seja, como assumir uma responsabilidade por um Outro dissolvido na multidão de outros Outros? As éticas nascidas e cultivadas no interior da relação eu-Outro seriam adequadas para se transplantar na comunidade imaginada da sociedade humana? Mais que isso, até que ponto a educação morais que recebemos no seio da relação eu-Outro nos preparam para a vida no mundo?

Em respostas às objeções apresentadas acima, pensamos que, na perspectiva levinasiana, a infinitude e a incondicionalidade da responsabilidade moral não podem ser sustentadas quando o “Outro” surge no meio de uma pluralidade, como ocorre quando ele ou ela estão em sociedade (LEVINAS, 1993). Em um mundo densamente povoado da vida humana cotidiana, impulsos morais necessitam de códigos, leis, jurisdições e instituições que os instalem e os monitorem a todos: no caminho de ser lançado na tela grande da sociedade, o senso moral reencarna como, ou é reprocessado na forma de justiça social.

Na presença de um terceiro, para Levinas, deixamos a ordem da ética ou a ordem da santidade ou a ordem da misericórdia ou a ordem do amor ou a ordem da caridade, nas quais os outros seres humanos interessam ao eu independentemente do lugar que ocupam na multidão dos homens, e mesmo apesar da qualidade compartilhada de indivíduos da espécie humana. Eles me interessam como alguém próximo de mim, como o mais próximo. Ele é sem igual (POIRIÉ, 2007).

Por conseguinte, a questão essencial que se desdobre disso é que, numa *relação eu-Outro*, não pode haver maioria alguma que vença o indivíduo numa votação. Segundo Bensussan (2009), essa maioria, entretanto, é tornada possível pela simples adição de um terceiro participante. Mas as relações que permitem que o indivíduo seja vencido por uma maioria desvalorizam a individualidade. E desvalorizam, então, a

singularidade, a proximidade privilegiada, as prioridades incontestadas e as responsabilidades incondicionais, tudo isso, pedras fundamentais de uma relação moral.

### **3. Liberdade individual x responsabilidade moral**

O slogan sempre repetido, como garantia suprema da democracia: “este é um país livre”, que significa que o tipo de vida que você deseja viver, como você decide viver e que tipo de escolhas você faz para tomar essa decisão dizem respeito a você; culpe a si mesmo, e a mais ninguém, no caso de tudo isso não resultar nas alegrias que você esperava, sugere a alegria da emancipação intimamente entrelaçada com o horror da frustração. Um homem livre, quando falha, não culpa ninguém, ninguém mais, exceto a si mesmo. Por mais aglomerado que seja aquele mundo lá fora, ele não contém ninguém em quem se possa colocar a culpa por meu fracasso. Como diria Levinas, citando Dostoiévski, “somos todos culpados por tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros”. E ele comentaria: A responsabilidade é assunto meu. A reciprocidade é assunto dele. O eu sempre tem uma responsabilidade maior que todos os outros (LEVINAS, 1997).

Neste sentido, o sempre proclamado advento da liberdade é visto como uma inspiradora emancipação, seja das horríveis obrigações e das irritantes proibições, seja das rotinas monótonas e bestificantes. Mas tão logo a liberdade se instale e se torne nosso pão de cada dia, um novo tipo de horror, o horror da responsabilidade, nem um pouco menos amedrontador que os terrores afugentados pelo advento da liberdade, tornam pálidas as recordações de sofrimentos passados. Noites que seguem dias de rotina obrigatória estão lotadas de sonhos de libertação dos constrangimentos. Noites que seguem dias de escolhas obrigatórias estão cheias de sonhos de libertação das responsabilidades.

Ora, torna-se perceptível, mas em quase nada surpreendente, que a necessidade da sociedade, ou seja, de um sistema de coerções e regras inclusivo, solidamente fundamentado e protegido de modo eficaz, tenham sido estimulados pelo reconhecimento de ameaças físicas e fardos espirituais característicos da condição de liberdade. Numa palavra, a necessidade de regulações normativas socialmente operadas

e também para a coerção social coatora da liberdade individual, está fundado na premissa oposta, a do desafio ético ao qual os homens estão expostos pela própria presença dos outros, pelo “apelo silencioso da Rosto”, um desafio que precede todas as configurações ontológicas socialmente criadas e administradas, configurações que, no mínimo, tentam neutralizar, aparar e limitar esse desafio que de outra maneira seria infinito, a fim de torná-lo tolerável (LEVINAS, 2000).

Nessa abordagem, em maior medida elaborada por Emmanuel Levinas, a sociedade é, sobretudo, um dispositivo montado para reduzir a incondicional e ilimitada responsabilidade pelo Outro, ou a infinidade de “clamor ético”, a um conjunto de prescrições e proscições do mesmo nível que as habilidades humanas para enfrentá-las e administrá-las. Segundo Levinas (1993), a principal função da regulação normativa, e também a fonte suprema de sua inevitabilidade, é tornar o exercício da responsabilidade, uma tarefa realizável para as “pessoas comuns”, que tendem a ficar bem distantes dos padrões de santidade, e que devem ficar afastadas deles, para que a sociedade seja concebível. Ou ainda, é extremamente importante saber se a sociedade, no sentido atual do termo, é o resultado da limitação do princípio de que os homens são predadores uns dos outros, ou se, pelo contrário, é o produto da limitação do princípio segundo o qual os homens estão lá um para o outro. O social, com suas instituições, formas universais e leis, resulta da limitação das consequências da guerra entre os homens, ou da limitação da infinidade que se abre na relação ética de homem para homem? Ou de forma ainda mais simples: a “sociedade” é o produto da contenção das inclinações egoístas e agressivas de seus integrantes, levada a efeito pelo dever de solidariedade; ou, pelo contrário, é o resultado da mistura de seu altruísmo intrínseco e ilimitado com a “ordem do egoísmo”?

Mais uma vez, para usar o vocabulário de levinasiano, podemos dizer que a principal função da sociedade, com suas instituições, formas universais e leis, é tornar a incondicional e ilimitada responsabilidade pelo Outro ao mesmo tempo condicional, em circunstâncias selecionadas, devidamente enumeradas e definidas com clareza, e limitada a um seletivo grupo de “Outros” bem menor que a totalidade da humanidade e, mais importante ainda, mais restrito e mais facilmente manejável que a indefinida soma total de “Outros” que podem despertar nos sujeitos sentimentos de uma inalienável e

ilimitada responsabilidade (LEVINAS, 2000). Portanto, na nossa perspectiva, Levinas insiste na primazia da ética sobre as realidades da “vida em sociedade” e convoca o mundo a prestar contas por não conseguir se elevar aos padrões da responsabilidade ética, diríamos que a sociedade é um arranjo para tornar audível o clamor ético, que de outra forma se manteria insistente e vexatoriamente em silêncio.

### **Considerações finais**

A intenção deste texto foi mostrar que há na meditação levinasiana um rigor, que requer, preponderantemente, uma linguagem fenomenológica. No entanto, uma grande distância se abre entre discípulo (Levinas) e mestre (Husserl). A nosso ver, Levinas é fenomenólogo, e como tal possui certa dependência em relação ao referencial “crítico-descritivo” do método e da forma de investigação fenomenológica. Entretanto, no que tange ao aspecto de ultrapassamento em relação a estes, notamos um esforço, a partir da fenomenologia, de se remontar à descrição do primado do Outro em relação ao Mesmo. Ou seja, a relação ética torna o Outro totalmente inadequado aos projetos do eu.

O esforço de Levinas consiste na tentativa de propor uma ética da alteridade que servirá de referencial no processo de reconstrução das noções de subjetividade e de sociedade. Este esforço ganha consistência a partir da colocação em questão de certas estruturas vigentes na fenomenologia, tal como a subjetividade transcendental, em que o sentido é sempre o que é conferido pela atividade constituinte da consciência. Assim, a partir do ensino metafísico alcança-se uma autêntica transitividade no interior da própria intencionalidade, que por sua vez questionará a prioridade do eu teórico e ativo, o caráter absoluto da consciência intencional, a reunião do sentido de todo o ser no presente da consciência e, principalmente, o esquecimento da alteridade presente na tradição do pensamento ocidental.

A significação por si e em si da alteridade desperta e se expressa mediante o Rosto, instaurando um horizonte de novas e melhores relações inter-humanas. A manifestação de Outrem causa uma instabilidade, dilacerando a ordem na qual o eu se encontra. A desordem provocada por Outrem tem implicações sociais. A sociabilidade

concretiza-se desde uma ressonância ética, trazida pela necessidade de acolhimento responsável por Outrem.

## Referências

- BENSUSSAN, G. *Ética e experiência: a política em Levinas*. Passo Fundo: IFIBE, 2009.
- HUTCHENS, B.C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- LEVINAS. E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 1970.
- LEVINAS. E. *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*. (1949). Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LEVINAS. E. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000.
- LEVINAS. E. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LEVINAS. E. *Ética e infinito*. Trad. João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- LEVINAS. E. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. (1991). Trad. Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MELO, N. V. *A ética da alteridade em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- PELIZZOLI, M. L. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SEBBAH, F-D. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

Recebido em 28/12/2012  
Aceito em 30/12/2012