

# Ética e Ontologia em Emmanuel Lévinas

*Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara*  
(UFF - Volta Redonda – RJ – Brasil)  
[ozanan.carrara@gmail.com](mailto:ozanan.carrara@gmail.com)

**Resumo:** O artigo mostra o caminho Lévinasiano de saída do ser e da Ontologia, propondo a Ética como filosofia primeira. Apoiando-se na transcendência do diálogo subjetivo tal como Platão a entende, Lévinas pensa a filosofia como tensão entre o pensamento do ser e a questão do Outro. Dada a tendência da Ontologia a reduzir o Outro aos limites do Mesmo, Lévinas propõe a Ética, em seu esforço de superar a Ontologia. A transcendência então se apresenta como ética e a subjetividade como sujeição a outrem. A fenomenologia do olhar também é substituída pela do escutar já que o olhar é ainda procura de adequação enquanto o objeto da audição permanece intacto. A palavra transcende a visão. O Infinito, não podendo ser a ideia inata de Descartes, é ruptura com a totalidade, desejo do absolutamente outro e a transcendência se mostra então a partir das ideias de desejo, bondade e inadequação. A Metafísica, para Lévinas, é justamente essa relação do Mesmo com o Outro que se processa como discurso, sem formar totalidade, resistindo à sintetização operada pelo entendimento. Ela transgride a fenomenalidade, o mundo e sua luz. Mostraremos assim como nosso filósofo vê a Ontologia e como ele faz a Ética precedê-la.

**Palavras-chave:** Ética; Ontologia; Alteridade.

## 1. Considerações iniciais

Lévinas sustenta a ideia de que a Ontologia só pensa a alteridade, reduzindo-a ao registro do Mesmo, chegando mesmo a vê-la como filosofia do poder e como egologia. Mesmo a tradição fenomenológica que privilegiou o ver teria permanecido ainda no reino do Mesmo já que a visão é ainda procura de uma adequação. A ética se oferece então como uma metafenomenologia que permite fugir à totalização, mostrando que somente ela é respeitadora da alteridade. A ética se oferece como a filosofia primeira, sendo capaz de preservar tanto a unicidade do eu como de respeitar a alteridade de outrem, mantendo a pluralidade. Por isso, ela precede a Ontologia.

## 2. A Ontologia como filosofia do poder e como ‘egologia’.

A principal crítica que Lévinas faz à Ontologia diz respeito à totalização que ela opera do Mesmo e do Outro num sistema. Ele busca então um modo de romper com a totalidade e, portanto, de impedir essa totalização do Mesmo e do Outro. Não há nenhuma socialidade numa relação em que outrem é assimilado pelo eu. Assim, o ser não se encontra numa realidade englobante ou unificante, mas no seu contrário. Se a totalidade supõe um eu

absoluto que tudo engloba e que absorve em si a alteridade de outrem, dando lugar a um sistema anônimo, será necessário resistir à ideia de um ajuntamento de tudo num mesmo lugar, num todo neutro e anônimo. Será necessário romper não somente com a totalidade hegeliana, mas também superar, por uma outra via, a ontologia heideggeriana.

Lévinas partilha da resistência à redução da realidade a uma totalidade unificante que encontramos também no *Fédon* de Platão em que ele substitui a ideia de uma comunicação mágica entre os diversos níveis da realidade (modo de pensar mítico) pela ideia de “uma relação espiritual em que os seres permanecem em seu posto, mas se comunicam entre eles” (LÉVINAS, 1980, p. 35). O nascimento da filosofia faz passar do modo de pensar mítico que confunde o sensível com a ordem transcendente dos deuses a um outro modo de pensar em que a filosofia tem também uma significação escatológica ao recusar a união pura e simples com o divino. Na mesma passagem, Lévinas mostra como Sócrates, “ao condenar o suicídio no início do *Fédon*, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o divino, qualificada de deserção” (*Ibidem*, p. 35). Lévinas clama que a filosofia é platônica não somente porque ele encontra em Platão uma ruptura com o sagrado e o irracional, mas acima de tudo por Platão não ter oposto à transcendência mística e irracional a ideia do “tudo é um” tão cara ao espírito de sistema que Lévinas rejeita igualmente. Platão teria substituído a ideia de transcendência enquanto vínculo místico com o transcendente por uma outra transcendência – aquela que surge no diálogo intersubjetivo<sup>1</sup>.

Vieillard-Baron, na introdução às *Lições sobre Platão* de Hegel mostra que a leitura hegeliana de Platão subentende que a ideia de totalidade política e o universal são uma invenção grega enquanto a liberdade subjetiva é uma invenção dos modernos<sup>2</sup>. Vê-se logo que não há uma leitura universal de Platão, mas cada um o interpreta segundo os propósitos de sua filosofia. Lévinas também lê Platão do mesmo modo no que diz respeito ao problema da filosofia moderna: a necessidade de conciliar a cidadania grega com a liberdade subjetiva dos modernos. A diferença entre os dois filósofos está na solução dada ao problema, pois enquanto o pensamento de Hegel procura levar a cabo plenamente a totalidade grega, atingindo o ápice da potência assimiladora e unificadora do logos grego, Lévinas procura o movimento contrário que recusa toda síntese, pensando separados o universal e o singular. A

---

1HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas*. Paris: Kimé, 1997, p. 109.

2HEGEL. *Leçons sur Platon*. Édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Aubier Montaigne, 1976, p. 42.

Hegel interessa mostrar, em sua leitura de Platão, que a história da filosofia é o desenvolvimento na unidade da razão consigo mesma enquanto Lévinas reconhece em Platão a tensão constitutiva da filosofia entre “o pensamento do ser” e a “questão do outro”. O que Lévinas contesta é a redução de todo o discurso filosófico ao “tudo é um” de Heráclito. Para Lévinas, Platão teria mantido na filosofia esta tensão entre a ontologia e a metafísica, sem a unificação operada por Heráclito. Por outro lado, Parmênides também não escapa à crítica de Lévinas quando ele afirma: “a filosofia é descoberta do ser e a essência do ser é verdade e filosofia”(LÉVINAS, 2001, p. 53). De fato, é no fragmento 8 do *Poema* de Parmênides que encontramos a ideia de que o ser é uno e indivisível e de que “o mesmo é pensar e o pensamento de que o ser é, pois jamais encontrarás o pensamento sem o ser, no qual é expressado”(BORNHEIM, 2005, p. 56). Há assim uma unidade indissolúvel entre o pensamento, o logos que o exprime e o ser e é esta unidade que estabelece a filosofia como ontologia. O pensamento é como o ar que o ser respira. Lévinas recorre a Platão cuja dialética torna possível impedir o fechamento do pensamento no ser. Lévinas encontra em curso esta dialética não somente no *Sofista*, mas também na primeira hipótese do *Parmênides*, pois o “tudo é um” faz compreender que se a verdade é a descoberta do ser a ele mesmo, nada lhe deve ser acrescentado nem suprimido. Com efeito, “se a verdade fosse outra coisa que a realização do ser, o ser não poderia se mostrar senão se alterando, e a verdade lhe viria impedir a verdade” (LÉVINAS, 1976, p. 36, nota). A dialética platônica do *Parmênides* permite a Lévinas não somente desconstruir a ontologia do *Poema*, mas ainda permite ‘visualizar’ o outramente que ser da situação ética: “O sujeito está no acusativo sem encontrar recurso no ser, expulso do ser, fora do ser como o Um na primeira hipótese do *Parmênides*, sem fundamento, reduzido a si, e, assim, sem condição”(Idem, 2001, p. 175). A leitura heideggeriana lê no *Poema* de Parmênides a transcendência mesma no sentido de um “excesso de todo ente possível em direção à clareira mesma do ser do ente”, como o mostra Hayat (HAYAT, 1997, p. 112). Lévinas vê no texto platônico o “traumatismo” do espanto cujo valor filosófico está, em Platão mais que em Parmênides, no fato de ele surgir no coração da relação interlocutiva, evitando assim a queda na ontologia. Assim se entende a leitura filosófica de Lévinas para quem a essência da filosofia é a superação do ser a partir do outro e não a superação do ente no ser como podemos notar em Heidegger.

Dentre as inúmeras críticas à ontologia heideggeriana, queria destacar os pontos

principais em que Lévinas procura se distinguir da filosofia do ser. Em primeiro lugar, ele busca um outro modo de relação com o ente. A relação que Lévinas propõe é tal que “o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento” (LÉVINAS, 1980, p. 29). A maneira de abordar o ser como logos, diz ele, fez com que a alteridade do ser conhecido em relação ao ser cognoscente se apagasse. A teoria que procura tornar os seres inteligíveis a partir de uma luminosidade é a ontologia. “A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro” (*Ibidem*, p. 30). Lévinas constata então que o caminho que a ontologia empreende renuncia ao desejo metafísico e à exterioridade de que vive esse desejo. Na crítica da ontologia, Lévinas se propõe ir além da teoria e da ontologia. Sua crítica não reduziria o Outro ao Mesmo, mas colocaria em questão o exercício do Mesmo, ou seja, o Outro deve estar em condições de por em questão o Mesmo. Para Lévinas, é a ética esta possibilidade de impugnar minha espontaneidade pela presença de Outrem. A ética é a possibilidade de abordar a estranheza de Outrem, sua impossibilidade de ser reduzido ao Mesmo, ao pensamento e às poses do Mesmo. Daí a ética preceder a metafísica<sup>3</sup>.

São várias as ocasiões em que Lévinas procura mostrar suas divergências com Heidegger. Entre os pontos mais evidentes, podemos destacar a crítica à ontologia heideggeriana “que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral e, neste caso, ela é uma obediência ao anônimo e resulta em imperialismo” (*Ibidem*, p. 34). O próprio projeto de Lévinas é uma busca do outro do ser, sendo portanto um esforço constante de superar a ontologia heideggeriana. Heidegger ainda reduziu a subjetividade a uma modalidade do ser e representa a tradição ontológica ocidental que Lévinas acusa de ter reduzido o Outro ao Mesmo. A noção de cuidado de si, por exemplo, teria contribuído para o fechamento do sujeito em si mesmo ao invés de abri-lo ao Outro. Lévinas situa o plano ético como anterior ao plano ontológico, priorizando a relação com o ente que se exprime<sup>4</sup>.

Lévinas situa a alteridade de outrem numa posição primeira e mais alta que o ser, o que não significa para ele uma limitação do espírito inadmissível para um filósofo. Ao contrário, Lévinas se mostra convencido de que a limitação se dá na totalidade que será

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 180.

rompida pela relação com o Outro<sup>5</sup>. O discurso filosófico, mais que inteligibilidade, é algo a se desdizer para extrair do dito o indizível e o puro. Lévinas conserva de Heidegger duas contribuições: a relação primordial da existência humana com o mundo que a circunda em que ela é despojada de toda representação, devendo ser inventada ou construída e o caráter verbal do ser, sendo a existência esse dinamismo mesmo do ser. Como o demonstra Petitdemange, há já em Heidegger uma transcendência em construção que orienta o olhar do homem para outra coisa que não ele. A temporalização se torna em Heidegger o modo próprio de um relacionamento privilegiado com o ser, sendo a existência humana essa abertura sobre o ser que se efetua nela no tempo, convidando-o a compreendê-lo e a assumi-lo<sup>6</sup>. Mas

a filosofia de Heidegger é, pois, uma tentativa de estabelecer a pessoa – enquanto lugar onde se efetua a compreensão do ser –, renunciando a qualquer apoio no Eterno. No tempo original, ou no ser para a morte, condição de todo o ser, ela descobre o nada em que assenta, o que significa também que não assenta em nada que não seja ela própria. Soberania que se deve à nossa indigência; ela não tem triunfo nem recompensa. Dessa forma, a ontologia de Heidegger dá os acordes mais trágicos e torna-se o testemunho de uma época e de um mundo que talvez amanhã será possível ultrapassar (LEVINAS, 1997, p. 111).

Se levarmos em consideração a data do texto acima citado - 1940 - veremos que as críticas de Lévinas a Heidegger vêm ainda do tempo em que nosso autor se dedicava a apresentar as teses centrais de *Ser e Tempo*. Lévinas busca um modo de pensar que ultrapasse os limites de uma razão monológica que tende a reduzir tudo à ordem do Mesmo. A compreensão do ser, em Heidegger, não é um atributo essencial do homem, mas seu próprio modo de ser (*Ibidem*, p. 74). Mais à frente, Lévinas afirma: “mas precisamente aí está uma característica fundamental da filosofia heideggeriana – a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência” (*Ibidem*, p. 75). Todo o problema para Lévinas está em que o ser não é capaz de inquietar ou de abalar as estruturas do eu e o deixam, por isso mesmo, intacto. Faz-se necessário então abandonar a questão do ser.

Toda a crítica de Lévinas se concentra na expressão de Spinoza *conatus essendi*

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>6</sup>PETITDEMANGE, Guy. *L'un ou l'Autre – La querelle de l'ontologie: Heidegger-Lévinas*. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3: Lévinas, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris: Lagrasse Verdier, 1984, p. 39.

(Ética, III), em que Lévinas discute a questão da vida e de seus dinamismos, e que pode ser traduzido como esse esforço do homem de perseverar no próprio ser ou de se autopreservar. A mesma ideia Lévinas encontra em Heidegger quando este fala da existência que existe no interessamento de si mesma (*Ser e Tempo*, 9). Lévinas entende esse esforço em ser como uma força que se expande e que é vista como natural em seu modo de existir e que, por isso mesmo, não conhece nenhum limite. Em *Le temps et l'autre*, Lévinas afirma: “o ser é o mal não porque finito, mas porque sem limites” (LÉVINAS, 1983, p. 29). Mas se o homem é assim definido, não se escapará da luta e do confronto, numa perspectiva hobbesiana, uma vez que a expansão ilimitada de meu ser esbarrará sempre na mesma pretensão por parte de outrem. Não se pode assim fugir à compreensão do ser como guerra já presente em Heráclito que afirma: “o combate é de todas as coisas pai, de todas rei [...]”<sup>7</sup>. Assim, expansão do próprio ser e guerra parecem ser as condições naturais da vida. Esta ideia marcou toda a concepção ocidental do ser. Mas Lévinas pensa que definir o homem assim seria dar margens à filosofia biológica do racismo que ele critica insistentemente em sua análise da filosofia do hitlerismo. Além do mais, o homem tende a ser visto a partir do egoísmo de quem procura apenas sua autopreservação. A guerra seria então justificável além de ser natural, pois trata-se de preservar-se em seu ser contra as ameaças do outro. Neste contexto, não pode haver nem socialidade nem respeito pela alteridade de outrem ou ainda haveria aí um modelo de socialidade que se resumiria num contra o outro. Lévinas se oporá a toda esta concepção a partir da noção de Rosto que impede a violência ao se apresentar no comando moral do ‘não matarás!’, pondo fim à guerra.

Petitdemange analisa essa visão heideggeriana do ser como sendo natural que, para Lévinas, destruiria a transcendência. Ele o faz a partir da análise do que vem a ser a diferença nos dois filósofos. Para ele, a diferença em Heidegger explica o desdobramento do ente e o movimento de curvatura ou de retirada do ser, sem que um e outro sejam radicalmente separáveis. Se o ser que ultrapassa o ente é o transcendente puro e simples, a diferença tem por efeito impedir todo fechamento do ente sobre si mesmo, protegendo o segredo do ente transcendente e oferecendo por este que então se doa ao pensamento uma possibilidade de compreender, outramente, a história enquanto história do pensamento. “O pensamento do ser

---

7Cf. Hipólito, Refutação, IX, 9. In: *Os Pré-socráticos* (Seleção de textos e supervisão de José Cavalcante de Souza). Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973, p. 90.

na diferença torna possível uma volta às fontes quase inesgotáveis do pensamento e da linguagem” (PETITDEMANGE, 1984, p. 40). A linguagem teria ainda por função resuscitar e fazer perceber a origem. Já Lévinas toma em grande conta essa diferença. Ela quebra a “monologia da razão conquistadora” e aponta para um além. Ela promete uma alteridade, disseminando toda totalidade constituída, não esquecendo seu nascimento distante na hermenêutica do *Dasein*, mas aparecendo para Lévinas no prolongamento do ‘cuidado’, da relação do homem com o exterior. Mas o problema maior entre os dois estaria no modo de articulação da diferença que Heidegger denomina ‘jogo’. Não podendo ser um princípio, essa gratuidade se deixa ver como gratuidade natural. Mostramos, no primeiro capítulo, como Lévinas compreende a vida como gratuidade e fruição. Lévinas sempre se mostrou suspeito quanto a essa leveza do ser diferente que lhe parecia tão sutil que era quase impossível não confundi-la com a espontaneidade mesma da natureza. E se ela é natureza, não pode ser transcendência. Para Lévinas, este pensamento seria alienante, pois, sob o pretexto de inteligibilidade e de escuta, ele remete à violência escondida da natureza, isto é, natureza seria outro nome apenas da violência humana que se dá na invocação do apelo do ser ou pela atenção que ele requer (*Ibidem*, p. 41). Lévinas ainda critica na ontologia heideggeriana essa obediência ao anônimo que levaria à tirania (LÉVINAS, 1980, p. 34). Ele resiste ainda a essa apropriação pelo ser ou à dissimulação de tudo na luz. Heidegger teria privilegiado em excesso a manifestação ou a luz do ser, o que para Lévinas pode levar também a um esquecimento de si<sup>8</sup>.

Embora Lévinas reconheça que Heidegger teria restituído à exterioridade sua condição de irrefutável, ela se perderia no disforme de uma generalidade morna e inquietante. Nas palavras de Petitdemange, “o ser parece se dissolver num elementar caótico. Solitário, o ser não desaparece, mas desfaz as formas e a razão. O ser parece aqui simplesmente a condição do mundo, o qual nasce pela captura e pela representação” (LÉVINAS, 1980, p. 43). Já em Lévinas a resistência é invencível e tão ativa que ela institui o sujeito de modo irrevogável e o vincula ao exterior por uma sujeição que ele não pode desfazer. Outrem se faz presente através da consciência da justiça que não se deixa apagar. Outrem se mostra na expressão, na palavra e no excesso que jamais vem à luz do dia, “ocultação mais secreta que aquela do ser”. A proximidade do Outro, sem nenhum parentesco com o Mesmo, é a diferença. Outrem que

---

8LÉVINAS, Emmanuel. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 80.

vem de um não-mundo e que, no entanto, brilha no mundo quebra a totalidade do ser. Lévinas denomina esse desarranjo do mundo causado pelo Outro – traumatismo. É o traumatismo que derruba o processo de apropriação, de repatriamento, de recolhimento. Esta separação seria a própria ética. É a ética que rompe a ontologia e leva ao outramente que ser. É o fato do Outro (um tipo de empirismo como o fato da razão prática de Kant) que estabelece uma “distância incomensurável entre natureza e sociedade”. “É em sociedade, na relação entre seres singulares que se desvanece o horizonte do mundo, que se desmorona o solo do ser, que uma dimensão nova é dada por uma necessidade tão forte como aquela mesma do traumatismo”, diz Petitdemange<sup>9</sup>. Lévinas concebe a transcendência como ética: “a transcendência é ética e a subjetividade que não é afinal de contas o ‘eu penso’ [...] que não é a unidade da ‘apercepção transcendental’ – é, em forma de responsabilidade pelo outro, sujeição a outrem”(LÉVINAS, 1998, p. 113).

Ainda a separação Lévinasiana rompe com a ordem do ver e do mostrar privilegiada por Heidegger; a passividade do sujeito não se torna um princípio, ela é anárquica. A separação não é a distância, mas uma desordem em que somente o Outro pode preservar do caos ou da violência. A significação é anterior à inteligibilidade. A diacronia temporal como tempo do Outro é o inverso da síntese do tempo. O tempo se rompe no envelhecimento que é o enfraquecimento do sujeito. A tematização é apenas um modo de se dirigir a outrem; ela é saber e crítica ao mesmo tempo. Este desdobramento impede o êxtase livre do sujeito, pois a responsabilidade é anterior à liberdade. A convocação de outrem precede a visão. A anarquia deriva de um outro lugar que não o ser. Para combater uma razão que lhe parece excessivamente segura de seu próprio poder, Lévinas introduz uma tensão no logos, um vínculo que precisa ser explicitado entre a transcendência e o que há de mais concreto no mundo. Diz Petitdemange:

se a filosofia grega se estruturou por uma constituição sempre mais aguda do objeto, Lévinas quer reativar o pensamento pela consideração no empírico do objeto próximo, irrecusável, sem comparação já que ele fala, outrem. Este face-a-face não desvaloriza a linguagem; mas ele a reanima do interior de sua prática mesma (PETITDEMANGE, 1984, p. 47).

---

<sup>9</sup>PETITDEMANGE, Guy. *L'un ou l'Autre – La querelle de l'ontologie: Heidegger-Lévinas*. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3: Lévinas, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984, p. 44.



Voltando ao tema da visão privilegiada pela tradição fenomenológica, ela é vista por Lévinas como violência. A violência consistiria na solidão de um olhar mudo, de um rosto sem palavra, na abstração do ver. Neste sentido, o olhar não é respeitador de outrem. A fenomenologia de Lévinas privilegia então o som em detrimento da luz. O pensamento como linguagem é pensado analogicamente em relação ao som. A metafísica privilegia a transcendência do escutar em relação ao ver. Derrida recorre a Hegel para quem os sons se deixam ouvir em forma de vibrações que não se dissolvem nem se evaporam como os objetos percebidos pelo olfato, mas o objeto, na audição, permanece intacto apesar do estremecimento que ele deixa ouvir. A audição seria mais ideal do que a vista já que o que é visto não é o ideal em si, mas aquilo que persevera ao contrário em sua existência sensível. O ouvido, por sua vez, sem precisar se voltar para os objetos, percebe o estremecimento interior do corpo que é o resultado de uma primeira idealidade vinda da alma, não sendo este estremecimento uma figura material<sup>10</sup>. O Rosto, em Lévinas, fala e a palavra transcende a visão e sua função de sinal indicando objetos como relação com outrem. É justamente nessa condição de palavra viva da relação com outrem que ela ultrapassa a visão e se destina à audição. A visão só encontra imagens inertes e se fixa no presente congelado da totalidade – ser e história. Em Lévinas, o par transcendência e palavra viva se opõe ao par imanência e presente fechado do ver. Podemos ver nessa forma Lévinasiana de fazer fenomenologia sua maneira de contestar toda uma tradição filosófica tanto empirista como intelectualista que privilegiaram o ver e o mostrar. Feron ressalta que pensar a palavra como mostra é permanecer ainda nos limites do logos grego<sup>11</sup>. Daí Lévinas pensar a linguagem como “o próprio poder de quebrar a continuidade do ser ou da história”(LÉVINAS, 1980, p. 174.) Somente “a atualidade única da palavra a arranca à situação em que ela aparece e que ela parece prolongar” (*Ibidem*, p. 56). Para Lévinas, somente a palavra é temporalização. Derrida sugere aqui a escritura<sup>12</sup>, mas não é justamente a escritura que parece perder este caráter de atualidade viva?

Lévinas questiona ainda o fato de em Heidegger o ser-para-a-morte significar a autenticidade do *Dasein*. Lévinas aborda a morte em referência ao outro: “a morte significa primordialmente na proximidade mesma do outro homem ou na socialidade”(LÉVINAS,

---

10DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil, 1967, p. 148.

11FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble: Éd. Jérôme Million, 1992, p. 63-4.

12DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, p. 187.

1998, p. 246). Ele retira da morte a condição de estatuto ontológico determinante do sentido, dando-lhe o estatuto de fato contingente uma vez que não posso deixar o outro morrer só<sup>13</sup>. Lévinas inverte a fórmula heideggeriana de “a morte é a possibilidade da impossibilidade” que, a seu ver, asseguraria a soberania do sujeito para “a morte é a impossibilidade de toda possibilidade”, sugerindo uma limitação da liberdade em nome de uma alteridade que coloca a subjetividade em causa<sup>14</sup>. Lévinas critica ainda em Heidegger o fato de a coexistência se fundar “sobre a relação com o ser em geral, sobre a compreensão, sobre a ontologia.” E se a “intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao Outro, ela é uma intersubjetividade neutra” (LEVINAS, 1980, p. 55).

Desse modo, a ontologia se apresenta a Lévinas como uma filosofia da potência cujo poder do logos tende a reduzir o Outro ao registro do Mesmo, submetendo-o ao seu poder ou permitindo-lhe apropriar-se dele pela negação de sua independência. Ela não é a filosofia primeira e por sua tendência neutra e impessoal ela acaba por apagar a diferença dos entes no ser geral e anônimo. Ela se reduz a um movimento no interior do Mesmo, não sendo capaz de inquietar o eu. Define-se como a história da descrição do desdobramento do ser. Ela é o reino da totalidade onde os seres encontram sua verdade no todo. É o exercício ilimitado da liberdade como acontecimento do ser que tende a ocupar todos os espaços. Por essas razões, ela deve ser questionada em sua validade única e absoluta.

Das críticas de Lévinas à ontologia, passaremos à sua proposta em *Totalidade e Infinito*, procurando mostrar como o Infinito é a categoria que permite a Lévinas sair da totalidade, obrigando não somente a subjetividade a sair do fechamento em si mesma, mas também mostrando como ele impede a totalização e preserva a pluralidade.

### **3. O Infinito como ruptura com a totalidade.**

Já no início de *Totalidade e Infinito*, Lévinas fala do desejo metafísico que me inclina para uma “coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro” (*Ibidem*, p. 21): A própria natureza do desejo aponta para a existência de uma indigência no ser, para uma falta ou para algo que teria sido perdido. O ser é descoberto como nostalgia e saudade. O desejo metafísico aponta para algo que não pode ser satisfeito, um desejo que não pode ser preenchido, um

---

<sup>13</sup>*Ibidem*, p. 245.

<sup>14</sup>*Ibidem*, p. 245.

desejo do além. Se o desejado é invisível, trata-se aí de uma relação com o que não é dado ou com aquilo do qual nem temos ideia. Esta inadequação entre a ideia e a coisa aponta para uma dimensão fora do conhecimento. Esta dimensão - que é o desejo metafísico - mantém então o afastamento entre o eu e o outro e, ao mesmo tempo, ela abre uma dimensão de altura do Outro em relação ao eu<sup>15</sup>. A altura será importante para impedir a reciprocidade (como numa relação *eu-tu*) que acabaria por igualar o eu ao tu, permitindo a assimilação de um pelo outro.

A transcendência então se revela a partir das ideias de desejo e de inadequação. Sua característica formal é a de ser outro, separado, impossível de se totalizar numa fusão com o eu. A alteridade do outro assim entendida não se funde em sistema. Por outro lado, ela exige um eu, um termo “cuja essência é permanecer no ponto de partida, servir de entrada na relação, ser o Mesmo não relativa, mas absolutamente. Um termo só pode permanecer absolutamente outro no ponto de partida da relação como eu” (*Ibidem*, p. 24). A transcendência mantém sua relação com a subjetividade e não se entende fora dela, sem que uma destrua a outra.

A questão que se coloca é como o Mesmo pode permanecer em relação com um outro sem privá-lo de sua alteridade<sup>16</sup>. Tal relação só é possível se o outro metafísico é feito de uma alteridade que não é formal, nem simplesmente percebido como o inverso da identidade que se produziria a partir da resistência ao Mesmo. Tal alteridade do outro é anterior a toda iniciativa, a todo domínio do Mesmo, “é o outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do outro, o outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria dentro do sistema, ainda o Mesmo” (*Ibidem*, p. 26).

Para Lévinas, a representação dissolve o Outro no Mesmo e assim ela não respeita a alteridade de Outrem. Ele então busca na linguagem uma estrutura que preserve a relação do Mesmo com um Outro, sem que o Outro se perca na representação. Na linguagem, o Outro, mesmo na relação com o Mesmo, “permanece transcendente ao Mesmo”. A metafísica é essa relação do Mesmo e do Outro que se processa “como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de eu – de ente particular e autóctone – sai de si” (*Ibidem*, p. 27). Eis aí uma relação em que os envolvidos não formam uma totalidade, mas conservam uma distância: a

---

<sup>15</sup>*Ibidem*, p. 22-23.

<sup>16</sup>*Ibidem*, p. 26.

distância do discurso, da bondade e do desejo. Uma relação que não pode ser sintetizada pelo entendimento. O outro se mantém refratário à categoria. Aqui o pensamento não transforma o Outro num objeto, mas consiste justamente em falar a Outrem. Lévinas denomina religião este vínculo que se constrói entre o Mesmo e o Outro, sem formar uma totalidade<sup>17</sup>.

Por outro lado, a relação metafísica não pode ser caracterizada pela negatividade, pois “a negatividade é incapaz de transcendência” (*Ibidem*, p. 29). A distância que caracteriza a relação com uma realidade infinitamente distante da minha, como é a relação metafísica com o Outro, não permite que se destrua essa relação nem que esta relação destrua essa distância como aconteceria com as relações mantidas no nível do Mesmo. As identidades do Mesmo e do Outro se mantêm distintas nessa relação metafísica. Essa relação subsiste antes mesmo de qualquer negação ou afirmação e somente ela é que estabelece a linguagem.

Faz-se necessário aqui explicitar o que Lévinas entende por metafísica. Ele a toma em seu aspecto de transgressão da fenomenalidade, do mundo e de sua luz. Ela não é abertura para um além, mas a própria experiência do desejo do Infinito capaz de romper com aquilo que se deixa ver. De modo nenhum, ela pode ser, para Lévinas, um sinônimo de ontologia, mas aponta para uma dimensão que excede o ser e o discurso que o abriga. Aliás, a metafísica precede a ontologia. Enquanto a ontologia está ligada à totalidade, a metafísica se liga ao Infinito que vem rompê-la, apontando assim para o Bem que é a significação primeira para nosso autor. A metafísica remete para fora da totalidade, abrindo-a à transcendência da altura e do invisível. Ela está voltada para a verticalidade e não para a horizontalidade do mundo. Ela não é apenas uma disciplina filosófica, mas, em Lévinas, ela designa a relação mesma com a alteridade enquanto tal. Pertencem ao domínio da metafísica Lévinasiana os termos desejo, ideia do Infinito, separação, Rosto, etc. Ela se deixa perceber como uma primeira aproximação da ética.

Poderíamos aqui nos perguntar se Platão já não teria visto “no coração do *logos* a exigência de uma transcendência ultrapassando a totalidade”. De fato, Lévinas reconhece em Platão o fato de ter situado o Bem além da essência como podemos ler na *República VI*, 509b onde Platão afirma que “... o Bem não procura somente nas coisas conhecidas o fato de serem conhecidas, mas que seu ser, como sua essência também, lhe vêm de outro que ele, já que o bem não é uma essência, mas ele é ainda mais além da essência, excedendo-o em

---

<sup>17</sup>*Ibidem*, p. 28.

primogenitura e em potência”(PLATON, 1993, p. 351). Lévinas reivindica repetir Platão quando ele diz que “não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que apela à consciência” (LÉVINAS, 1991, p. 240). Daí a consciência não poder nunca se apropriar do Bem. Esta ideia do Bem além da essência fornece a Lévinas a oportunidade de construir uma filosofia do excesso e da desproporção, pensando a alma separada do Bem e o Bem separado da alma. Para Lévinas, Platão, ao situar o Bem além da essência, inaugurou a metafísica, deixando ver que a transcendência é uma “saída do ser e da essência que o desvela” (LÉVINAS, 1980, p. 90). É a partir de Platão que Lévinas pôde conceber a transcendência como um ‘Bem em si’ sem relação nenhuma com a ideia de falta, como um desejo que não é jamais satisfeito. Daí nosso autor entender a ética em constante tensão com a ontologia.

O Infinito em Lévinas é a exterioridade que brilha no Rosto de outrem e que ele opõe ao poder totalizador do ser que não deixa nada de fora. Não se deixando abarcar pela totalidade, ele é capaz de quebrar seu poder totalizador já que ele é excesso sobre toda totalidade, incapaz de ser contido na ideia de infinito que tenta apreendê-lo. Logo, ele não se dá nem como substância nem como ser, mas por um sentimento infinito jamais saciado que ele denomina desejo.

#### **4. Ética e respeito à alteridade de outrem.**

A ética seria, para Lévinas, a dimensão que preserva a alteridade de Outrem já que a “tematização e a conceitualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro” (*Ibidem*, p. 33). A posse só afirma o outro, negando sua independência. Daí seu esforço de captar no discurso uma relação respeitadora da alteridade, uma relação do desejo metafísico que impede o assassinio do Outro e o mantém numa relação de justiça. Eu e Outrem precisam ser mantidos separados. A relação ética é a única capaz de se dirigir ao Outro em sua exterioridade absoluta. Há uma relação com o ente que precede toda ontologia. “A ontologia supõe a metafísica” (*Ibidem*, p. 35).

Lévinas conclui, então, que esta relação em que o eu e o outro permanecem separados só é possível através da ideia do Infinito. Na tradição cartesiana, “o ser cognoscente permanece separado do ser conhecido”, isto é, eu e Deus não se confundem<sup>18</sup>. Lévinas vê aí o próprio sentido da separação. Tal distância entre mim e Deus é produzida no próprio ser. A

---

<sup>18</sup>*Ibidem*, p. 35.

consciência cartesiana se mantém separada do infinito que ela pensa, mas que é incapaz de conter. Na ideia do Infinito, o seu *ideatum* ultrapassa a ideia. O Infinito é então o “absolutamente Outro”. Daí que pensar o Infinito ou o transcendente não seja o mesmo que pensar um objeto. Por isso, diz Lévinas, é que a “intencionalidade da transcendência é única no seu gênero” (*Ibidem*, p. 36).

Faz-se necessário aqui determo-nos um pouco mais na leitura que Lévinas faz de Descartes. Há, ao mesmo tempo uma continuidade e uma ruptura de Lévinas com Descartes no que diz respeito à ideia do Infinito. A continuidade se dá na aceitação da parte de Lévinas de que a ideia do Infinito não provenha do sujeito que a possui. A ruptura se dá quando Lévinas atribui à ideia de Infinito um sentido ético, retirando-lhe a condição de ideia inata. Diz Lévinas:

essa relação não é aquela que liga o continente ao conteúdo – uma vez que o eu não pode conter o Infinito -, nem aquela que liga o conteúdo ao continente, uma vez que o eu está separado do Infinito. Essa relação descrita de forma tão negativa é a ideia do Infinito em nós (LÉVINAS, 1997, p. 209).

Descartes reconhece que a ideia de Infinito é uma ideia diversa de todas as outras ideias existentes e admite que ela foge ao esquema comum da racionalidade. Diz Lévinas: [...] “a ideia do Infinito tem de excepcional o fato de o seu *ideatum* ultrapassar a sua ideia” (*Ibidem*, p. 209). A intencionalidade, neste caso, visa aquilo de que ela não pode dar conta, o Infinito. “O Infinito não entra na ideia do infinito, não é apreendido; essa ideia não é um conceito. O Infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do Infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca de sua infinitude” (*Ibidem*, p. 209). Em outras palavras, a representação não pode dar contas do conteúdo do Infinito. A este respeito, pergunta-se Souza: “a desproporcionalidade de seu sentido interno não ocasiona sua imediata implosão racional, mergulhando-a no reino do indizível e do imponderável?” (SOUZA, 1999, p. 84). Estamos aqui diante de uma nova realidade já que a ideia fenomenológica de uma intenção que tem seu ponto de partida sempre num sujeito ‘doador de sentido’ não mais se sustenta uma vez que o sujeito se encontra diante de uma realidade que ele não pode apreender. Vemo-nos aqui, continua Souza, nas fronteiras da racionalidade ao nos depararmos com sua insuficiência. A racionalidade se depara com

uma heteronomia, com uma alteridade<sup>19</sup>. Para Lévinas, trata-se de uma ruptura com a totalidade do pensamento racional, uma ruptura com o pressuposto cartesiano do inatismo. Enraizar o Infinito no sujeito seria, para Lévinas, integrar o Infinito na totalidade ontológica. Daí sua conclusão de que o Infinito não é uma ideia, um conceito: “esta ideia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior , com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo” (LÉVINAS, 1997, p. 209).

Mantendo a separação entre Totalidade e Infinito, Lévinas impede que o Infinito se integre à lógica do *cogito*, dando-lhe o estatuto de uma realidade “cuja determinação de existência somente é dada em si mesma”. Vê-se aí o esboço de um “princípio de inteligibilidade metarracional” (SOUZA, 1999, p. 87). A ideia de Infinito “somente pode ser concebida na ausência de seu conteúdo como tal, ou seja, só pode ser denominada ‘ideia’, quando seu *ideatum* permanece ausente, para além da possibilidade da visão racional, fora do horizonte limitado” (*Ibidem*, p. 87). Reduzir o Infinito a uma ideia seria recair na totalização ontológica. Assim, se a ontologia não permite uma “infinita distância entre *idea* e *ideatum* ou, expresso de outro modo, se a ontologia não permite alguma relação não claramente identificável entre o Ser e algo que não possa vir a ser identificado como um outro ser”, faz-se necessário então buscar uma outra via. Qual seria então o conteúdo do Infinito capaz de “não-se-deixar-totalizar”? Seu conteúdo de realidade não pode se fundar numa subjetividade pensante, mas deve ser de uma realidade tal cuja “consistência real, cuja inteligibilidade é sua própria realidade, e não algum esquema de conhecimento” (*Ibidem*, p. 90). Contra o solipsismo cartesiano, Lévinas concebe então o Infinito fora de uma unidade fechada, como pluralidade: “a experiência, a ideia de Infinito sustenta-se na relação com o Outro. A ideia de Infinito é a relação social” (LÉVINAS, 1997, p. 210). Assim, o Outro é colocado além do poder totalizador da razão. Não podendo ser nem objetivado nem subjetivado, o Infinito oferece uma resistência absoluta aos meus poderes. Daí “seu logos é: Não matarás!” (*Ibidem*, p. 210). Vê-se assim que o Infinito só pode ser concebido como uma resistência ética, como um comando moral diante do qual o eu não tem nenhum poder. “A resistência ética é a presença do infinito” (*Ibidem*, p. 211). O assassinato do outro seria a última tentativa desesperada do eu de eliminar sua alteridade.

---

<sup>19</sup>*Ibidem*, p. 85.

Ao conceber o Infinito eticamente, Lévinas não só abre uma brecha que lhe permite romper com a totalidade, mas também lhe permite conceber um outro começo para a socialidade que não parte do Mesmo, mas que é instalada pelo Outro no Mesmo. A ética mantém a pluralidade do Mesmo e do Outro sem formar uma totalidade. O que é então a totalidade para nosso autor? Pivatto assim o resume:

a totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que se desenvolvem, se apropriam e ordenam toda exterioridade, todo transcendente, mesmo a Metafísica, segundo uma ordem, em um sistema, em uma unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é a obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência acabada: tudo no todo, tudo no Um, a multiplicidade na unidade original ou final (SOUZA, 1999, p. 102).

## 5. Considerações finais

Como vimos acima, o desejo metafísico é a categoria que remete para fora da totalidade uma vez que ele jamais alcança saciedade. Essa inadequação do desejo remete para fora do conhecimento e, portanto, para fora da ontologia, além de ser capaz, ao mesmo tempo, de manter separados o Mesmo e o Outro que não se totalizam. Pelo desejo, o eu se transcende em direção ao Outro sem perder sua identidade. Situando a alteridade de outrem nele mesmo, Lévinas concede à linguagem uma estrutura plural que não forma uma totalidade. A ontologia, ao abordar o ser como *logos* apagou a alteridade de outrem. A ética, ao contrário, permite abordar outrem em sua diferença sem reduzi-lo ao Mesmo. Daí que a ética seja pensada como a filosofia primeira, precedendo assim a Ontologia. Aliás, essa tensão entre Ética e Ontologia, entre o pensamento do ser e o pensamento do Outro é constitutiva da própria filosofia tal como Platão o sugere.

Ainda, para Lévinas, a tradição cartesiana separou o eu e o outro, não deixando que um se confundisse com o outro já que a consciência é incapaz de conter o Infinito que ela pensa. No entanto, O Infinito, ao ultrapassar todos os limites do *cogito*, se mostra como uma exterioridade que jamais se integra ao Mesmo. Não sendo uma ideia, o Infinito resiste à totalização ontológica. Destarte, não sendo alcançável pelo poder totalizador da razão, o Infinito, como resistência ética, é própria relação social. Ele mantém a pluralidade que a Ética, diferentemente da Ontologia, preserva, mantendo separados o eu e o Outro. Dentro do



projeto filosófico de Lévinas, somente a linguagem ética é capaz de dizer outrem já que a linguagem ontológica destrói a alteridade na universalização do conceito.

### **Referências:**

BORNHEIM, Gerd. A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2005.

CALIN, Rodolphe e SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Éditions Ellipses, 2002.

CARRARA, Ozanan Vicente. *Lévinas: do Sujeito ético ao Sujeito político - Elementos para pensar a política outramente*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Ed. du Seuil, 1967.

FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*. Grenoble: Jérôme Million, 1992.

HAYAT, Pierre. *Individualisme éthique et philosophie chez Lévinas*. Paris: Kimé, 1997.

HEGEL. *Leçons sur Platon*. Édition, traduction et notes par Jean-Louis Vieillard-Baron. Aubier Montaigne, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

\_\_\_\_\_. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Brodard & Taupin, 2001.

\_\_\_\_\_. *Noms Propres*. Paris: Fata Morgana, 1976.

\_\_\_\_\_. *De Dieu Qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

\_\_\_\_\_. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Le Temps et l'autre*. Paris: Press Universitaire de France, 1983.

\_\_\_\_\_. *Entre Nous*. Essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

PETITDEMANGE, Guy. *L'un ou l'Autre – La querelle de l'ontologie: Heidegger-Lévinas*. Les Cahiers de la nuit surveillée, no. 3: Lévinas, textes rassemblés et présentés par Jacques Rolland, Paris, Lagrasse Verdier, 1984.

PLATON. *La République*. Paris: Gallimard, 1993.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). *Os Pré-socráticos* (Seleção de textos e supervisão de

José Cavalcante de Souza). Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural e Industrial, 1973.

SOUZA, Ricardo Timm. *Sujeito, ética e história – Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

## **Ethics and Ontology in Emmanuel Lévinas**

**Abstract:** This article shows the Lévinasian way of going out of being and Ontology, proposing ethics as first philosophy. Searching for support in the transcendence of the intersubjective dialogue as Plato comprehends it, Lévinas thinks philosophy as a tension between the thought of being and the question of the Other. Considering Ontology's tendency to reduce the Other to the limits of the Same, Lévinas proposes Ethics in his effort to overcome Ontology. Transcendence then presents itself as ethical and subjectivity as subjection to the Other. The phenomenology of sight also is replaced by that of the listening as the view is still a search for adequacy while the object of listening remains intact. The word transcends vision. The Infinite, not being Descartes' innate idea, is rupture with totality, desire of the absolutely Other and transcendence shows itself from the ideas of desire, goodness and inadequacy. Metaphysics, for Lévinas, is just this relation between the Same and the Other which processes itself as discourse, without forming totality, resisting to the synthesis operated by comprehension. It transgresses the phenomenality, the world and its light. I will show then how our philosopher sees Ontology and how he makes Ethics to precede it.

**Key words:** Ethics; Ontology; Alterity

Data de registro: 28/07/2011

Data de aceite: 08/03/2012