

---

**A SUBJETIVIDADE COMO OUTRO NO MESMO SEGUNDO LEVINAS:  
A OBRIGAÇÃO DE OCUPAR-SE DE OUTREM ANTES DE PERSISTIR NO  
PRÓPRIO SER**

**THE SUBJECTIVITY AS THE OTHER IN THE SAME BY LEVINAS: THE OBLIGATION  
OF TAKING CARE OF OTHERS BEFORE PERSISTING IN YOURSELF**

Fabiano Victor Campos<sup>1</sup>  
Luiz Fernando Pires Dias<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é investigar a noção de sujeito em Emmanuel Levinas, relacionando-a com o problema da alteridade, concepção que ocupa um lugar central em sua perspectiva filosófica. O filósofo lituano-francês questiona o primado que o Eu alcançou na filosofia, criticando o papel soberano atribuído à ontologia no transcurso histórico ocidental. Tal matriz de pensamento, vinculada ao âmbito do conhecimento, promoveu uma redução do Outro aos domínios do Mesmo, subtraindo e ignorando o espaço à alteridade. O caminho trilhado por Levinas na análise do sujeito tem como ponto de partida uma concepção de “ser” atípica, ajuizando-o como entrelaçado ao mal e como detentor de um caráter excessivo, configurando, portanto, um cenário que demanda uma evasão. No percurso de fuga da ontologia, Levinas analisou fenomenologicamente vivências cotidianas concretas e elaborou a intrigante noção do *Il y a*, ou seja, a presença do irremissível existir despersonalizado. O emergir do existente foi pensado – em sua condição primária – através da hipóstase, quando o existente passa a se relacionar com o existir. No entanto, a ruptura definitiva com o *Il y a* e a constituição integral do sujeito têm seu lugar no encontro com Outrem, na proximidade do rosto, com a subjetividade sendo pensada como hospitalidade, como o “um-para-o-outro”, conforme prescrição contida no rosto do próximo, sob a forma de mandamento de responsabilidade, infinita e intransferível, por tudo e por todos. A epifania do rosto instaura a precedência absoluta de Outrem, nos remetendo a um domínio mais antigo que o da ontologia, o da esfera ética pré-originária, âmbito no qual a subjetividade, rompendo com a ideia de sujeito como uma essência, se apresenta como substituição em prol do outro homem.

**Palavras-chave:** Ética. Levinas. Ontologia. Rosto. Subjetividade.

---

<sup>1</sup> Graduado em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Programa de Pós-graduação de Ciências da Religião da PUC Minas, Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: fvcampos@hotmail.com

<sup>2</sup> Graduado em Filosofia pela PUC Minas, Mestre e Doutorando em Ciências da Religião (Bolsista CAPES) pela PUC Minas, Belo Horizonte – MG, Brasil. E-mail: l.ferna2805@gmail.com

**Abstract:** This article is aimed to investigate the notion of subject in Emmanuel Levinas, a concept that occupies a central place in his philosophical perspective. The Lithuanian-French philosopher questions the primacy that the Self has achieved in philosophy, criticizing the sovereign role attributed to ontology in the course of Western history. Such a matrix of thought, linked to the scope of knowledge, promoted a reduction of the Other to the domains of the Same, subtracting and ignoring the space for otherness. The path taken by Levinas in analyzing the subject has as its starting point an atypical concept of “being”, judging it as intertwined with evil and as having an excessive character, therefore configuring a scenario that demands evasion. On the escape route from ontology, Levinas phenomenologically analyzed concrete everyday experiences and elaborated the intriguing notion of the *Il y a*, that is, the presence of the depersonalized irremissible existent. The emergence of the existent was thought – in its primary condition – through hypostasis, when the existent starts to relate to the existing. However, the definitive break with the *Il y a* and the integral constitution of the subject have their place in the encounter with the Other, in the proximity of the face, with the subjectivity being thought of as hospitality, as “one-for-the-other”, according to the prescription contained in the face of the neighbor, in the form of responsibility, infinite and non-transferable, for everything and everyone. The epiphany of the face establishes the absolute precedence of the Other, taking us to a domain older than that of ontology, that of the pre-original ethical sphere, a context in which subjectivity, breaking with the idea of the subject as an essence, presents itself as substitution for the other man.

**Keywords:** Ethics. Levinas. Ontology. Face. Subjectivity.

## Introdução

A temática do sujeito ocupou um *status* central no que denominamos de modernidade filosófica, horizonte no qual o filósofo René Descartes, considerado o iniciador da filosofia moderna (HEGEL, 1954, p. 272, 453), rompeu com o aparato conceitual da escolástica medieval, edificando um novo saber centrado no homem. Diante da dúvida metódica evocada pelo filósofo francês, somente um enunciado apresentou o caráter de certeza, o “*Cogito, ergo sum*” (Penso, logo sou). O “eu penso” representou a primeira verdade filosófica do sistema cartesiano (LANDIM FILHO, 1992, p. 99). Em Descartes, portanto, o “sujeito” passa a ser o ponto inaugural do conhecimento, estabelecendo a veracidade de todas as coisas a partir de si mesmo.

Em Kant, a noção de sujeito pensante se consolida e atinge o seu ápice. O “eu penso” é conjecturado como a unidade transcendental originária e suprema da autoconsciência: “o *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível, ou, pelo menos para mim, não seria nada” (KANT, 2005, p. 121).

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

No seu decurso histórico, o conceito de sujeito sofreu transformações e críticas, como as de Nietzsche, que associou a concepção de sujeito a pressupostos e crenças temerários, fundamentados na religião e reproduzidos pela filosofia:

O sujeito (ou, falando de modo mais popular, a *alma*) foi até o momento o mais sólido artigo de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como mérito. (NIETZSCHE, 1998, p. 37).

Os trágicos acontecimentos do século XX – que se apresentaram sob as formas “[...] de duas guerras mundiais, do nacional-socialismo, do stalinismo, dos campos, das câmaras de gás, dos arsenais nucleares, do terrorismo e do desemprego, do drama cambojano e do abandono resoluto do homem pelo homem [...]” (CHALIER, 1987, p. 12, tradução nossa) – foram decisivos para colocar sob suspeita a concepção de um sujeito absoluto, portador de uma racionalidade soberana. Tal cenário tornou imperativa a busca de novos caminhos na abordagem da subjetividade.

Dentre os que se propuseram a pensar a questão do sujeito de modo renovado, ergue-se a reflexão do filósofo Emmanuel Levinas, por causa da sua originalidade e importância. Levinas talvez seja o filósofo de língua francesa mais conhecido e celebrado no mundo. Com efeito, aproximadamente nos últimos trinta anos, seu pensamento tem sido amplamente aclamado, não apenas na França, mas em todo o mundo, e se tem acordado certo consenso em considerá-lo como o moralista mais importante do século XX. Judeu de origem lituânica, Levinas se estabeleceu na França por volta dos vinte anos de idade e foi profundamente marcado pelo genocídio aos judeus durante a Segunda Guerra Mundial. De certo modo, pode-se considerar que toda a sua reflexão filosófica sobre a alteridade ou o rosto do outro homem, a ética, a subjetividade, o humano, etc., gira em torno da importância capital que esse acontecimento adquire na sua vida. É a experiência do extermínio nazista, lido à luz da sua leitura do Talmude e dos ensinamentos auferidos da tradição judaica, que o leva a colocar o problema ético da relação com outrem no centro do seu pensamento e do seu interesse.

O objetivo do presente artigo é investigar a noção de subjetividade na perspectiva de Emmanuel Levinas, filósofo lituano-francês que postulou uma noção de sujeito estruturada pela ética. No entanto, cabe ressaltar que, trata-se aqui de uma ética antipredicativa, entendida

como o ordenamento primordial que constitui o substrato da subjetividade e que dá forma e sustentação à própria racionalidade.

Nesse intuito, inicialmente demarcaremos a peculiar interpretação que Levinas direciona à ontologia, apontando a necessidade de um ultrapassamento do ser. Em seguida, trataremos do ser neutro e anônimo delineado por Levinas, através da formulação da inquietante noção do *Il y a* (há) e, também, do surgimento do existente, com o resgate que Levinas efetuou do termo hipóstase, visando a suspensão do *Il y a* anônimo. Posteriormente, abordaremos o encontro com o Outro, que tem como ponto nuclear a exterioridade absoluta do rosto, noção fundamental da ética levinasiana. Nas considerações finais, buscaremos evidenciar a concepção de sujeito em Levinas, que nasce afetada pela experiência da alteridade.

### **A exigência de uma evasão do ser**

A aventura da fenomenologia – metodologia principal de sua filosofia – teve início para Levinas nos anos de 1928 e 1929, quando frequentou os cursos de Husserl e Heidegger, na cidade alemã de Freiburg (LEVINAS, 1996, p. 76). O método fenomenológico acompanhou todo o percurso filosófico levinasiano, embora o filósofo lituano-francês tenha desenvolvido uma leitura própria, transfigurando a perspectivas de seus antigos mestres. Seus primeiros escritos contemplaram o pensamento de Husserl e Heidegger e neles já podemos perceber a aspiração de uma transposição crítica, de um ir além dos caminhos trilhados por seus professores.

No primeiro escrito em que desenvolveu uma filosofia própria, *De L'évasion* (LEVINAS, 1982a), publicado em 1935 em *Recherches Philosophiques*, período de ascensão do nacional-socialismo, Levinas testemunhou o cenário intelectual de uma época que precedeu a II Guerra Mundial, retratando o estado de ânimo com o hitlerismo se fortalecendo, o pressentimento do conflito e a desconfiança em relação ao ser (LEVINAS, 1996, p. 90). Nesse cenário, o artigo apresentou uma ideia de ser vinculada a uma necessidade de evasão, uma demanda que se apresenta imperativa, diante de uma noção de ser que “só tem em vista a brutalidade de sua existência, que não coloca a questão do infinito” (LEVINAS, 1982a, p. 99, tradução nossa).

Faz-se importante ressaltar que a intuição filosófica de Levinas caminhou na contracorrente da perspectiva prevalente na filosofia ocidental, na qual o ser foi sistematicamente considerado como a instância última da significação:

Só o ser pode exercer a função de princípio, pois não é possível ir além do ser. Enquanto todos os outros princípios permanecem ultrapassáveis, ou seja, a respeito deles se pode, e se deve, fazer uma pergunta ulterior, um porquê ulterior, ultrapassar o ser significa cair no nada, quer dizer, no não ser, que não é. É nesse sentido que o ser possui uma primariedade absoluta. (MOLINARO, 2002, p. 22-23).

A subversão da noção de ser proposta por Levinas “nos conduz ao coração da filosofia. Permite renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (LEVINAS, 1982a, p. 99, tradução nossa). O ensaio *De L'évasion* aborda a questão do ser através de análises fenomenológicas de vivências concretas cotidianas, tais como a vergonha e a náusea, vinculando-as a uma aderência absoluta e à experiência do puro ser: “a náusea como tal só descobre a nudez do ser na sua plenitude e na sua irremissível presença” (LEVINAS, 1982a, p. 117, tradução nossa). A náusea corresponde à própria imposição de sua irremissível presença, simbolizando um atrelamento absoluto ao ser, diante da qual nada podemos fazer. Tal impotência clama por uma saída, que será delineada nos escritos posteriores de Levinas.

*De L'évasion* é um texto da juventude, no qual Levinas desenvolveu uma noção de ser que será mantida e desenvolvida em suas obras da maturidade. A metáfora da evasão é utilizada pelo filósofo para expressar a necessidade de um ultrapassamento da questão do ser, uma vez que “o ontologismo, sob a sua significação mais ampla, permanecia o dogma fundamental de todo pensamento” (LEVINAS, 1982a, p. 124, tradução nossa). Para Levinas, a evasão do ser apresenta um caráter imprescindível, pois “toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de bárbara” (LEVINAS, 1982a, p. 127, tradução nossa).

A crítica à ontologia foi uma constante no percurso filosófico de Levinas, que entendeu o âmbito do ser como promotor de uma redução do Outro ao Mesmo, através da supressão do espaço à alteridade. Na esfera da ontologia, a relação do Mesmo com o Outro é mediada pelo saber, âmbito no qual o sujeito do conhecimento adapta e sinteriza o Outro às suas estruturas cognitivas, reduzindo-o e privando-o de sua individualidade, pois, conforme Levinas, “o conhecimento consiste em apreender o indivíduo que existe só, não na sua

singularidade, que não conta, mas na sua generalidade, a única em que há ciência” (LEVINAS, 2010 p. 233, tradução nossa).

Inserido no processo do conhecimento, o Outro torna-se interligado e subordinado ao Eu, pois “a posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se meu” (LEVINAS, 2014a, p. 37, tradução nossa). O sujeito pensante reduz o Outro através de uma apropriação, configurando um exercício de poder, uma supremacia que é contemplada e sustentada no pensamento de Heidegger, cuja influência foi predominante no pensamento do século XX (LEVINAS, 2010, p. 234). Conforme Levinas, “a ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser e, dessa forma, ela continua a exaltar a vontade do poder a qual só Outrem pode abalar a legitimidade e perturbar a boa consciência” (LEVINAS, 2010, p. 236, tradução nossa).

Segundo o filósofo lituano-francês, a tradição filosófica solevou a ontologia a um patamar indestronável, considerando-a como detentora da última palavra no que se refere à verdade. No entanto, na ótica de Levinas, a ontologia corresponde a uma ciência totalizante, responsável por capturar o indivíduo em uma generalidade neutra, na qual o ser, como correlativo do conhecimento, promove a apreensão e a posse, estabelecendo o primado da primeira pessoa:

A relação com o ser, que atua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo. Ela não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o Outro, mas supressão ou posse do Outro. (LEVINAS, 2014a, p. 36-37, tradução nossa).

No entanto, o verdadeiro acesso ao Outro não ocorre através da ontologia, pois a alteridade tem como condição de possibilidade uma relação que não se fundamente no poder. A ontologia não pode ser portadora da inteligibilidade última na filosofia, posto que “a ontologia traduz, no fundo, uma filosofia do poder e da violência, ou ainda, a dominação imperialista, a tirania e o poder do Estado” (FABRI, 1997, p. 13). A proposta de evasão da esfera do ser deita raízes numa concepção peculiar que Levinas elabora do ser como neutro e anônimo, como veremos a seguir.

### **A noção do *Il y a* e o surgimento do existente**

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

Nas obras *De l'existence à l'existant* (LEVINAS, 2004) e *Le temps et l'autre* (LEVINAS, 2009), Levinas aproxima-se da ideia do ser em geral, do ser imerso na indeterminação, através da conjectura metafórica do *Il y a*, cenário preliminar à definição da pessoalidade, para em seguida abordar o surgimento do existente, em decorrência da hipóstase. Tais reflexões se inspiram em Heidegger e, de forma concomitante, estabelecem um afastamento desse pensamento:

Se de início, nossas reflexões se inspiram em larga medida – para a noção da ontologia e da relação que o homem mantém com o ser – na filosofia de Martin Heidegger, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima dessa filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em direção a uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana.” (LEVINAS, 2004, p. 19, tradução nossa).

O distanciamento de Heidegger será demarcado através da inversão de uma premissa prevalente na filosofia do Ocidente, segundo a qual o mal seria uma deficiência de ser. Levinas parte de uma postulação contrária, atrelando o ser ao mal, através da consideração de que “o ser é essencialmente estranho e nos choca. Nós nos submetemos ao seu abraço sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser” (LEVINAS, 2004, p. 28, tradução nossa). Semelhante conclusão foi externada em *Le temps et l'autre*, na qual é destacado o caráter inevitável do ser e o seu excesso: “a noção do ser irremissível e sem saída constitui o absurdo fundamental do ser. O ser é o mal, não porque finito, mas porque sem limites” (LEVINAS, 2009, p. 29, tradução nossa). Levinas parte, assim, da ideia de que o ser humano, desde o momento em que entra no mundo, experimenta a solidão e a incomunicabilidade. O próprio existir é essa experiência mesma.

Em *De l'existence à l'existant*, Levinas empreende a análise de fenômenos factuais concretos, tais como o cansaço, a preguiça e o esforço, vinculando-os à irremissibilidade do existir. Faz-se importante ressaltar que a maior parte dessa obra foi desenvolvida e produzida por Levinas em seu cativeiro, durante a Segunda Guerra Mundial, portanto, dentro de um contexto no qual tais experiências ganham uma conotação mais profunda, frente à tragicidade do momento<sup>3</sup>. Essas vivências aproximam-se da noção do *Il y a*, o ser indistinto e anônimo.

---

<sup>3</sup> Trata-se de uma experiência excepcional vivida por Levinas, que evidenciou a malignidade desmedida que pode habitar o ser e as atrocidades que podem ser cometidas no seio da cultura ocidental que, teoricamente, seria a salvaguarda contra a barbárie. Tal contexto impulsionou Levinas a um novo direcionamento de sua filosofia, que levará em conta, sobretudo, a vulnerabilidade e a incondição do humano.

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

Levinas estabelece uma similitude entre o *Il y a* e a experiência da noite em sua dimensão espectral, que promove a dissipação de todas as formas com a sua ausência de luz:

Com efeito, as formas das coisas são consumidas pela escuridão da noite. As coisas não deixam de existir, mas deixam de ser encontradas pelo sujeito. O próprio sujeito é submergido pela noite, absorvido por ela. A distinção entre sujeito e mundo, interior e exterior, é aniquilada. A experiência da noite torna-se a experiência de haver apenas a escuridão, que não é mais objeto ou a propriedade de um objeto. (CAMPOS, 2016, p. 96).

Para refletir acerca do *Il y a*, Levinas recorreu às lembranças da infância, quando a criança encontra-se exposta à solidão da noite, sozinha em seu quarto, enquanto os adultos, alheios continuam suas vidas. O quarto infantil é, então, invadido por um silêncio repleto de sussurros, como se o próprio silêncio estivesse a murmurar. Trata-se de ausência de sons na qual “não há discurso. Nada nos responde, mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida e apavora como ‘o silêncio desses espaços infinitos’ de que fala Pascal” (LEVINAS, 2004, p. 95, tradução nossa).

Outra vivência concreta analisada fenomenologicamente por Levinas em *De l'existence à l'existant* foi a insônia, que também se relaciona ao *Il y a*. A insônia corresponde à vigília anônima da qual o insone padece, sem possibilidade de se retirar, caracterizada pela ausência de controle e de finalidade. Aquele que é atingido pela insônia se vê assaltado por pensamentos que fogem ao seu domínio, com a vigília exercendo o controle sobre o insone e não o contrário. Trata-se de uma experiência impessoal e involuntária, que ocorre além da consciência, pois, como sublinha Levinas:

Na insônia, podemos e não podemos dizer que há um “eu” que não chega a dormir. A impossibilidade de sair da vigília é algo de “objetivo”, independente de minha iniciativa. Essa impersonalidade absorve minha consciência; a consciência é despersonalizada. (LEVINAS, 1982b, p. 39, tradução nossa).

A insônia é também uma experiência da noite, ocasião da escuridão e do silêncio, elementos trazidos por Levinas para realçar a noção de uma paradoxal presença da ausência, um ser sem saída, cuja tragicidade não se relaciona com o medo da morte, mas sim com a infalibilidade do existir. O gesto teórico de Levinas ao especular sobre o *Il y a*, o existir impessoal, como uma experiência da escuridão da noite corresponde a confrontar não apenas



Heidegger, mas toda a tradição filosófica ocidental, que considerou a luz do ser como o *locus* original do sentido, como condição necessária à inteligibilidade de todas as coisas.

O *Il y a* levinasiano representa uma conjuntura desumana e de escassez de sentido, que necessita ser superada, através do surgimento do existente. No caminho para o ultrapassamento do *Il y a*, Levinas buscou uma ressignificação do vocábulo hipóstase. Na sua perspectiva, “a hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *Il y a* anônimo, a aparição de um domínio privado, de um nome” (LEVINAS, 2004, p. 141, tradução nossa).

Na análise da hipóstase, Levinas buscou uma aproximação fenomenológica com importantes elementos que possibilitam um afastar do existir impessoal. Um deles é o sono, que pressupõe a delimitação de um lugar e a percepção deste lugar como uma base, pois “é a partir do repouso, a partir da posição, a partir dessa relação única com o lugar, que vem a consciência” (LEVINAS, 2004, p. 141, tradução nossa). Trata-se, então, do “aqui” da consciência, do sujeito assumindo uma base, uma posição através da qual a consciência toma parte no sono. O posicionamento do corpo ocorre através de um acolhimento do presente, com a existência consumando o instante. É justamente no presente que ocorre a determinação do sujeito, que se aparta do ser em geral:

O presente não é uma porção da duração, ele é uma função: ele é essa vinda a partir de um si, essa apropriação da existência por um existente que é o “eu”. Consciência, posição presente, “eu”, não são inicialmente – embora o sejam finalmente – existentes. Eles são eventos pelos quais o verbo inominável *ser* se transforma em substantivo. Eles são a hipóstase. (LEVINAS, 2004, p. 141-142, tradução nossa).

Contudo, o ultrapassamento do *Il y a* não se cumpre no aparecimento do existente, pois, o “eu” é incapaz de superar, *per se*, o seu próprio enclausuramento, escapando da esfera do ser na qual está enredado. Para transcender o “si mesmo” é necessária a ocorrência de um evento. Trata-se do encontro com o Outro, experiência que será mediada pela revelação do rosto, cuja nudez porta um comando imperativo de responsabilidade pelo próximo, que coloca em questão a soberania do Eu, conforme veremos no tópico seguinte.

### **O rosto e o sujeito ético**

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

Em sua primeira grande obra, *Totalité et infini*, o filósofo lituano-francês apresenta a subjetividade como o acolhimento de Outrem, como abertura e hospitalidade (LEVINAS, 2014a, p. 12). Trata-se de uma subjetividade que se afasta de sua dimensão egoística e se concretiza na exterioridade, no encontro com o Outro enquanto condição de possibilidade da ética, pois, para Levinas:

A evidência fundadora da ética, mas também da filosofia primeira é que “eu estou ligado aos outros antes de estar ligado ao meu corpo”. Levinas transfere para os outros o que Agostinho disse sobre a relação da alma com Deus: outrem é mais íntimo de mim que eu mesmo. (GREISCH, 2019, *E-book*, tradução nossa).

Uma das modalidades de erupção do “eu” – encerrado em “si mesmo” – consideradas por Levinas é a fruição, pois, para além da subsistência, o gozo está inserido em nossa relação com o mundo. No entanto, “a suficiência do *fruir* marca o egoísmo ou a ipseidade do Ego e do Mesmo” (LEVINAS, 2014a, p. 123, tradução nossa). O egoísmo é uma dimensão da interioridade que não contempla a gratuidade da transcendência, caracterizada pela saída em direção ao Outro. Tal transcendência, o êxodo do Mesmo, é pensada a partir do rosto, ajuizado por Levinas como pura expressão de exterioridade.

Por ser a relação com Outrem um face a face sem intermediação, Levinas é conduzido a acentuar a maneira pela qual o Outro se apresenta a mim através de seu rosto. A noção levinasiana de rosto não se identifica com a percepção física do rosto. O rosto, tal como Levinas o entende, não se confunde com a forma plástica sensível e corpórea da sua face nem se reduz a ela. Antes, o rosto significa a própria maneira de o Outro se expressar na sua alteridade inassimilável e absoluta; ele é a forma como Outrem se apresenta. Em presença do Outro, eu me encontro imediatamente em relação com o que o seu rosto exprime e que não se reduz ao que o olhar é capaz de observar.

A melhor maneira de encontrar outrem é de nem mesmo atentar na cor de seus olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, certamente, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. (LEVINAS, 1982b, p. 79-80, tradução nossa).

Para Levinas, há uma experiência do Outro, mas essa não é, como para Merleau-Ponty, uma experiência essencialmente corporal, uma experiência da percepção. É certo que percebo a face sensível e corpórea do Outro, mas a sua presença como Outro não pode ser

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

objeto de uma experiência sensível: “o rosto de Outrem destrói a todo instante e transborda a imagem plástica que me deixa, a ideia à minha medida e à medida de seu *ideatum*, a ideia adequada”, afirma Levinas (2014a, p. 43). De fato, na formulação da noção de rosto, Levinas teve como ponto de partida a ideia cartesiana do infinito:

Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela precedesse de alguma substância que fosse deveras infinita. (DESCARTES, 2004, p. 91).

O contexto substancialista da postulação cartesiana é deixado de lado por Levinas, que em suas reflexões apropriou-se do caráter de desproporcionalidade existente na formulação. Na ideia de infinito ocorre uma disparidade, na qual o *ideatum* extrapola infinitamente a própria atividade de pensar, pois quando se pensa o infinito, pensa-se mais do que se pode pensar. Conforme Levinas:

O infinito não se enquadra 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 da sua infinitude. (LEVINAS, 2010, p. 239, tradução nossa).

O rosto é, pois, a manifestação do Outro em si mesmo, pelo que constitui uma experiência absoluta que, como entende Levinas, é uma “revelação”. O rosto não se deixa transformar em conteúdo porque, em seu caráter infinito, ele não pode ser abarcado ou apreendido. Em sua epifania, o rosto rompe com a *Sinngebung* da consciência, mas também com o mundo enquanto representação, como horizonte cultural e contexto hermenêutico<sup>4</sup>, permanecendo infinitamente transcendente. Para Levinas (2014a, p. 73), Outrem não pertence ao mundo em que se apresenta, está nu, de modo que o seu olhar “suplica e exige” a um só tempo, e a “nudez do rosto é privação”. É apenas dessa maneira que experimentamos

---

<sup>4</sup> Há, neste sentido, toda uma crítica de Levinas ao caráter eidético da significação presente na fenomenologia de Husserl quanto ao princípio holístico da significação postulado pela fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger e pela fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty. A brevidade deste artigo não nos possibilita aclarar essas questões. Para tal, remetemos aos seguintes estudos: Campos (2016, p. 156-253) e Campos; Dias (2022, p. 82-83).

verdadeiramente o Outro em seu rosto, isto é, na sua forma de se apresentar, na sua alteridade: como alguém que precisa de mim e que, ao mesmo tempo, me ordena a responder.

Para Levinas, se o Outro é realmente Outro, ele não pode ser entendido com base numa relação analógica ou de semelhança comigo: não é, pois, um *alter ego*. O que o autor pretende é abordar a questão do outro sem se basear em algum pressuposto; ele quer pensar a questão da alteridade ao extremo, sem pressuposições, a fim de permanecer respeitoso e acolhedor em relação à diferença. Para tal, Levinas retoma o desenho formal da ideia cartesiana do Infinito e o aplica na relação intersubjetiva. Para ele, eu sou, pois, totalmente separado do Outro, não me fundindo com ele nem me imiscuindo a ele. Tal separação é de tal modo sublinhada, absolutizada, que o próprio autor é levado a refletir se é mesmo possível estabelecer verdadeiramente uma relação com outrem. Daí que, com vistas a demarcar a distância da alteridade para com a identidade do Mesmo, Levinas (2014a, p. 79, 216) chegue a se valer das expressões “relação sem relação” e “relação sem medida comum” para expressar o que ele entende por ética. Mas a altura e a transcendência de outrem não apagam, para Levinas, a proximidade. Os contornos da relação tecem-se na ambiguidade do distanciamento e da proximidade, sem que nenhuma dessas faces implique o aniquilamento da outra. É o próprio autor que fala, a esse respeito, do “choque do encontro entre o Mesmo e o Outro”, que nada vem amortecer, pois o face a face com outrem é, de algum modo, inevitável (LEVINAS, 2014a, p. 32).

A experiência do infinito se dá concretamente no encontro com o rosto. Nessa relação, a exterioridade do infinito se manifesta através da impossibilidade de o rosto ser transformado em objeto de conhecimento, limitando, dessa forma, os poderes do sujeito. Toda tentativa como essa é concebida por Levinas como já sendo um ato de violência. Nesta perspectiva, o Outro levinasiano é aquele que escapa à minha posse e aos meus poderes, ele é aquele sobre o qual eu não tenho poder.

*A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do exposto e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. A forma que trai incessantemente sua manifestação – congelando-se em forma plástica, porque adequada ao Mesmo, aliena a exterioridade do Outro. O rosto é uma presença viva, é expressão. A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, se expondo como tema, se dissimula por isso mesmo. O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. (LEVINAS, 2014a, p. 61, tradução nossa).*

A ética não está vinculada a uma relação pautada pelo conhecimento ou por ele mediada, pois Outrem não pode ser transformado em um objeto passível de estudo ou comparação. A proximidade do rosto configura uma intriga que não corresponde a uma modalidade do saber, pois “a desmedida da proximidade distingue-se da conjunção na qual entram, no conhecimento e na intencionalidade, sujeito e objeto” (LEVINAS, 1974, p. 114, tradução nossa).

O rosto revela-se sem se deixar apreender, despertando em mim a consciência da injustiça direcionada ao outro homem, pois a nudez do rosto é a revelação da sua miséria e da sua vulnerabilidade. A aproximação do rosto me interpela eticamente, através de um comando de responsabilidade pelo outro homem. Trata-se de um mandamento irrecusável em prol de Outrem, um acontecimento que coloca em questão a minha soberania de sujeito. Levinas (1974, p. 201) chega a dizer que, na relação ética, o Outro é “aquele do qual eu sou refém”, no sentido de que não tenho escolha para poder me desviar da interpelação vinda do rosto: se insisto em fazê-lo, eu próprio sou rebaixado, segundo Levinas, a um nível que não é mais aquele do humano. A subjetividade revela-se, assim, como pura passividade, sendo levada a responsabilizar-se pelo próximo até os limites da substituição. Outro nome para o “de outro modo que ser” (*autrement qu’être*), o termo substituição é usado para significar a condição exposta da subjetividade do sujeito, sua não possibilidade de encastelamento em si mesma, seu não retorno sobre si. Lugar de encontrar apenas a si, de se dobrar sobre a própria existência, ela é posta para fora de si mesma, é pura abertura na direção de outrem. É o próprio movimento do ser ou essência, sua dinamicidade em relação à própria existência, que se encontra invertida na ideia de substituição, pois o sujeito é levado a ocupar-se do Outrem numa responsabilidade que o desenlaça do próprio ser, isto é, de si mesmo.

A revelação do rosto corresponde às pegadas do Infinito, à própria passagem de Deus como palavra não tematizável no rosto do próximo. Trata-se de “um Deus que diz respeito a mim mediante uma Palavra expressa no rosto do outro, é uma transcendência que não se tornará nunca imanência” (LEVINAS, 2014b, p. 27-28). Portanto, o rosto é o *topos* original da transcendência, que questiona a existência centrada em si mesmo.

Para Levinas, o rosto tem a sua própria linguagem, distinta daquela que se perfaz sob a forma de um discurso inteligível porquanto pensado e articulado no domínio do ser. “O rosto fala. A manifestação do rosto já é discurso”, assevera Levinas (2014a, p. 61). Trata-se, na perspectiva desse filósofo, da linguagem originária, a que antecede e funda o próprio discurso

da ontologia. Mesmo se o outro não pronuncia uma palavra sequer, ele me fala por seu olhar, por sua pele enrugada, por tudo o que na sua revelação se exprime (LEVINAS, 1974, p. 115, 118). Essa linguagem é absolutamente indissimulável e não pode mentir: nada em Outrem me é indiferente, de modo que tudo o que ele exprime me diz respeito. Isso porque o rosto do Outro, que se dirige a mim no encontro ou no face a face, é o que há de mais vulnerável nele, mais precisamente, é a própria expressão da vulnerabilidade e, a um só tempo, da altura ou transcendência de Outrem. Sua vulnerabilidade e indigência interpelam-me a sair do círculo imantado do ser, instaurando o movimento do “*para-o-Outro*”, isto é, da responsabilidade, que tem origem, assim, não numa deliberação ou numa iniciativa engendrada pelo eu, mas vem de alhures, da alteridade. Sua altura e transcendência revelam-se no fato de que a diferença permanece inteiramente inassimilável, não podendo ser dominada nem expressada a não ser pelo próprio rosto, apesar de todos os esforços que se façam para que tal subjugação ocorra.

E o que o rosto “fala” sem dizer, fala não com palavras nem com discursos pretensamente inteligíveis, sistemática e logicamente organizados, é sempre, segundo Levinas, uma demanda, uma súplica e, a um só tempo, um mandamento, do qual eu não posso me esquivar, me esconder ou ante o qual eu não tenho como tapar os ouvidos, de sorte que sou obrigado a responder, pondo-se a seu serviço. O “Não matarás” é, pois, a primeira palavra do rosto, externando a precariedade e a falta de defesa próprias da condição humana, pois:

[...] o rosto do outro homem é, ao mesmo tempo, minha tentação de matar e “o tu não matarás” que já me acusa ou me suspeita e me interdita, mas também já me ordena e me reclama. Como se eu pudesse fazer algo a respeito e como se já estivesse em dívida. (LEVINAS, 2004, p. 246, tradução nossa).

Porque eu não tenho poder sobre Outrem e porque, ante o rosto, eu faço a experiência de uma obrigação a seu respeito, eu posso querer, entretanto, pôr fim a essa situação pela própria violência. É assim que Levinas (2014a, p. 38) explica a “impossibilidade do assassinato”, que é, segundo ele, uma tentativa de acabar com essa linguagem tácita que me obriga a atribuir uma prioridade absoluta a Outrem. Trata-se de uma impossibilidade porque a investida já se mostra fadada ao fracasso e ao insucesso, à medida que, com o assassinato, a alteridade ou diferença se esvai, permanecendo ainda assim inapreensível e refratária a qualquer tipo de jugo. “Outrem, cuja presença excepcional inscreve-se na impossibilidade ética de o matar, indica o fim dos poderes”, afirma Levinas (2014a, p. 86).

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

O paradoxo consiste no fato de que, por um lado, “o rosto recusa-se à possessão, aos meus poderes” (LEVINAS, 2014a, p. 215); mas, por outro lado, precisamente porque desafia os meus poderes, o rosto pode incitar à violência. Não a violência do trabalho, que transforma a natureza, dominando-a, e que constitui apenas uma destruição parcial, mas a violência do assassinato, que exige o extermínio total de Outrem. Levinas (2014a, p. 216) explica que “matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar absolutamente à compreensão”. O assassinio é sempre possível, é um dos acontecimentos mais banais da história humana, mas não deixa de ser uma possibilidade excepcional. Isso porque reclama a negação total de um ser, o aniquilamento do Outro enquanto tal. E é nesse sentido que o assassinato é paradoxal, pois já não se tem aquilo mesmo que se tenta de algum modo apreender. No mundo, Outrem emerge como vulnerável, mas pode, no entanto, opor-se ao seu potencial assassino não exatamente com uma força superior à sua, mas com a sua própria transcendência, que é absoluta, infinita. Para Levinas, o infinito de Outrem resiste já no seu rosto, que é a sua maneira de se apresenta, a sua expressão original, e cuja primeira palavra é “não matarás”. Na sua epifania, o rosto me requer e me ordena a não o deixar só. A única resposta possível, em um âmbito verdadeiramente ético, é o “eis-me aqui”, na medida em que sou interpelado à responsabilidade pelo Outro:

O que chamo de responsabilidade por outrem, ou amor sem concupiscência, o eu só pode encontrar sua exigência em si próprio; ela está no seu "eis-me aqui" do *eu*, em sua unicidade não intercambiável de eleito. Ela é originalmente sem reciprocidade, pois arriscaria comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. (LEVINAS, 1991, p. 241, tradução nossa).

A ordem inter-humana, baseada na responsabilidade infinita e irrevogável pelo próximo, configura a não indiferença para com Outrem. Tal responsabilidade não contempla a reciprocidade, estando fora das normas estabelecidas pela ordem política, expressando uma “responsabilidade sem preocupação de reciprocidade: tenho de responder por outrem sem me ocupar da responsabilidade dele para comigo. Relação sem correlação ou amor do próximo que é amor sem eros” (LEVINAS, 2004, p. 13, tradução nossa). Levinas problematiza, assim, a relação amorosa entendendo que, se ela existe, jamais pode ser de natureza fusional, pois amar outrem não pode significar se fundir nele e formar com ele um só ser ou uma só pessoa. A alteridade de Outrem permanece desconhecida e inabarcável mesmo quando eu me incluo

com ele numa experiência coletiva ou quando pretendo estabelecer alguma forma de associação ou comunidade com ele.

Ao ajuizar a interpelação do rosto como uma ordem irrecusável, Levinas estabelece uma fonte heterônoma como fundamento da relação ética. A proximidade do rosto é o elemento inaugural da moral e da justiça. A postura ética é uma disposição anterior à própria reflexão sobre a ação. A responsabilidade, disposição preliminar e infinitamente exigente, provoca um reposicionamento da liberdade do sujeito, na qual o Eu não tem a última palavra, dado que a própria liberdade é colocada em questão diante da injustiça inscrita no rosto do próximo. Conforme Levinas, “a moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta” (LEVINAS, 2014a, p. 83, tradução nossa). Tal formulação não tem o desiderato de inibir ou restringir a liberdade, mas sim de entrelaçá-la à ética e à justiça, buscando a sua qualificação.

Na ótica de Levinas, a efetivação da justiça não está vinculada ao exercício da liberdade pura e simples ou às cláusulas de um contrato social, mas no livre exercício da eticidade, que caminha na contracorrente da indiferenciação do humano, promovida pelo categorizar e pelo conceitualizar da ontologia.

Portanto, liberdade sim; mas liberdade lúcida, que se conheça o suficiente para saber até que ponto seu exercício pode ser violento, arbitrário e destruidor: liberdade estruturalmente constituída de moralidade, que lhe é anterior e que legitima o livre exercício da eticidade: no dizer de Levinas, *liberdade investida*. (SOUZA, 2001, p. 271).

A liberdade investida é uma referência essencial na noção de subjetividade postulada por Levinas, fora do contexto essencialista da ontologia, pois “a subjetividade aquém ou além do livre e do não livre – obrigada em relação ao próximo – é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito” (LEVINAS, 1974, p. 14-15, tradução nossa). Tal ruptura corresponde ao lugar, ou o não lugar, da subjetividade, que na perspectiva ética de Levinas caracteriza-se por uma passividade absoluta do Eu a partir do encontro com Outrem, passividade que se transforma em preocupação para com Outrem e em serviço em prol do Outro, movimento este que se estende até à própria substituição.



A expressão “não lugar” é usada por Levinas para descrever a própria perturbação da permanência em si<sup>5</sup>. De fato, segundo o pensamento levinasiano, porque o Eu e o Outro não têm nada em comum, o Outro emerge como um estranho absoluto, um estrangeiro absoluto, que irrompe em mim perturbando a quietude da minha permanência na própria existência. Como também era o caso para Sartre, salvaguardadas as diferenças de perspectiva e de pressupostos, o Outro, para Levinas, é aquele que perturba a unidade que eu formo ou constituo comigo mesmo, impedindo a minha estadia calma e serena no próprio existir. Como um estranho absoluto, o Outro “escapa-me de uma forma essencial, mesmo que o tenha à minha disposição” (LEVINAS, 2014a, p. 28). Neste aspecto, o pensamento levinasiano se distancia da reflexão de Merleau-Ponty. Não há reversibilidade entre o Eu e o Outro, mas separação absoluta, o que significa que é impossível mudar de lugar e considerar a relação do ponto de vista oposto, que é o de Outrem, porque, nesse caso, constituir-se-ia uma comunidade entre ambos os envolvidos.

Portanto, a subjetividade ganha a sua conformação última no encontro humano, na proximidade com o rosto do próximo, no qual o infinito se manifesta como apelo à nossa responsabilidade. A resposta à solicitação do rosto constitui o ato instaurador da justiça. A fragilidade do rosto do Outro demanda a minha não indiferença, provocando uma rachadura nas estruturas do sujeito solipsista, impulsionando-o à responsabilidade ilimitada pelo próximo, e ao seu acolhimento em sua total alteridade. Nesse contexto, a responsabilidade pelo próximo corresponde ao substrato da subjetividade, uma subjetividade de refém, de um sujeito insubstituível e único em relação a esta responsabilidade, pois “nada substitui a responsabilidade por outrem, como característica fundamental da pessoa humana” (MOSÈS, 2006, p. 394, tradução nossa). A própria subjetividade é a expressa pelo filósofo a partir responsabilidade, seu elemento constituidor:

Sou eu que suporto outrem, que dele sou responsável. Vê-se, dessa forma que no sujeito humano, ao mesmo tempo de uma sujeição total, se manifesta minha primogenitura. Minha responsabilidade é intrasferível, ninguém pode me substituir. De fato, trata-se de afirmar a própria identidade do eu humano a partir da responsabilidade, isto é, a partir dessa posição ou deposição do eu soberano na consciência de si, deposição que é precisamente a sua responsabilidade por outrem. A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, *humanamente*, não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a

---

<sup>5</sup> Na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o uso dessa expressão é frequente. Dentre as diversas vezes em que ela aparece, destacam-se Levinas (1974, p. 9, 12, 17, 18, 21, 58, 103, 138, 148, 176, 185, 232).

todos, mas ninguém pode me substituir. Tal é minha identidade inalienável de sujeito. (LEVINAS, 1982b, p. 97-98, tradução nossa).

Portanto, Levinas afirma que, no encontro, eu sou interpelado pelo rosto de Outrem e submetido a encarregar-se dele sem reciprocidade alguma nem possibilidade de transferência ou esquiva da minha responsabilidade. Essa responsabilidade é intransferível e incontornável pelo próprio fato do encontro, pois, ante Outrem, eu já me encontro engajado na sua direção antes mesmo de me decidir por isso, de modo que o que a experiência do face a face me revela não é senão a minha inteira responsabilidade por Outrem, constitutiva da minha própria subjetividade enquanto tal. O Outro me diz respeito desde sempre e antes mesmo da minha tomada de posição a seu respeito; o rosto exprime e comanda aquilo mesmo que constitui a subjetividade enquanto tal, isto é, no seu ser si mesma, na sua própria humanidade. Levinas (1974, p. 141, grifo do autor) chega a caracterizar a subjetividade como “o *outro no mesmo*”. Trata-se, pois, de uma subjetividade pensada em termos éticos, constituída no encontro com a alteridade. O “eis-me aqui” – forma acusativa que exprime essa responsabilidade infinita e intransferível por todos – é a expressão originária da subjetividade.

### **Considerações finais**

A inteligibilidade da noção de sujeito foi buscada por Levinas fora da filosofia do ser que, profundamente vinculada ao conhecimento, preponderou no pensamento ocidental por um vasto período, remontando aos antigos gregos. Na ótica de Levinas, o ser caracteriza-se como interesse (*inter-esse*), como a perseverança em ser, refletindo os egoísmos de todos contra todos, que frequentemente culmina na guerra, como consequência da multiplicidade de anseios, ambições e limitações recíprocas existentes. E a experiência ética, que ele preconiza como sendo constitutiva da humanidade do sujeito, tem o sentido de uma renúncia ao egoísmo, que é a atitude natural do indivíduo. No encontro, é o Outro que tem prioridade sobre mim e essa prioridade é, a seus olhos, absoluta, o que conduz Levinas a falar do absolutamente Outro e a grafar o termo Outro com maiúscula em várias ocasiões. Segundo ele, eu não posso me colocar no lugar de Outrem e exigir que a mesma obrigação e responsabilidade se deem em relação a mim. Neste sentido, Levinas não hesita em abordar a relação ética em termos de dissimetria.

O que Levinas entende é que o sujeito sempre luta em causa própria, de modo que só uma inversão de primazia é que pode libertá-lo de sua adstrição irremissível ao ser. O privilégio deve ser reorientado na direção do Outro humano e, por este viés, de todos os Outros. A experiência ética é, neste sentido, um movimento contranatural, mediante o qual o sujeito é levado a sair de si, num êxodo de responsabilidade infinita, apurando-se continuamente rumo a outrem. A subjetividade revela-se, desde então, em seu sentido último, como expiação pelos outros, imolação, abertura incessante, e não fechamento em si mesma.

Levinas caminha em direção a uma inteligibilidade original, ou pré-originária, anterior à ordem do ser, na qual ocorre a atribuição de uma prioridade absoluta ao outro homem, cujo rosto ao manifestar-se desaloja o Eu de sua soberania, provocando uma vulnerabilidade do sujeito, uma passividade mais passiva que toda a passividade, que expressa a experiência do existir para o outro, até à substituição em favor do próximo. É nessa condição ou in-condição, como o autor não hesita em grafar, a fim de sublinhar o movimento que vai na contramão do ser, em que a subjetividade não se realiza como “sendo”, isto é, como ente ocupando-se exclusivamente da sua própria existência, mas sob o signo de um “outro modo que ser”, ou seja, como “para-outrem”, que Levinas procura pensar o si do sujeito. Numa palavra, o sujeito não mais se define como um “em si” ou um “para si”, mas como um “para o outro”.

Uma concepção de sujeito em que a responsabilidade precede a essência e na qual a liberdade está atrelada ao compromisso precedente em prol de Outrem, diz respeito, não à condição do sujeito, mas sim a sua própria incondição. Trata-se de uma noção de sujeito comprometida com a própria ordem do Bem – um sujeito deposto de sua soberania antiética e injusta – na qual se vislumbra uma nova perspectiva antropológica, o “um para o outro” da intriga ética, postura rara e tão necessária nos tempos atuais, em que, apesar do império do individualismo e de suas cruéis consequências, o multiculturalismo e a pluralidade de perspectivas clamam pelo respeito e pelo acolhimento das diferenças.

## Referências

ALTÉRITÉ. In: GREISCH, Jean. *Dictionnaire des Notions*. Les Dictionnaires. Paris: Encyclopaedia Universalis, 2019. *E-book*.

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

CAMPOS, Fabiano Victor de O. *O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

CAMPOS, Fabiano Victor; DIAS, Luiz Fernando. “O humanismo como resposta ética ao outro homem em Emmanuel Lévinas”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 63-91, jan.-jun. 2022.

CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Du Cerf, 1987.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: UNICAMP, 2004.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HEGEL, G. W. F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Introduction: système et histoire de la philosophie. Paris: Gallimard, 1954.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Coleção: Os pensadores).

LANDIM FILHO, Raul. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris, Fata Morgana: 1982a.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 2004.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991a.

LEVINAS, Emmanuel. Entretien Emmanuel Levinas/ François Poirié. In: POIRIÉ François. *Emmanuel Levinas: essai e entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996. p. 59-169.

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982b.

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic, 2014a.

LEVINAS, Emmanuel. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014b.

A SUBJETIVIDADE COMO OUTRO NO MESMO SEGUNDO LÉVINAS: A OBRIGAÇÃO DE OCUPAR-SE DE  
OUTREM ANTES DE PERSISTIR NO PRÓPRIO SER

FABIANO VICTOR CAMPOS  
LUIZ FERNANDO PIRES DIAS

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica*: curso sistemático. São Paulo: Paulus, 2002.

MOSÈS, Stéphane. “L'idée de justice dans la philosophie d'Emmanuel Levinas”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 62, n. 2/4, p. 379-394, abr./dez. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad., notas e posfácio – Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. “Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 265-274, 2001. DOI: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2001.2.35008>

*Data de submissão: 11/11/2023*

*Data de aprovação: 20/02/2024*