



Aproximações aos antecedentes onto-fenomenológicos da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas

Márcio Luis Costa y Wercy Rodrigues Costa Junior

marcius1962@gmail.com wercyjr@hotmail.com

Resumo

O presente artigo pretende assinalar alguns dos elementos da Fenomenologia de Edmund Husserl e da Ontologia de Martin Heidegger presentes na ética da alteridade levinasiana. Refratário ao solipsismo de Husserl e ao ontologismo de Heidegger, Lévinas faz a crítica às suas formulações desde o horizonte da alteridade, cuja excedência coloca em questão a liberdade do ego, o repertório de significados constitutivos do mundo e abre passo para a ética como Filosofia primeira.

Palavras chaves

Ética da alteridade, fenomenologia, ontologia.

Resumen

El presente artículo tiene la pretensión de señalar los elementos de la Fenomenología de Edmund Husserl y de la Ontología de Martin Heidegger presentes en la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas. Refractario al solipsismo de Husserl y al ontologismo de Heidegger, Lévinas hace la crítica a sus formulaciones desde el horizonte de la alteridad, cuya excedencia pone en cuestión la libertad del ego, el repertorio de significados constitutivos del mundo y abre paso para la ética como Filosofía primera.

Palabras clave

Ética de la alteridad, fenomenología, ontología.

Neste artigo pretende-se mostrar como alguns aspectos da Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl e da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger são abordados de forma crítica por Emmanuel Lévinas e terminam por se constituir em pontos de partida para a elaboração de sua ética.

Husserl e Heidegger marcaram de forma definitiva o pensamento filosófico ocidental. Com Husserl, acontece o retorno a Descartes e ao ideal de uma filosofia rigorosa que demonstra racionalmente a inevitabilidade de uma subjetividade transcendental cuja análise fenomenológica pretende ser a filosofia primeira. Com Heidegger, é possível testemunhar a volta da clássica pergunta pelo ser num discurso ontológico que interroga pelo sentido e que termina por matizar uma estrutura ontológica que incorpora uma nova visão de ser humano tecida no mundo com os fios da linguagem.

Refratário ao solipsismo de Husserl e ao ontologismo de Heidegger, Lévinas interroga criticamente suas formulações desde o horizonte da alteridade, cuja

excedência coloca em questão a liberdade do ego e o repertório de significados constitutivos do mundo.

O retorno às Meditações cartesianas

Na perspectiva husserliana, as ciências haviam se reduzido a meras ciências de fatos, reproduzindo meros homens de fatos (Husserl, 1991). As questões fundamentais, que se poderia atribuir a uma humanidade ainda autêntica, perderam sentido e importância. O espaço vazio deixado pela filosofia especulativa é ocupado pela ciência, de maneira especial pelo Positivismo “[...] para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica.” (Dartigues, 2005, p. 14).

Aqui se esboça o mal-estar da humanidade européia: a tecnologia afeta as relações sociais e políticas e gera perdas humanísticas. Toda relação tecnologicamente mediada acaba por absorver os sujeitos da relação, imprimindo a marca da irresponsabilidade, do descomprometimento e da indiferença.

Frente a esta realidade, Husserl postulava um começo seguro e radical para a filosofia. Tal recomeço deveria dar-se por meio de meditações no estilo cartesiano, pois estas convidam à reflexão, e são capazes de fornecer um fundamento racional absoluto. Para ele, as ciências positivas haviam realizado um desenvolvimento extraordinário durante três séculos, mas encontravam-se “[...] bloqueadas em seu progresso pela obscuridade que reina em seus próprios fundamentos.” (Husserl, 2001, p. 22).

O cartesianismo, segundo Husserl, transita de um “[...] objetivismo ingênuo ao subjetivismo transcendental [...]” (2001, p. 22). Com essa característica, acreditava-se que esse modo de fazer filosofia teria um sentido eterno e havia sido imposto pela história aos filósofos que deveriam colaborar com tal tarefa.

A filosofia encontrava-se num estado de decadência visível em relação às épocas anteriores, verificava-se um “[...] estado de divisão e de completo desordenamento na sua ação.” (Husserl, 2001, p. 22).

No início da Era moderna a fé religiosa transformou-se cada vez mais em convenção externa, uma fé nova captou e pôs em destaque a humanidade intelectual: a fé em uma filosofia e em uma ciência positivas e autônomas. A partir de então, toda a cultura humana devia ser guiada e esclarecida por visões científicas e por esse mesmo caminho reformada e transformada em uma nova cultura.

Porém, essa nova fé tornou-se falsa e pobre. Ao invés de uma filosofia unificada e viva, assistia-se à produção crescente de obras filosóficas sem consistência interna. Foram suprimidos os embates sérios entre teorias divergentes “[...] que revelavam a solidariedade interna, a comunhão dos fundamentos e a fé inquebrantável em uma filosofia verdadeira.” (Husserl, 2001, p. 22-23).

Não existiam resultados científicos ou filosóficos objetivamente válidos, purificados pela crítica recíproca advinda do espírito de colaboração e da consciência de responsabilidade. Para Husserl “[...] o que falta a elas é um “lugar” espiritual comum em que possam tocar-se e fecundar-se mutuamente.” (Husserl, 2001, p. 23).

Este estado deprimente em que se encontra a filosofia é, segundo Husserl, o momento oportuno para fazer reviver o radicalismo filosófico de Descartes. E mais, a situação funesta em que se encontra a filosofia devia-se à perda da vitalidade primitiva, nascida e emanada da revolução cartesiana. Tal vigor e frescor necessitariam ser redespertados, pois o sentido fundamental de toda filosofia verdadeira são as evidências últimas tiradas do próprio sujeito, fazendo da filosofia uma ciência autônoma e livre de todo preconceito.

Encontrar nas evidências últimas a justificação absoluta é a essência de toda filosofia verdadeira. Este empreendimento só será possível em caso de que seja possível “[...] ressuscitar as Meditações cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar, já de início, o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro [...]” (Husserl, 2001, p. 23-24), fazendo reviver de forma fecunda seus eternos valores. Esta tarefa conduziu à Fenomenologia Transcendental.

As Meditações de Husserl

O ideal de Husserl, como já dissemos, consistia em estabelecer a filosofia numa base racional sólida. Assim, a fenomenologia husserliana tem a pretensão de ser essencialmente a “[...] filosofia fundamentada no dinamismo intencional de uma consciência sempre aberta [...]” (GILES, 1975, p. 132) e que antecederá toda e qualquer sistematização. Portanto, os conceitos e termos permanecem sempre na possibilidade de diferenciação em relação “[...] ao progresso da análise da consciência e do conhecimento de novos níveis fenomenológicos, no interior daquilo que já foi primitivamente reconhecido numa unidade [...]” (GILES, 1975, p. 132), possibilitando interpretações mais exatas e evidentes sem, contudo, negar ou sujeitar as evidências anteriores.

A preocupação que caracteriza a fenomenologia é a descrição pura da realidade, sendo o fenômeno simplesmente aquilo que se dá ao olhar intelectual, à observação pura, “[...] e a fenomenologia se apresenta como um estudo puramente descritivo dos fatos vivenciais do pensamento e do conhecimento oriundo dessa observação.” (GILES, 1975, p. 132). Faz-se, dessa forma, necessário partir daquilo que é anterior a todos os pontos de vistas para fundamentar com rigorosidade a filosofia. Ou seja, “[...] partir do conjunto de realidade que se apresenta à intuição de todo pensamento construtivo de teorias.” (GILES, 1975, p. 133). Partir daquilo que só pode ser alcançado pelo filósofo que não se deixe influenciar por conceitos pré-estabelecidos, desviando-se, assim, do objeto em si. A fenomenologia se constituirá como uma ciência que contata de imediato o ser absoluto das coisas, interrogando-as no seu próprio modo de oferecer-se ao pensador.

Para que a ciência seja de fato rigorosa, ela deve fundamentar-se na própria idéia de ciência. E é esta orientação que segue a fundamentação de Husserl. É a “[...] intenção do sábio, ou seja, a intencionalidade da consciência que é preciso analisar. O fundamento não pode encontrar-se a não ser na consciência intencional.” (GILES, 1975, p. 136). É para a realidade da consciência, perguntando pelo sentido daquilo que há no espírito, que se encaminha o fenomenólogo: não para os fatos, mas para as essências ideais. “As essências ideais são para o fenomenólogo fenômenos, isto é, aquilo que se manifesta imediatamente na consciência, alcançado por uma intuição antes de toda reflexão ou juízo.” (GILES, 1975, p. 137).

A intencionalidade caracteriza então um novo modo de relação entre sujeito e objeto, entre o pensar e o ser, através de uma ligação inseparável, tornando possível a compreensão da consciência e do mundo. Mundo que aparece como fenômeno, ou seja, cuja essência não é a sua existência e sim o seu ‘ser-visado’, o sentido do “[...] mundo reside no fato de ele ser um *cogitatum* visado pelo *cogito*.” (GILES, 1975, p. 137). A vida da consciência é doar sentido, tornando-se fonte de significado para o mundo. Neste sentido, a fenomenologia transforma-se em uma Ontologia universal, cujo destino é englobar, de forma científica, a universalidade dos seres, alcançando o ideal de filosofia universal, como sistema de disciplinas fenomenológicas baseadas não no axioma do ‘ego cogito’, mas em uma auto-reflexão universal da região da consciência.

Em Husserl, o conhecimento das essências não é o fim de todo conhecimento, mas a introdução para se conhecer o mundo material. Entrementes, é pela redução eidética, rigorosamente exata, que torna-se possível a passagem do “[...] contingente do objeto a seu conteúdo inteligível [...] a própria fenomenologia é, neste ponto do pensamento husserliano, definida como ciência eidética da região da consciência.” (GILES, 1975, p. 154).

Todavia, aquilo que é reduzido pela consciência intencional não é perdido, mas transformado em fenômeno e revelado com os sinais do eu: “[...] fundamento radical ou absoluto, fonte de todo significado, potência constituinte, laço de intencionalidade com o objeto.” (GILES, 1975, p. 173). O desafio e intento último da consciência transcendental é exceder os limites da individualidade para chegar a uma constituição intersubjetiva do objeto para uma diversidade de sujeitos. Aqui Husserl institui o sujeito como mônada. No seu foro íntimo o sujeito pode dar conta do universo. Nele se estabelece pela evidência toda relação com outras coisas que têm nele sua origem. A coexistência com outras coisas e outros sujeitos reduz-se a uma relação de inteligência e não de trocas e de partilha: o outro ego não é mais que uma projeção análoga.

A analítica de Heidegger

A filosofia heideggeriana, tal como a husserliana, nasceu em meio a uma geração abalada em seus valores tradicionais e estraçalhada pelo horror da I Guerra Mundial. Por isso, o seu pensamento tem a intenção de recolocar as questões fundamentais da filosofia. E a questão do ‘ser’ é a questão fundamental, pois é o tema que coincide, para Heidegger, com o destino do próprio Ocidente, “[...] pois tal como Heidegger o considera, a História do Ser é a história autêntica do Ocidente.” (GILES, 1975, p. 187).

A palavra ‘ser’, ainda que a tratemos como se fosse substantivo, é fundamentalmente verbo. Heidegger despertou a verbalidade do verbo ser como acontecimento. O acontecer dessa verbalidade possibilita a passagem do ‘ser’ à verdade, realizada na existência concreta onde se dá o acontecimento mesmo da revelação do ‘ser’. A humanidade de cada um é o acontecer do ‘ser’ como verdade. “La esencia del hombre consiste en esta obra de verdad; el hombre no es pues un sustantivo, sino inicialmente verbo: es, en la economía del ser, el revelarse del ser, no es Dasein, sino Dasein.” (LÉVINAS, 1932, 36).

A questão do ‘ser’ proposta por Heidegger conduz ao homem, pois o homem é o ente que compreende o ‘ser’. Contudo, compreender o ‘ser’ já é ser. Esta compreensão não é um acréscimo ou uma faculdade humana, mas seu modo próprio de existir. Heidegger coloca em relevo a especificidade do homem, cujos atos, faculdades e propriedades são modos de ser. “Es el abandono de la noción tradicional de la conciencia como punto de partida, con la decisión de buscar, en el acontecimiento fundamental del ser –de la existencia del Dasein- la base de la conciencia misma.” (LÉVINAS, 1932, p. 36).

Mas, somente por meio de uma análise fenomenológica do ‘ser’ do ‘Dasein’ (ser-ai), que designa cada ente humano em cada caso, é que a questão se fará compreensível, uma vez que a ele foi confiada a guarda do ‘ser’. Heidegger foi conduzido à reflexão sobre a questão fundamental, isto é, a do ‘ser’, por meio de uma atitude fenomenológica. Haja vista que a fenomenologia se caracteriza fundamentalmente pela arte de desvelar aquilo que está velado e escondido no comportamento cotidiano.

Entrementes, Heidegger desvinculará a fenomenologia do transcendentalismo das idéias, para partir do mundo da vida, conferindo um giro à fenomenologia husserliana. “Heidegger não adotará a fenomenologia como movimento, como filosofia

existente, real e, sim, como possibilidade metodológica. Ela não caracteriza o 'quê' dos objetos da pesquisa e, sim, o 'como' daquela pesquisa [...]" (GILES, 1975, p. 202), tendo como fundamento a maneira pela qual entramos em contato com as coisas mesmas.

Entretanto, é necessário recordar que para Husserl o fenômeno não se opunha ao ser, pois ele era uma mostração, uma auto-revelação. E, se o que Husserl procurava era um fundamento absoluto e radical para o conhecimento, "[...] e se ele conseguiu levar essa procura num sentido transcendental, é evidente que essa Filosofia exige fundamentalmente uma teoria geral do Ser, isto é, uma Ontologia [...]" (GILES, 1975, p. 203)., pois a análise fenomenológica se propõe a descrição das essências. A Fenomenologia, ao buscar a fundamentação do conhecimento que elucida o ser dos fenômenos, termina sendo também uma Ontologia. Assim, o novo método se apresenta originalmente como uma Ontologia Fenomenológica.

Como para Husserl, também para Heidegger (1998), não se trata de perguntar o que é, nem de que realidade posso ter certeza, nem que é a realidade fundamental, e primeira. A questão para ambos será: qual o significado do ser? O que entendemos por ser?

Heidegger deseja levar à clareza a compreensão do significado do ser, com uma autenticidade fenomenológica rigorosa. Tal necessidade de clareza ele mesmo relata ao dizer que: "[...] ser é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição." (HEIDEGGER, 1989, p. 27), mas não de compreensão.

Todavia, o fato mesmo de que é possível mover-se numa certa compreensão do ser e do seu significado, ainda que obscuro, avaliza a questão mesma proposta pela Ontologia: "[...] fazer com que o Ser apareça, torná-lo tema de pesquisa metódica, tal é a tarefa que Heidegger se propõe." (GILES, 1975, p. 207). E tal tarefa de fazer surgir aos poucos os modos e a estrutura do ser, deve ser auxiliada pela análise fenomenológica, pois já está disponível uma noção vaga da palavra 'é'. Pois, na linguagem já há uma compreensão vaga e mediana do 'ser'. A Ontologia, por sua vez, é a região da compreensão do significado e sentido daquilo que simplesmente repousa na linguagem como 'ser', isto é, aquilo que 'é'.

Quando Heidegger (1998) diz que a questão que interroga pelo sentido do ser caiu no esquecimento, revela que a filosofia havia se convertido em um discurso da resposta, uma vez que foi esquecido o discurso da pergunta. A própria metafísica se converteu em uma filosofia da resposta e, por isso, em escolástica. E a resposta, na história da filosofia ocidental, se transformou em um dogma: se todos empregam, é porque já sabem, por isso não é necessário interrogar. Diz ele: "[...] no solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta." (HEIDEGGER, 1988, p. 27). E a pergunta pelo sentido do ser deve ser feita para um ente que tem o modo de ser do perguntar e do responder pelo 'ser'.

Este ente privilegiado, que tem o modo de ser do 'ser-ai', é cada ente humano em cada caso, quando faz a pergunta que interroga pelo sentido do 'ser'. Perguntar pelo sentido é incorporar e fazer seu aquilo sobre o que foi perguntado. Para Heidegger o que interessava era a ontologia da compreensão. E o objeto de investigação era o ser do 'ser-ai', analisando sua estrutura ontológica. Ontologia fundamental é então o exercício de analisar a estrutura do 'ser-ai'. Para Heidegger, a estrutura é mesma para todos os entes que possuem o modo de ser do 'ser-ai'. O método usado por Heidegger será então uma analítica existencial da estrutura dos modos de ser do 'ser-ai' e a Ontologia fundamental se refere à quadratura de uma totalidade no interior da qual estão englobadas todas as suas estruturas fundamentais.

Ontologia é precisamente a compreensão do verbo ser. E a compreensão ficou na metafísica clássica como algo implícito no processo de apreensão dos entes. A ontologia se diferenciaria das outras disciplinas que buscam aquilo que 'é', os entes, suas relações e natureza. Tais disciplinas não se dão conta que, ao tratar dos entes, realidades ónticas, já compreendem inevitavelmente o sentido da palavra 'ser'. Pois em toda percepção de um ente já há uma pré-compreensão do 'ser'. A novidade da filosofia heideggeriana está no fato de que tematiza algo que não havia sido anteriormente convertido em tema. "Tematización que exige genio y ofrece un nuevo lenguaje." (LÉVINAS, 1982, p. 37). O que ficou implícito e não tematizável e deve ser esclarecido é a pré-compreensão do 'ser' que permite disponibilizar na linguagem a percepção dos entes.

A desocultação do 'ser', através da análise fenomenológica, deve partir do 'ser-aí', assim como Husserl, que pela consciência intencional, tentava explicar o mundo. Mas, há uma reviravolta na relação entre o 'ser-aí' e o 'ser'. "Em vez de o Ser-aí revelar o Ser, é o Ser que se abre e se revela ele próprio. E o Ser-aí, abertura do aberto, representa doravante a abertura do Ser para o Homem [...]" (GILES, 1975, p. 248), sempre como acontecimento. É o 'ser', espécie de potência sombria e oculta, que manifesta-se, que projeta a si mesmo, que faz-se condescendente dando-se ao ente humano de cada caso "[...] como uma espécie de graça, de sair de si mesmo, de "ex-primir-se", de tornar-se significado." (GILES, 1975, p. 248). Já não há mais necessidade de busca e, conseqüentemente, do labor fenomenológico, pois o 'ser' vem ao homem, fazendo surgir o 'aí' na sua abertura.

Porém, diferentemente de Husserl, que se ocupava dos significados no marco da intencionalidade da consciência, Heidegger se ocupa dos significados no marco da linguagem. Reduzindo o sentido cotidiano das palavras pela manipulação etimológica, Heidegger faz as palavras romperem sua quadratura semântica para revelar seus significados implícitos, tomando novamente a linguagem como fonte de significação.

É a linguagem que, doravante, possui o homem, e não é mais a linguagem como faculdade ou instrumento. "Mesmo antes do homem falar ou pensar, o Ser fala ao homem e torna possível a linguagem, a lógica e o pensamento." (GILES, 1975, p. 249). Por conseguinte, não há mais consciência intencional que constitui o mundo e o 'ser' não é construído pelo homem em seu pensamento. É o pensamento do 'ser' que se manifesta ao homem e não o homem que pensa o 'ser'.

Apropriação crítica

Para Lévinas a filosofia Ocidental Moderna está fundamentalmente caracterizada pela noção de sujeito e por aquilo que implica tal noção: "[...] a centralidade do problema do conhecimento, a problemática sujeito-objeto e a problemática constituição do sujeito e do mundo." (COSTA, 2000, p. 52). Radicalizando a noção de sujeito, é possível dizer que todos os outros seres, que não sejam o sujeito mesmo, têm nele a sua condição de ser.

O sujeito é a substancialidade autônoma constituída como princípio que, por sua vez, constitui, a partir de si mesmo, todas as esferas subjetivas e objetivas que lhes são exteriores.

Heidegger pretende superar a filosofia do sujeito fazendo do ser humano o autor e destinatário da pergunta que interroga pelo sentido do 'ser'. O ser humano ocupa o lugar de ente privilegiado dessa investigação. Um ente capaz de perguntar a si mesmo e aos outros entes pelo sentido do 'ser'. Como ente, o ser humano 'é', isto é, é 'ser'. Este 'ser' que todo ente 'é' confere existência a todos os entes, de tal modo que aquilo que existe ou 'é' "[...] cobre todos os objetos, todas as pessoas em certo

sentido e até Deus.” (LÉVINAS, 1997, p. 72-73). O ente existe por força do ‘ser’ que ele ‘é’, no entanto, o ‘ser’ não existe, pois se existisse já não seria mais ‘ser’, mas ente. O ‘ser’ é o inevitável acontecer de todos os entes.

Tal distinção é mantida com clareza na Ontologia de Heidegger: “[...] o ser do ente é o “objeto” da Ontologia. Ao passo que os entes representam o domínio de investigações de ciência ônticas.” (LÉVINAS, 1997, p. 73). E é porque o ente privilegiado compreende o ‘ser’ que a Ontologia tem interesse por ele. Assim, a análise da estrutura dos modos de ser do ente privilegiado revela onde se dá a compreensão do ‘ser’ e o horizonte no interior do qual ressoa a pergunta que interroga pelo sentido. O que caracteriza fundamental e faticamente a existência do ente privilegiado é a compreensão do ‘ser’. A essência do ser humano, ente privilegiado, é a compreensão do ‘ser’; e compreender o ‘ser’ é existir. Logo, a essência humana está na sua existência como compreensão do ‘ser’.

A leitura levinasiana da ontologia deixa claro o seguinte: à Ontologia não lhe interessa o homem em si mesmo, mas em sua relação ontológica com o ‘ser’ em geral e ôntica com os demais entes. Esta dupla relação permite submeter cada ente pela compreensão previa de seu ‘ser’ e de sua existência: “[...] esta impessoalidade do ser que precede o ente na inteligibilidade permite reduzir, representar, objetivar e possuir o ente em “meu mundo” pelo domínio de seu ser.” (COSTA, 2000, p. 142).

Não há um interesse da Ontologia pelo ente na sua concretude. Ela se ocupa “não de um ente, mesmo absoluto, com o qual a tradição filosófica confundia o ser, mas do ser enquanto verbo, do ser-*Sein*, e não do ser-*Seiendes*.” (LÉVINAS, 1997, p. 116). A verdade ôntica que é capaz de dirigir-se ao outro é subordinada à verdade ontológica posta no seio da mesmidade intrínseca do mundo da vida, “[...] desse si-mesmo que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser.” (LÉVINAS, 1997, p. 111).

Em lugar de sujeito a Ontologia constituiu um ente privilegiado como medida compreensiva da manifestação do ‘ser’ em geral e da percepção de cada ente em seu ‘ser’. Não há uma relação ontológica entre entes, mas entre o ente privilegiado compreensor do ‘ser’ e o ‘ser’ de cada outro ente, sempre compreendido e amarrado na interioridade de significações do mundo da vida do ente privilegiado.

Para Lévinas, tudo que em outros termos poderia ser chamado de relações é reduzido à existência e “[...] à temporalização o que se poderia denominar supratemporal.” (COSTA, 2000, p. 55). Tal redução é denominada criticamente por Lévinas de ontologismo. Crítica que já estabelece o marco de uma tentativa de sair desse si-mesmo subjugador, por meio de uma nova maneira de aproximação do ‘ser’, que não é ontológico, mas ético. Pois, caracteriza-se como violência o modo como se dá o conhecimento do ente: tirando-lhe o ‘ser’ e atribuindo-lhe significado. Pela Ética é possível aceder ao Outro (outros entes humanos) sem a necessidade de representá-los. A Ética é capaz de criticar e pôr em questão o ‘ser-ai’ heideggeriano que se move em seu mundo de representações com sentido e significado. “A ética [...] além de ser exterior é “primeira”, é anterior e mais original, isto porque a ética é relação entre entes humanos concretos e não relação entre um ente e o ser do Outro ente”. (COSTA, 2000, p. 144).

A ética apresenta-se como Filosofia primeira anterior a toda Filosofia possível, inclusive, à Ontologia. É a ética que instaura a razão e estabelece a anterioridade da justiça em relação à liberdade de um ente absorto em compreensões ontológicas previas e percepções ônticas estreitadas.

Na escola da fenomenologia

Não obstante a distância em relação a Husserl e Heidegger, em última análise, a tarefa que Lévinas se propõe é fazer Fenomenologia. Lévinas recupera a possibilidade mais elevada da Fenomenologia que, segundo Costa (2000a), é a de poder aceder a dimensões de sentido sempre novas. Sua Fenomenologia não é a da descrição das coisas que aparecem, se mostram, mas da própria condição de possibilidade do aparecer do fenômeno: sua fenomenalidade, isto é, o horizonte que confere sentido àquilo que se mostra. Trata-se da procura de um alguém da intencionalidade que objetiva, através do transvazamento do pensamento objetivante, por uma experiência esquecida que termina sendo a própria vida do pensamento.

Dessa maneira, a instrumentação fenomenológica na filosofia levinasiana remonta ao que é anterior, a partir do qual o sentido é possível. O sentido é o próprio infinito que vai além daquilo que se mostra: dinamismo capaz de sustentar o aparecer daquilo que se apresenta e a própria possibilidade de significação. Para Costa (2000a), remeter o fenômeno ao horizonte de seu aparecer ou à sua fenomenalidade é abrir possibilidades de aceder a novas dimensões de sentido.

A subjetividade, a intersubjetividade e a ética são os temas com os quais a tarefa fenomenológica se propõe ocupar. Pela fenomenologia tornar-se possível aceder àquele tipo de subjetividade que, segundo Costa (2000a), é capaz de se encarregar eticamente do outro no 'cara-a-cara'.

Por conseguinte, é em direção ao Outro, que se manifesta como rosto, como de outro modo que ser e de outro modo que ego, que é necessário voltar-se, haja visto que é nele que se realiza o chamado primordial da Fenomenologia de voltar "às coisas elas mesmas" (HEIDEGGER, 1989, p. 59).

Rosto que é exterioridade radical e, por isso, excesso irreduzível em cada um, no pensamento de cada um. Somente através do radical e absolutamente Outro, cujo rosto é anterior, e, assim, comanda todo discurso, poderá surgir o único discurso da filosofia eminentemente ético e primeiro na ordem de precedência.

Referencias

- COSTA, M. Lévinas: uma introdução. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____ La razón ética pre-originaria y la constitución de la subjetividad en Emmanuel Lévinas. Lévinas filósofo del origen de la subjetividad. Una reconstrucción temática. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. México, DF, 2000a.
- DARTIGUES, A. O que é a fenomenologia? 8ª Ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. São Paulo, Centauro, 2003.
- GILES, T. R. História do Existencialismo e da Fenomenologia. vol. 1. São Paulo: Edusp, 1975.
- HEIDEGGER, M. Ser e Tempo. t. I, Vozes: Petrópolis, 1989.
- HUSSERL, E. Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo, Madras, 2001.
- _____ La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona, Crítica, 1991.
- LÉVINAS, E. Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Coleção Pensamento e Filosofia. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____ Ética e infinito. Presentación, traducción y notas de Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Visor Distribuciones, 1991.