

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CAMILA PACHECO GOMES**

**A ALTERIDADE EM “CARNE E OSSO”:  
UMA PERSPECTIVA LEVINASIANA DE  
*VIDAS SECAS***

TOLEDO  
2020

CAMILA PACHECO GOMES

**A ALTERIDADE EM “CARNE E OSSO”:  
UMA PERSPECTIVA LEVINASIANA DE  
*VIDAS SECAS***

Dissertação apresentada por ocasião do Exame de Defesa junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração:  
Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO  
2020

CAMILA PACHECO GOMES

**A ALTERIDADE EM “CARNE E OSSO”:  
UMA PERSPECTIVA LEVINASIANA DE  
VIDAS SECAS**

Dissertação apresentada por ocasião do Exame de Defesa junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Este exemplar corresponde à redação parcial do projeto de dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em \_\_/\_\_/\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva  
Orientador  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto  
Membro  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Lourdes Kaminski Alves  
Membro  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

---

Prof. Dr. Marcelo Fabri  
Membro  
Universidade Federal de Santa Maria

## **DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO**

Eu, CAMILA PACHECO GOMES, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação/tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo PR, 12 de fevereiro de 2020

---

Assinatura

*Trabalho dedicado ao meu esposo,  
Thaffarel, por caminhar ao meu lado e  
ao meu querido cão Bento.*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão é o sentimento que tenho nesse momento envolvido por um misto de emoções. Ao lembrar a minha caminhada percebo o quão feliz fui. Apesar de todo o esforço e dedicação, me mantive focada no meu propósito, o de ser Mestre.

Assim, estendo essa gratidão ao meu querido amigo e professor orientador Doutor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que me apresentou à fenomenologia e seus estudiosos, confiando em minha capacidade de estudar e desenvolver esta pesquisa dentro da filosofia contemporânea, mesmo que minha formação fosse em outra área do conhecimento. Sou grata pela imensa paciência, prontidão e disponibilidade para me ajudar a realizar esse propósito, além, é claro, das tardes de café, dos almoços e das longas conversas em partilha com demais colegas. Tudo isso somou para o desenrolar desta pesquisa.

Agradeço à Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, que esteve de portas abertas me integrando como aluna especial em um primeiro momento e, posteriormente, na condição de aluna regular. Nesse sentido, estendo a todos do Programa de Pós-Graduação em Mestrado de Filosofia minha gratidão, pois não mediram esforços na contribuição com minha pesquisa e meu aprendizado. Aqui, em especial, agradeço a Marcilene Cruz, sempre atenciosa e cuidadosa nos repasses de informações, ao Prof. Dr. Tarcílio Ciotta, que me marcou com sua sensibilidade e acolhimento em sala de aula, ao Prof. Dr. César Augusto Battisti, que com sua aula me proporcionou um olhar diferente a respeito de Descartes, ao Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias com as aulas de Metodologia, e, *in memoriam*, ao Prof. Dr. Stefan Vasilev Krastanov, um exemplo de perseverança e luta.

Aos professores convidados para a banca de defesa, agradeço profundamente pelas orientações e sugestões, que fizeram a diferença e abrilhantaram com suas leituras a pesquisa. Em especial, à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lourdes Kaminski Alves e ao Prof. Dr. Marcelo Fabri pela simplicidade de ensinar e de se colocar ao lado do aluno. Um lindo exemplo de alteridade.

Diante dessa linda trajetória, agradeço aos amigos que me fortaleceram na caminhada, me apoiando, ensinando, compartilhando os dias difíceis e alegres.

Agradeço também a minha família, que compreendeu os muitos momentos ausentes, principalmente nos sábados e domingos, e ao meu amado esposo Thaffarel, que não se opôs aos meus sonhos, me apoiou e me encorajou a realizá-los não medindo esforços caminhando ao meu lado nessa trajetória.

Agradeço a Deus por me iluminar e me dar sabedoria para conduzir esta vida. Como bem descreve Guimarães Rosa em sua obra *Grande Sertão: Veredas* (1958, p. 334), “o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”.

“O sujeito é de carne e osso, homem que tem fome e que come, entranhas de uma pele e, portanto, susceptível de dar o pão da sua boca ou de dar a sua pele” (LEVINAS, 1978, p. 124).

## RESUMO

GOMES, Camila Pacheco. A alteridade em “carne e osso”: uma perspectiva levinasiana de *Vidas Secas*. 2020. p. 123. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

A dissertação tematiza uma das categorias chave do pensamento de Emmanuel Levinas (1906-1995), a saber, o fenômeno da alteridade, tendo como pano de fundo o romance *Vidas Secas* (1938) de Graciliano Ramos (1892-1953). Para tanto, em um primeiro momento, o trabalho busca reconstituir, à luz da obra levinasiana *Totalidade e Infinito* (1961), a crítica ao racionalismo cartesiano e, de passagem, ao idealismo fenomenológico husserliano por meio de uma retomada e aprofundamento das noções de subjetividade e intersubjetividade. Esse momento se articula via dois importantes registros da tradição filosófica no Ocidente: um deles instituído pelo princípio cartesiano do *cogito* como fundamento último do qual a presença de outrem é desprovida de qualquer brio ontológico mais decisivo; o segundo registro é a teoria husserliana que, embora reconheça o fenômeno de outrem, não abdica do mesmo idealismo de princípio. O segundo momento da pesquisa aborda mais diretamente o sentido e alcance da categoria de alteridade no interior da reflexão de Levinas como lugar, por excelência, da transcendência. Trata-se, portanto, de compreender a crítica do filósofo à categoria de totalidade a fim de pensar o Outro enquanto Outrem mediante o horizonte ético-fenomenológico da carnalidade. Esse aspecto será, então, melhor ilustrado no terceiro momento do texto a partir de uma convergência com a literatura, em especial, *Vidas Secas*. O interesse maior nessa aproximação se deve ao fato de que, em meio ao cenário árido, as personagens gracilianas se revelam, “em carne e osso”, ou seja, em sua condição humana, demasiadamente humana, conferindo um estatuto singular da alteridade radical. Por fim, o trabalho advoga a tese de que a obra de Graciliano, tão bem retratada na série *Os Retirantes* (1944) por Portinari (1903-1962), problematiza o ideal do solipsismo filosófico posto por Husserl e radicalizado, até às últimas consequências, por Levinas.

**Palavras-chave:** Levinas; Alteridade; Graciliano Ramos; Carnalidade; *Vidas Secas*.

## ABSTRACT

GOMES, Camila Pacheco. Alterity in 'flesh and blood': a Levinasian perspective of *Vidas Secas*. 2020. 123.p. Dissertation (Master in Philosophy) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

This dissertation thematizes one of the main categories of Emmanuel Levinas' (1906-1995) thought, namely, the phenomenon of alterity, having as a background the novel *Vidas Secas* (1938) by Graciliano Ramos (1892-1953). For this, inspired in the levinasian work *Totality and Infinity* (1961), the paper pursues to reconstitute the critique to the Cartesian rationalism and, in passing, to the husserlian phenomenological idealism through a resumption and deepening of the notions of subjectivity and intersubjectivity. This moment is articulated through two important records of the philosophical tradition in the West: one of them instituted by the Cartesian principle of the *cogito* as the ultimate foundation of which the presence of another is devoid of any more decisive ontological brio; and the second record is the husserlian theory which, while recognizing the phenomenon of Other, does not abdicate the same principle idealism. The second moment of the research deals more directly with the meaning and scope of the category of alterity within Levinas' reflection as the place, par excellence, of transcendence. It is therefore a matter of understanding the philosopher's critique to the category of totality in order to think *Outro* as *Outrem* through the ethico-phenomenological horizon of carnality. This aspect will be better illustrated in the third moment of the text from a convergence with the literature, especially *Vidas Secas*. The greater interest in this approach is due to the fact that, in the midst of the arid scenario, the gracilian characters reveal themselves "in flesh and blood", that is, in their too human condition, which confers a singular status of radical alterity. Finally, the work advocates the thesis that the work of Graciliano, so well portrayed in the series titled *Os Retirantes* (1944) by Portinari (1903-1962), problematizes the ideal of philosophical solipsism proposed by Husserl and radicalized, to the last consequences, by Levinas.

**Keywords:** Levinas; Alterity, Graciliano Ramos, Carnality; *Vidas Secas*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. NO CAMINHO DA FENOMENOLOGIA .....</b>	<b>18</b>
1.1. Breve panorama.....	18
1.2. A fenomenologia como busca da luminosidade .....	21
1.3. O paradoxo do solipsismo .....	28
1.4. Literatura como possibilidade da palavra.....	51
<b>2. A ALTERIDADE “EM CARNE E OSSO” .....</b>	<b>63</b>
2.1. Breve panorama.....	63
2.2. Rosto e significação .....	65
2.3. Encontrar um rosto é encontrar uma fome, da matéria, da vida corporal .....	69
2.4. O poder dessacralizante da palavra: Graciliano.....	74
<b>3. ALGUNS ROSTOS DE VIDAS SECAS .....</b>	<b>82</b>
3.1. Breve panorama.....	82
3.2 O rosto da humana fragilidade: Baleia.....	85
3.3. O rosto na pintura: Portinari .....	96
3.4. Um rosto para a literatura: Graciliano .....	102
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>115</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>119</b>



## INTRODUÇÃO

Debruçando-se sobre a obra *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas, esta dissertação pretende abordar a temática da alteridade, tendo como pano de fundo o clássico romance *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos. Começamos por Levinas, pensador lituano que teve em sua trajetória acadêmica forte influência da filosofia francesa e que realiza um distanciamento da ontologia clássica e, em certo sentido, também contemporânea (vide Husserl e Heidegger) a fim de fazer emergir um novo pensar sobre a figura do humano. Sua proposta consiste em ter uma filosofia que não mais se debruce sobre uma ontologia como “filosofia primeira”.

A temática da alteridade é significativa para os dias de hoje, pois a ideia de Levinas é a de rever a lógica da tolerância com o desigual, uma vez que o diferente provoca no outro um certo tipo de estranheza. A fim de abordar a ideia da alteridade, a ilustraremos com a figura do migrante enquanto estrangeiro, interpretado através de uma leitura do romance *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos. O referido romance, interpretado por vários estudiosos, nos possibilita vários olhares, um deles sendo o olhar da filosofia em um viés fenomenológico a ser compreendido diante do retrato de um cenário árido, de condições sociopolíticas negligenciadas, em que a vida das personagens gracilianas são descritas em ‘carne e osso’.

Nosso objetivo é promover pontos de encontros entre filosofia e literatura com o desafio de estabelecer uma compreensão filosófica diante das escritas literárias, ou seja, de promover olhares puramente fenomenológicos, de encontros fecundos de uma experimentação estética e reflexiva diante das limitações na forma de pensar e agir no mundo. Graciliano retrata em *Vidas Secas* personagens emudecidos, enclausurados em seus pensamentos, tendo como consequência a dificuldade na maneira de expressar suas emoções, sua forma de se comunicar com o mundo. Tais personagens vivenciam conflitos pela busca de semelhanças que os tornem iguais aos sujeitos da cidade.

O romance, além de retratar um processo de desumanização das personagens, também apresenta a “secura” manifestada nos rostos em carne e

osso das mesmas. Trata-se do retrato da seca, do solo castigado, expressado nos rostos: forma árida, sem vida, sem sonho. A miséria é uma das consequências que assombra as personagens impactadas pela influência social e pela exploração dos ricos. Aqui destacamos a figura de seu Tomás da bolandeira e proprietários da região. Essas imagens de *Vidas Secas*, do sertão, e não necessariamente da obra de Graciliano Ramos, são retratadas em telas pintadas por Candido Portinari que serão comentadas no terceiro capítulo desta dissertação. As obras retratam a vivência dos retirantes que travam lutas diárias para a sobrevivência, uma vez que estão fadados a buscar outros lugares sempre que a seca os assombra.

Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousados bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da catinga rala (RAMOS, 2018, p. 27).

Em outra passagem, Ramos comenta:

Pelo espírito atribulado do sertanejo passou a ideia de abandonar o filho naquele descampado. Pensou nos urubus, nas ossadas, coçou a barba ruiva e suja, irresoluto, examinou os arredores. Sinhá Vitória estirou o beijo indicando vagamente uma direção e afirmou com alguns sons guturais que estavam perto. Fabiano meteu a faca na bainha, guardou-a no cinturão, acocorou-se, pegou no pulso do menino, que se encolhia, os joelhos encostados ao estômago, frio como um defunto. Aí a cólera desapareceu e Fabiano teve pena. Impossível abandonar o anjinho aos bichos do mato (RAMOS, 2018, p. 29).

A leitura do referido romance sob a luz de uma teoria levinasiana nos permite pensar na questão do ser sozinho, de um infinito que provoca o leitor a sair de sua própria solidão através de um desejo que também é infinito. Segundo Gutierrez (2019), esse desejo não “tem nenhuma satisfação; é insaciável, por isso sempre estou atrás do outro, nunca consigo apropriar-me dele, que continuamente escapa a posse” (GUTIERREZ, 2019, p. 13). Assim, antes de

iniciarmos a discussão de Levinas sobre a questão do outro, é fundamental retomarmos as *Meditações* de Descartes, nas quais se origina a ideia primeira de um *cogito*. Dessa forma destacamos à frente que Husserl retoma as *Meditações Cartesianas* com outra perspectiva, apontando para um rompimento do solipsismo sob o olhar de uma fenomenologia transcendental.

Mas Husserl aborda o problema da certeza e o fundamento do saber de uma forma estranha a Descartes. Para ele, trata-se menos de assegurar a certeza das proposições do que de determinar o *sentido* que a certeza e a verdade podem ter de cada domínio do ser. Como no criticismo, convém ter em conta as condições e o sentido em que as pretensões do pensamento à verdade se encontram justificadas. Em vez de conceber a verdade segundo um modelo único e os seus diversos tipos como aproximações (LEVINAS, 1997, p. 12-13).

Levinas comenta sobre a obra de Husserl:

Aprofundamento do nosso conhecimento das coisas e do seu ser, a fenomenologia constitui para o homem uma *maneira de existir* pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. A fenomenologia serve de base a ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação (LEVINAS, 1997, p. 13).

Levinas faz uma crítica à tradição filosófica que apostou puramente na razão como condição suficiente para uma ética. Tal pensamento provocou questionamentos, pois partia de um princípio totalizante, preconceituoso e excludente de uma valorização absoluta da razão ontológica. Assim, Levinas propõe uma nova forma de pensar a razão, pois, segundo ele, a trajetória do humano anseia por uma emancipação, carrega consigo o sentido mais autêntico de um vivente, a subjetividade e, nesta, a alteridade.

Na época em que escreve Levinas, o cenário é de tragédias cotidianas e de guerras, justificando a urgência por discutir a temática da intersubjetividade e do drama da solidão do homem. Há uma necessidade de “uma ética da relação com o outro totalmente outro, desigual, assimétrico, que sai de todos os pré-

conceitos e julgamentos que um eu, fechado em si, o qual chama de mesmo, reduz o outro a um conceito ou a uma extensão do eu” (GUTIERREZ, 2019, p. 13).

Avançando com Gutierrez (2019),

O metafísico que está do outro lado e que não faz par, dupla, nem fecha nenhum sistema com o eu, estabelece uma relação de resistência de trauma, de contestação a todo conceito pré-formado antes da relação. Esse que se apresenta e se cruza no meu caminho, que me é escorregadio, não cabe em mim, é mais do que posso suportar e conter, pois é infinito (GUTIERREZ, 2019, p. 13).

Levinas travou um diálogo, com suas críticas, com os filósofos que foram contra a razão nas relações entre os homens, pois até a idade moderna o homem moldava seu ser por intermédio da objetividade, colocando em exposição a ordem e a felicidade. Levinas, uma vez guiado pelo princípio da alteridade, compreende que a “ontologia é superada pela ética e essa se torna filosofia primeira, capaz de inspirar e sustentar uma nova ordem humana e institucional” (LEVINAS, 1991, p. 11).

Com a crítica à metafísica e, conseqüentemente, o abandono de uma filosofia ocidental dos modelos rígidos, os critérios que definiam o ser, sua forma de agir e pensar, passam a ser guiados pela subjetividade racional levando ao imperialismo de uma razão centralizada no eu, surgindo questionamentos sobre a condução do destino do humano, princípios do bem e do mal. Levinas comenta: “o imperialismo do eu como vontade-poder e os reducionismos daí decorrentes produziram um desastre do humano que nenhuma consciência poderá jamais desconsiderar se for normal” (LEVINAS, 1991, p. 12).

Apesar de Levinas meditar em textos de Husserl e Heidegger, há uma divergência que separa os conteúdos da sua linha de pensamento, que opõe a essas ideias e direciona a sua atenção para relação com o outro. Esse nível de intersubjetividade tem a finalidade de garantir uma relação pura com a alteridade, uma vez que “a ontologia que reconduz o outro ao mesmo, promove liberdade que é a identificação do mesmo que não se deixa alienar pelo outro” (LEVINAS, 1980, p. 30).

Levinas se dedicou aos estudos sobre a questão do outro, sua compreensão a respeito de suas vivências, influências culturais e significações nas relações. Dessa forma, pensar em uma redução fenomenológica do ser até o fim transpõe a ideia de uma influência de cultura e até mesmo de mundo. Como descreve o filósofo: “O outro é sentido por si só. Tu és tu absolutamente. Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do eu ou da totalidade” (LEVINAS, 1991, p. 15).

A busca pela compreensão do entendimento das leituras de Levinas, nesta dissertação, consiste em apresentar uma crítica à ontologia, sua postulação filosófica e conseqüentemente apresentar a alteridade como questão ética. A crítica, de uma redução fenomenológica do ser e a busca por uma nova fundamentação para a filosofia, que já foi motivo de discussão de outros pensadores, permite que Levinas repense o problema da intersubjetividade para discutir outras possibilidades da ontologia como filosofia primeira, além de ir mais a fundo na busca pelo sentido do ser, e, com isso, transpor os limites de uma razão solipsista a fim de conferir estatuto a uma relação intersubjetiva.

Com a presença do romance *Vidas Secas* (1938), palco para encenarmos a temática da alteridade, pode-se realizar um breve diálogo com Levinas sem deixar de acompanhar o próprio ritmo do romance, quer dizer, o mundo da vida (*Lebenswelt*) do migrante nordestino como um mundo seco, de diálogos travados em seu universo, de forma primitiva que os constitui. O romance, que será apresentado no terceiro capítulo, apresenta as passagens das personagens gracilianas a fim de serem pensadas por meio dos conceitos da relação do mesmo com outro, o acolhimento, o desejo, à luz sempre da questão condutora que move esta pesquisa: o enigma da alteridade. É esse mundo, pano de fundo do romance, que sentimos emergir nessa emblemática passagem:

Não sentia a espingarda, o saco, as pedras miúdas que lhe entravam nas alpercatas, o cheiro de carniça que empestavam o caminho. As palavras de Sinhá Vitória encantavam-no. Iriam para diante, alcançariam uma terra desconhecida. Fabiano estava contente e acreditava nessa terra, porque não sabia como ela era nem onde era. Repetia docilmente as palavras de Sinhá Vitória, as palavras que Sinhá Vitória murmurava porque tinha confiança nele (RAMOS, 2018, p. 244).

## 1. NO CAMINHO DA FENOMENOLOGIA

### 1.1. Breve panorama

Sobre os arranjos e efeitos do cientificismo dominante já no século XIX e sobre a forte influência da teoria do conhecimento moderna inaugurada por Descartes, a quem lhe deu um novo impulso por meio de suas *Meditações Metafísicas*, surge a fenomenologia de Edmund Husserl. Husserl se inspira em Descartes no sentido de retomar o ideal de uma “reforma” radical da Filosofia sob um giro novo de análise pretensamente “transcendental”.

Levinas, por sua parte, reconfigura criticamente o idealismo fenomenológico transcendental husserliano, como abordaremos a partir do último tópico do primeiro capítulo, no qual discursaremos sobre a ideia do outro e sua representatividade no intuito de repensar o fenômeno da alteridade, posto, de maneira enfática, já na quinta das *Meditações Cartesianas* de Husserl.

A filosofia levinasiana é baseada nos fundamentos da paz, do amor, e da responsabilidade, oriunda da ideia de um Deus e de um desejo do outro, que remete ao rompimento de uma violência da ontologia. O outro, ao revelar-se como rosto, faz com que a ética se torne um discurso possível. Para Ribeiro (2005), “a metafísica é ética e é lugar da transcendência de Deus” (RIBEIRO, 2005, p. 131-132).

Nossa proposta é apresentar o outro como fenômeno, como rosto, que sai de si, percebe um outro desigual a ele. Nesse encontro, reconhece que o outro é diferente dele dando início, portanto, à relação com um desigual. Nesse momento, a ética inicia com “respeito e acolhida pelo outro, totalmente outro” (GUTIERREZ, 2019, p. 27).

Pois bem, iniciamos nossa caminhada com Husserl, que resguardava em seu projeto fenomenológico a ideia de poder refundar a filosofia, o que o levou a fazer uma crítica ao psicologismo e a consolidar sua nova “doutrina” ou “ciência”<sup>1</sup> como um profícuo método de investigação. A fenomenologia tornou-se um método de compreensão que tinha como objetivo explicar a intenção do que foi visto, a maneira como o sujeito dirige sua atenção ao fenômeno e a compreensão sobre o fato que se percebe.

Como toda a filosofia, a fenomenologia ensina a olhar o objeto, a perceber seu sentido sem perder sua verdade, nos possibilitando um método encarnado, múltiplo de filosofar. Segundo Husserl, a proposta da fenomenologia seria a de descrever a presença imediata das coisas, em especial sobre o ser, compreendendo o para além de suas meditações. Pode-se, então, afirmar que, com Husserl, a filosofia dá um passo à frente de Descartes, radicalizando o ideal do *cogito* via descrição da estrutura da consciência como fenômeno.

A fim de melhor compreender o estatuto husserliano e, portanto, fenomenológico da consciência, destaquemos algumas passagens do importante livro *Ideias para uma Fenomenologia Pura*. Segundo Husserl, o conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência. Na orientação teórica que chamamos “natural” o horizonte total de investigações possíveis é, pois, designado com uma só palavra: o mundo (HUSSERL, 2006, p. 33). Dessa forma, a ciência em sua originalidade, ciência do mundo, comunga de conceitos como “ser verdadeiro”, “ser efetivo”, “ser real” como todo real na unidade do mundo, “ser no mundo” (HUSSERL, 2006, p. 33). Ter um ser real, um eu originário sob uma intuição pura e simples, é poder compreendê-lo em sua existência e percebê-lo na sua experiência:

Temos experiências originárias das coisas físicas na percepção externa, não mais, porém, na recordação ou na expectativa antecipatória, temos a experiência originária de nós mesmos e de nossos estados de consciência na chamada de percepção interna ou de si, mas não dos outros e de seus vividos na “empatia” (HUSSERL, 2006, p. 34).

---

<sup>1</sup> Husserl concebe a filosofia (fenomenologia) a título de uma “doutrina” ou “ciência”; uma “ciência de rigor”, conforme seus termos. Veja, por exemplo, HUSSERL (1965).

Husserl continua:

Observemos o que é vivido pelos outros fundados na percepção de suas exteriorizações corporais. Essa observação por empatia é, por certo, um ato, intuente, porém não mais *originariamente* doador. O outro, em sua vida anímica, são trazidos à consciência como estando “eles mesmos ali” e junto com o corpo, mas diferentemente deste, não como originariamente dados (HUSSERL, 2006, p. 34).

No lugar de um cenário cartesiano, de uma dúvida universal, surge uma *epoché* universal, com uma roupagem nova, um propósito metodológico, uma descoberta de um novo domínio científico, submetido a determinadas restrições. Como poderíamos descrever essas restrições? Por meio da própria *epoché*. E o que seria a *epoché*? Husserl diz que se trata de

Colocar fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parêntese tudo que por ela é abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parêntese (HUSSERL, 2006, p. 81).

Husserl vai além ao explicar a proposta da *epoché*. Em termos fenomenológicos – descreve o filósofo – não se trata, como fizera Descartes, de negar a existência do “mundo”; nem, ainda, de duvidar de sua existência, mas de efetuar a *epoché* fenomenológica, que o impede de fazer qualquer julgamento sobre a existência espaço temporal (HUSSERL, 2006, p. 81). O filósofo nos chama atenção a respeito da *epoché* para que não nós confundamos com a questão exigida pelo positivismo (contra a qual ele mesmo pecou), que explica “o mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente sem nenhuma teoria tal como é efetivamente experimentado” (HUSSERL, 2006, p. 82).

O estudo das *Meditações Cartesianas* teve um papel fundamental na nova perspectiva em que se coloca a fenomenologia de Husserl, contribuindo para o

sentido que tem, sendo nomeada como um novo cartesianismo ou um cartesianismo do século XX. Sua meta era uma completa reforma da filosofia, que visou uma reconstrução radical, ou seja, a ideia mesma de uma filosofia enquanto *unidade universal da ciência*.

O filósofo inicia sua busca debruçando-se nos estudos das *Meditações Metafísicas* de Descartes, que influenciou diretamente a transformação de uma fenomenologia já em desenvolvimento para uma nova forma de filosofia Transcendental. Tal movimento levou a uma exigência de reconstrução representada por Descartes sob a ótica de uma filosofia voltada ao sujeito.

Sobre essa perspectiva é que iniciaremos o primeiro capítulo retomando o conteúdo das *Meditações Cartesianas*, apresentadas como um retrato fenomenológico, com a proposta de retomar a discussão do regresso do ego filosofante. Será na *Quinta Meditação* de Husserl que, portanto, nos dedicaremos a interpretar a temática do ego, entendendo ser primordial apresentar inicialmente o preâmbulo desse debate tal qual se insere no contexto das *Meditações Metafísicas* de Descartes, para então nos dirigirmos mais diretamente à essência de nossa proposta de investigação aqui em curso.

## **1.2. A fenomenologia como busca da luminosidade**

Não há como adentrarmos nas *Meditações Cartesianas* de Husserl sem antes retomarmos alguns aspectos que envolvem as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Para tanto, retomaremos algumas clássicas passagens da obra cartesiana a respeito do ego da *cogitationes* puras, que é o único ente apoditicamente certo, não podendo ser colocada em dúvida a sua validade. Descartes define esse ego em termos substanciais, isto é, como alma, como uma natureza dotada de uma interioridade pura distinta, portanto, da exterioridade objetiva como é a matéria e o corpo. Ora, como se opera tal dualismo psicofísico?

É, pois, na Segunda Meditação, que Descartes postula o princípio intuitivo do *cogito* (penso, logo sou) como primeira certeza seguindo a ordem das razões,

mostrando o exemplo da cera frente ao fogo, a fim de esclarecer que é mais fácil conhecer a si mesmo, como substância pensante, do que os entes dados nos quais supomos aos nossos sentidos (DESCARTES, 2000).

O que permanece da cera é algo extenso, flexível e mutável. O que se pode conhecer da cera a partir de então é que ela é flexível, tem extensão e se muda. Mas não posso imaginar todas as possibilidades de flexibilidade e mutação, visto que elas são infinitas e a imaginação não daria conta, isto é, é-me impossível imaginar em vista da sua infinidade de possibilidades. Dessa forma, a concepção que se tem da cera não se dá através da faculdade de imaginar. E a percepção da extensão não é o tato, a visão ou a imaginação, trata-se do espírito. Distinguindo a cera de suas formas exteriores, já mencionadas, não se pode conceber tal ideia da cera sem um espírito humano (DESCARTES, 2000).

A compreensão de Descartes nessa passagem é que devemos nos afastar de tudo que possa nos despertar dúvida na busca por encontrar a verdade. Assim, sua doutrina consiste em colocar todas as coisas sob a dúvida da existência de tudo, questionando, fundamentalmente, as coisas percebidas pelos sentidos. Desse modo, ao duvidar sobre todas as coisas, põe-se a si mesmo em dúvida. Afinal, porém, se pergunta: o que sou? Sou corpo, carne, osso, braço, mão, rosto? Tais conjecturas são inventadas pela imaginação? Ora, a imaginação leva ao erro, pois nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal. Não posso conhecer o que sou pela imaginação, portanto. O que sou, enfim? Eu sou uma *res cogitans*, isto é, coisa que pensa, afirma Descartes. O que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, concebe, afirma, nega, quer e não quer, que imagina e sente. Assim, não há por que duvidar disso, sendo que é evidente que sou “eu” que duvida, entende e deseja e imagina, ainda que o que eu imagino seja falso; o poder de imaginar não deixa de existir em mim e faz parte do pensamento (DESCARTES, 2000). O filósofo então observa: “E então ainda que ocorra que aquilo que vê não seja nada ou que não se tenha mesmo olhos para ver alguma coisa; não se pode ocorrer, quando vê ou pensa que vê, que esse “eu” não seja alguma coisa (substância)” (DESCARTES, 2000, p. 50).

Assim, portanto, a primeira certeza de Descartes é a existência do eu, do eu substância que pensa. Esse domínio substancial do *cogito* torna, portanto, algo mais fácil conhecer a si do que as coisas corpóreas. Ele é, agora, esse eu cognoscente desde onde todas as provas de sua existência são indubitáveis. O *cogito* assim, se apresentará como um simples pensamento, o fundamento próprio de todo conhecimento certo e indubitável (DESCARTES, 2000).

Nessa medida, retomemos o estado de questão de início: o que é o *cogito*? Podemos considerar o *cogito* como uma representação, como um ego que se constitui como pensamento? Podemos também pensar que, ao representar-se, o ego esteja pensando? Para Descartes, a representação está interligada ao pensamento. Ora, o filósofo toma por pensamento a própria consciência, pois o ego, ao ter a ideia, ao pensar, é consciente de algo que lhe é representado, no qual as ideias representam coisas.

Descartes denominou, como vimos, o *cogito* como uma coisa (*res*), e então, o que seria o ego? Uma coisa? O filósofo explica que não há dúvida de que eu sou, e que enquanto sou, sou enganado. Nessa condição, eu não posso fazer que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. O *cogito* é o ego, que é uma coisa que pensa (*res-cogitans*), uma coisa pensante (DESCARTES, 1992). Nessa perspectiva, para Descartes, o ego pensa, quer dizer, este nada mais se caracteriza senão como uma *res-cogitans*, puro pensamento, presente pelas diversas vias pelas quais o ego se expressa. O pensar nos torna conscientes, ao ponto de que estar consciente é dar-se conta que há um pensamento. Ora, o que seria, contudo, o pensamento? O pensamento pode ser definido como aquilo que acontece no ego e que é percebido por ele imediatamente através da realidade que se manifesta por meio do ato do pensar. O *cogito* é a constatação da própria coisa que pensa, a realidade formal da coisa pensada. Através de uma relação direta do ego consigo mesmo, relação esta que dispensa a mediação do pensamento, o *cogito* opera uma relação de si a si, não tendo a necessidade de se tornar uma realidade objetiva para ser algo acessível ao ego.

A questão do *cogito* transcende enquanto verdade na sua forma de pensar, sendo necessário que um ato de consciência seja representado para

que então esse sujeito que pensa, consciente, pois, de seu ato, possa saber que existe como sujeito pensante. Como escreve o filósofo:

EU SOU, EU EXISTO: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir (DESCARTES, 1992, p. 187).

Nessa contextualização sobre o ser que pensa, a dúvida metafísica ocasionou a ruptura de uma certeza subjetiva a uma verdade objetiva. Dessa forma, o sujeito, em plena consciência de si, tem também uma percepção da sua própria realidade, isto é, o fato de se conectar a uma certeza subjetiva (eu penso) com a verdade objetiva (sou eu que penso) provoca o rompimento da dúvida universal na medida em que deixo de pensar. Como comenta Landim (1992):

Como o eu se reconhece como o sujeito somente porque pensa, isto é, porque nenhuma das propriedades corporais e nenhuma das faculdades ligadas ao corpo intervêm na demonstração do enunciado EU SOU, segue que o sujeito é caracterizado pela propriedade PENSAMENTO. Portanto, o pensamento é a essência do sujeito (LANDIM, 1992, p. 38).

Na tentativa de explicar, em termos cartesianos, o que é o *cogito*, este se torna aquilo de que nos apropriamos, o eu, aquele que medita sobre a vida, diante de suas vivências com uma vida de consciência que me é própria. A representação acompanha o ego *cogito* e os objetos por ele representados, na qual há uma relação de proximidade entre ambos. Pois bem: aos olhos de Descartes, o ego não extingue a questão da dúvida, mas as que passaram pelo ato de duvidar permanecem distanciadas dele.

De início, Descartes apontou as experiências de um ser mundano, que possui um espaço temporal, que vivencia, que percebe, que, de algum modo, pensa, ajuíza e valora, e a tudo isso denominou *cogitatio*. Ocorre que, à medida que o filósofo atribui um estatuto de fundamento ao eu, ao *cogito*, ele, na sequência, o fundará, numa relação última, com a ideia de Deus. Deus é, enquanto infinito, o infinito positivo, o fundamento último do eu penso.

Uma vez fundado na ideia de Deus, o *cogito* passa, em última análise, a fornecer essa garantia de certeza, ou seja, não é permitido emergir um outro mundo senão aquele que tenho em mim próprio e que tenha já o meu sentido e validade. Se coloco tal enunciado como verdade absoluta e me abstenho de uma crença de um outro ser que pode consumir o mundo enquanto existente, enclausuro o meu olhar para esta própria vida enquanto consciência de mundo. Então, aproprio-me de mim enquanto ego puro como uma corrente pura das *cogitationes*. A proposição mais corolária de Descartes (1992), “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), nos convida a pensar sobre a compreensão da existência. Isso significa que, antes de mais nada, para existir é preciso pensar, já que a minha condição de ser pensante está unificada à minha existência, pois meu existir é resultante do meu pensar, ou seja, “eu sou, eu existo” ou “penso, logo existo”.

Cumpramos observar que tais afirmações resultam da relação do ego consigo mesmo, introduzida por Descartes sob a ideia de um *cogito*, identificando-o como a relação do ego que define a sua existência. O filósofo em questão iniciou a busca pela compreensão desse ego por meio de uma filosofia primeira, tratando da questão da dúvida do pensamento, da verdade das coisas e da própria existência. Nessa medida, ao regressarmos ao conteúdo das *Meditações*, Descartes institui um método especial para o conhecimento: o método da dúvida.

Antes, porém, de tratarmos sobre o método da dúvida, ressaltamos suas regras. Trata-se, em rigor, de quatro regras: a primeira é a evidência, ou seja, para aceitarmos alguma coisa como verdadeira não podemos ter qualquer dúvida. Obtemos a evidência por intermédio da intuição. A segunda regra é a da análise, na qual as questões devem ser observadas sobre o maior número de partes possíveis para que o entendimento seja o mais apurado. Após a análise temos a síntese, na qual é necessário investigar as coisas, sejam elas das mais simples até as mais complexas. A quarta regra é a enumeração, em que se faz necessário enumerar e revisar a evidências, de modo que se tenha a convicção de nada ter omitido (DESCARTES, 1992).

Já vimos que a célebre frase: “penso, logo existo” apenas significa que eu existo, que eu sou uma “coisa” pensante. Ao postular isso fica, pois, evidente que não posso afirmar que se trate de um corpo. Tal procedimento tem como

premissa: “aquele que medita”, uma vez que ao, meditar sobre sua vivência, o ego, na busca pelo conhecimento absoluto, põe em dúvida todas as coisas, até mesmo a existência de um mundo. Ao caracterizar o *cogito* nos termos de uma intuição, Descartes torna esse princípio radical imune a todo e qualquer pensamento duvidoso, ao mesmo tempo que o leva a um movimento solipsista como procedimento teórico. Essa é a consequência imediata de seu racionalismo, isto é, de seu idealismo de cunho, como vimos, metafísico, mas também metodológico.

Dessa maneira, o idealismo cartesiano, com o firme propósito de fundamentar a questão do *cogito*, descreve o ego explicitando que, mesmo estando em representação diante suas vivências, este se encontra em uma solidão completa em seu modo de pensar no ato de suas representações. O solipsismo é isso: essa absoluta “solidão” de um ego autossuficiente, que basta a si próprio. Dizendo de outra forma, Descartes, ao se dedicar tão somente ao que pertence ao ego e suas modificações ao ponto de reconhecer o *cogito* como algo indubitável – uma vez que este é a constatação de uma existência e do seu existir –, situa o ego como uma espécie de reduto, uma fortaleza absolutamente autárquica, fundada, é claro, sob um princípio divino. O *cogito* surge no momento em que as representações são descartadas e distanciadas do ego, afirmando-o com um ser existente, como uma coisa pensante, que ocorre na sua própria manifestação. Sobre esse contexto, o *cogito* aparece como um ego que se encontra isolado, sozinho, independente de suas representações.

A saída dessa “solidão” absoluta dependerá da possibilidade de existir outra coisa, para além do ego. Sob a análise dessa possibilidade é que Descartes explica que, para existir outra coisa além do ego, será necessária a relação do *cogito* com outra coisa. Essa existência de outra coisa que não seja o ego parte da compreensão de uma representação sob uma realidade objetiva. É decorrente das representações que Descartes investiga se o ego vive ou não sozinho no mundo, pois o fato de ter o conhecimento da existência de outra coisa a não ser o ego mesmo implica que a realidade objetiva tenha como causa um outro ser, que exista e que seja a causa da realidade objetiva. Trata-se, a título de exemplo, de um *cogito* que é pensado, que coincide com o próprio pensamento e que empreste sua realidade formal para um outro ser.

Nessa perspectiva, o *cogito* promove uma abertura para a duplicidade de sua realidade, ansiando por provar a existência de outra coisa para além de si mesmo. Para provar a existência de algo é preciso, entretanto, que se represente esse algo, por meio do conhecimento, provando sua existência. Interpretar o *cogito* nos permite compreender que na representação há uma relação de si a si e que, segundo Descartes, acontece da mesma maneira com a relação do ego e com as outras coisas. O *ego cogito* vivencia uma relação singular e única, diferente de qualquer outro pensamento. Para que o ego se perceba como um outro, é preciso uma manifestação desse outro, de si mesmo, a espelhamento do *alter ego*, que reflete uma imagem, para então refletir uma realidade objetiva do ego.

Sobre esse contexto é que o *cogito* se faz presença, isto é, se faz existir considerado como uma verdade, como uma coisa que pensa na medida que reconhece sua realidade. Assim, a ideia de um ego solitário parte de uma alternativa em que depende da existência de outras coisas. Para analisar se existe algo além do ego é que Descartes apresenta como solução o que seria a sua teoria das ideias, levantando o questionamento sobre outros egos:

[...] se a realidade objetiva de alguma de minhas ideias é tal que eu reconheça claramente que ela não está em mim nem formal nem eminentemente e que, por conseguinte, não posso, eu mesmo, ser-lhe a causa, daí decorre necessariamente que não existo sozinho no mundo, mas que há ainda algo que existe e que é a causa desta ideia (DESCARTES, 1992, p. 187).

Sob um viés cartesiano, o ego numa esfera incontornavelmente solipsista na qual, por caminhos certos e indubitáveis – ou seja, incontestáveis por meio de sua interioridade pura, posta a descoberto pela existência de um Deus – visa romper com todo objetivismo. E assim, na tentativa, portanto, de superar o solipsismo originalmente cartesiano, seguiremos na tentativa de reconstituir, à luz da obra de Husserl, um diálogo fenomenológico ao presumir a concepção de um ego transcendental que não perde de vista o fenômeno de um *alter ego*, que se presentifica em mim e sobre as vivências do que me é alheio. Tais vivências tornam-se, aos olhos de Husserl, fatos transcendentais fenomenológicos, em

que o meu eu é explicado pelo sentido de “outros”. O conhecimento obtido do sujeito para esse mundo como tendo experiência deste e de mim próprio constituirá a ponte que interligará o ego que experiencia o mundo e os outros.

A subjetividade transcendental constituída da realidade formal coloca-se nos termos, agora, de um novo idealismo referente a outro nível de problemática: a questão da existência de outros “eus”. Logo, Husserl buscará retratar, para além de Descartes, o impasse do próprio solipsismo, tema esse que o fenomenólogo consagrará em uma de suas conferências que deram origem ao quinto capítulo relativo às suas *Meditações Cartesianas*. Nessa direção, é que Husserl, num movimento das *Ideias I* às *Meditações Cartesianas*, retoma criticamente o legado cartesiano no intuito de descrever o desvendamento do ser transcendental como uma intersubjetividade, a problemática da experiência alheia e, conseqüentemente, a superação do paradoxal solipsismo.

### 1.3. O paradoxo do solipsismo

Vimos que Descartes apresenta sua ideia sobre o eu em termos substanciais. A alma não só se caracteriza como uma “coisa pensante”, mas, em última análise, se volta para si mesma: ela coincide consigo à medida que se define como uma auto interioridade fechada e absoluta. Esse colóquio interior é a base do solipsismo teórico de que se vale Descartes, mantendo ainda uma relação com o infinito, mas de uma forma que tenhamos uma ideia do eu como infinito em nós e não como o eu que pode conter no infinito ou estar separado dele.

Ora, esse pressuposto nos possibilita pensar que toda experiência do mundo – tais como os elementos, os objetos – está sob a jurisdição metafísica da alma, do *cogito*. O dualismo cartesiano pressupõe justamente essa sobreposição ou hierarquia no processo do conhecimento. Por isso é que, uma vez avançando em suas *Meditações*, Descartes expôs que a alma poderia ser a origem de todo o pensamento relativo às coisas, tanto do mundo interior quanto do exterior, seguida de uma experiência radical, uma relação exterior com o outro sem que essa exterioridade pudesse se integrar ao mesmo.

Ora, Husserl passa a instituir outro estatuto do *cogito*, da consciência numa direção que, embora inspiradora do cartesianismo, lhe é radicalmente oposta. Para isso, em primeiro lugar, é preciso reconhecer duas importantes descobertas de Descartes: o *cogito* e a necessidade do método. É o que ele atesta na Introdução às *Meditações Cartesianas*<sup>2</sup>.

É propriamente nessa obra, a bem da verdade – objeto inicialmente de suas conferências em Paris, em 1929 –, que Husserl, numa linha mais radicalizada que a posição unilateral de Descartes, renova o idealismo numa perspectiva fenomenológica transcendental ao trabalhar justamente a possibilidade de uma experiência do alter ego. É por isso que Husserl buscou restituir a filosofia de Descartes de forma mais dirigida, ao menos nesse texto das *Meditações Cartesianas*, reconhecendo-lhe como um novo começo, uma espécie de nova promessa para a filosofia. Logo, as *Meditações* de Descartes tornam-se, de fato e de direito, uma referência decisiva em relação ao novo programa filosófico levado a cabo por Husserl. Silva (2009), a esse respeito, declara que há um duplo sentido na descoberta de Descartes visto por Husserl: o primeiro é a descoberta do *cogito* como princípio apodítico; o segundo é a descoberta do método.

Para Husserl, por mais que Descartes tenha realizado a maior das descobertas, este não foi rigoroso o suficiente por não interpretar e analisar a evidência viva e radical do “eu sou”, isto é, o sentido mais próprio da subjetividade transcendental. Silva entende que o *cogito* cartesiano foi explicitado em dois momentos importantes: a falta de uma explicação radical da *epoché* e a insuspeita de o ego se tornar um campo de investigação nos moldes de uma experiência transcendental. Assim, observa Silva (2009):

É essa observância quanto ao alargamento de conteúdo do ego *cogito* que o cartesianismo se abstém, deixando de realizar uma

---

<sup>2</sup> Para não confundir o leitor pouco familiarizado, cabe diferenciar bem as *Meditações Metafísicas* de Descartes e as *Meditações Cartesianas* de Husserl. A fim de melhor compreender o contexto geral em que surgiu esse segundo livro, considerado por Husserl sua obra-prima, deve-se ver a excelente apresentação da terceira edição portuguesa feita pelo intérprete e tradutor lusitano Pedro Manuel dos Santos Alves em HUSSERL (2013, p. ix-xii). A primeira edição da obra foi a tradução francesa realizada por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, em 1931.

crítica geral da consciência, em sua concretude mais universal (SILVA, 2009, p. 221).

Afinal, uma vez dado o reconhecimento tanto do *cogito* quanto do método, precisemos melhor a maneira como Husserl trata essas duas ordens mútuas de questões. Esses dois níveis podem ser problematizados conjuntamente da seguinte maneira: o que, propriamente, diferencia o novo método fenomenológico proposto por Husserl do método cartesiano? Qual o estatuto fenomenológico da consciência e em que sentido ele se distingue radicalmente do de Descartes?

Ao levantar esse questionamento, Husserl mostra que o procedimento tomado como o meio mais certo por Descartes, a saber, o ensaio da dúvida universal, é incapaz, por si mesmo, de dar conta do verdadeiro sentido da subjetividade. Descartes se serviu, é claro, de um expediente metódico salientando apenas alguns pontos, prezando a sua essência e trazendo à luz a evidência. Ao duvidar de algo que se tem consciência, Descartes duvida, revoga a tese de existência (HUSSERL, 2006).

Nessa direção, para além do método cartesiano, Husserl ensaia outro procedimento no contexto da fenomenologia como “filosofia” e, portanto, como “ciência de rigor”. Antes, porém, de compreender como o filósofo descreve a estrutura da consciência e seu estatuto próprio, torna-se imprescindível discorrer brevemente sobre a operação ou procedimento metodológico por meio do qual tal estrutura vem à tona. Para isso, Husserl distingue duas ordens de atitude ou orientação: natural e transcendental. Segundo Husserl, nossa atitude natural – ou seja, atitude primeira, postura original diante do mundo e das coisas – é embasada sob a luz de uma crença originária, na qual assumimos o caráter de irreflexão, de ausência de questionamento diante daquilo que nos circunda e do próprio eu. A consequência dessa postura é uma crença inquestionável no mundo e nas coisas, uma atitude natural. Por outro lado, é possível assumirmos uma postura de dúvida, de reflexão por excelência diante do mundo e das coisas se assumirmos uma atitude fenomenológica. Essa atitude tem a pretensão de nos revelar aquilo que sustenta, que doa sentido ao mundo e a todas as ciências.

É, portanto, uma vez posto isso que almejamos responder a seguinte indagação filosófica: como se opera a passagem da “atitude natural” para a “atitude transcendental”? Ela se institui segundo o método da *epoché* fenomenológica que Husserl define conforme os seguintes termos:

A *epoché* filosófica que nós\* nos propomos deve consistir expressamente nisto: abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção (HUSSERL, 2006, p. 59-60).

Husserl explica a *epoché*, como uma suspensão do conhecimento que temos, ou seja, trata-se de não negar, mas sim suspender o conhecimento para analisar, investigar o ser da minha consciência de um ponto de vista transcendental. O filósofo defende a ideia de que não se trata de uma ciência livre de teoria ou livre de metafísica, mas que vai além de um pensamento reducionista: é preciso “tirar de circuito”, “pôr entre parênteses” (HUSSERL, 2006) nossa atitude natural.

Para que façamos uma *epoché*, nas investigações devemos manter distância, imparcialidade com as informações preconcebidas, uma vez que já nos digam o que uma coisa é, deve ser ou será. Devemos nos manter rigorosamente afastado de predefinições: “as teorias entram em nossa esfera apenas como fatos de nosso mundo circundante, não como unidades de validade, efetivas ou supostas” (HUSSERL, 2006, p. 77).

Husserl nos propõe tomar esse modo de pensar como fenomenológico, demonstrando o uso da *epoché*:

Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me aproprio de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce – enquanto, note-se bem, for entendida tal como nessas ciências, como uma verdade sobre realidades deste mundo. Só posso

admiti-la depois de lhe conferir parênteses. Quer dizer: somente na consciência modificante que tira o juízo de circuito, logo, justamente não da maneira em que é proposição na ciência, uma proposição que tem pretensão à validade, e cuja validade eu reconheço e utilizo (HUSSERL, 2006, p. 81).

Numa perspectiva husserliana, o desvelamento da *epoché* vai além de uma atitude natural. Husserl, ao contrário de Descartes, afirma que não pode haver a dúvida cartesiana, mas sim a evidência que exclui a possibilidade do erro e da dúvida. Uma evidência caminha junto com a intuição, em que a apreensão imediata da vivência à consciência e do significado desta para a consciência se manifesta. Assim, Husserl propõe que tenhamos uma atitude transcendental, traço da postura da filosofia fenomenológica, apresentando um distanciamento da atitude natural, ingênua, presa ao fato (HUSSERL, 2006).

A vida cotidiana é ingênua. Viver assim é engajar-se no mundo que nos é mostrado pela experiência, pelo pensamento; é agir, é emitir julgamentos de valor. Todas essas funções intencionais da experiência, graças às quais os objetos estão simplesmente presentes, completam-se de maneira impessoal: o sujeito nada sabe delas (HUSSERL, 2001, p. 166).

Husserl então precisa melhorar o sentido e o alcance de seu novo método ou procedimento fenomenológico. Trata-se, antes, julga ele

[...] de algo inteiramente próprio. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção, que permanece em si mesma, o que ela é, enquanto não introduzimos novos motivos de juízo: o que justamente não fazemos. E, no entanto, ela sofre uma modificação, enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer, “fora e ação”, nós “a tiramos de circuito”, “a colocamos entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 79).

Essa passagem de *Ideias I* – isto é, de *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* – destaca bem, nesse momento, o sentido último do programa husserliano de um idealismo fenomenológico transcendental. Para ensaiar seu novo método, na contramão da dúvida cartesiana, Husserl propôs uma nova forma de olhar o fenômeno, ou seja, olhar

para aquilo que aparece, dando origem a um novo procedimento, a saber, a *epoché*. A proposta dessa *epoché* é que ela fosse tão abrangente quanto uma ciência, sendo alcançada, em rigor, por um “*método de parentetização*, submetido, contudo, a uma determinada restrição” (HUSSERL, 2006, p. 81). Para além, Husserl descreve:

Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal* (HUSSERL, 2006, p. 81).

Husserl, na busca pelo desvelamento da *epoché*, explica que para se obter o conhecimento, não se trata, como o positivismo também procede,

[...] de tirar de circuito todos os preconceitos que turvam a pura objetividade da investigação, não se trata da constituição de uma ciência “livre de teoria”, “livre de metafísica”, pela redução de toda a fundação àquilo que encontra de modo imediato (HUSSERL, 2006, p. 81).

Como o próprio Husserl acrescenta:

Aquilo que *exigimos* está em outro plano. O mundo inteiro posto na orientação natural, encontrado realmente na experiência e tomado inteiramente “sem nenhuma teoria”, tal como é efetivamente experimentado e claramente comprovado no nexo das experiências, não tem agora valor algum para nós, ele deve ser posto entre parêntese sem nenhum exame, mas também se nenhuma contestação (HUSSERL, 2006, p. 82).

Seguindo adiante, portanto, nenhuma barreira de pensamento poderá impedir a objetividade das coisas, deve-se sempre observar o que as coisas são, “coisas essas que fazemos enunciados sobre a questão do ser ou não ser, deste ou daquele jeito” (HUSSERL, 2006, p. 111).

Jamais um objeto existente em si é tal que não diga em nada respeito à consciência e ao “eu” da consciência. A coisa é coisa do mundo circundante, mesmo a coisa não-vista, realmente possível, não experimentada, mas experimentável, ou melhor, talvez experimentável (HUSSERL, 2006, p. 112).

Por mais que as evidências indiquem, não está dito que tem de haver um mundo, que tem de haver alguma coisa, pois para existir um mundo é necessário se abster dos conhecimentos empíricos, assim o “mundo real, resultará como caso especial dos diversos mundos e não-mundos possíveis” (HUSSERL, 2006, p. 112). Essa ideia de mundo nos possibilita pensar a experiência na forma de consciência. Husserl ainda nos chama atenção para nosso engano ao pensar a transcendência da coisa como uma consciência da coisa.

Nessa perspectiva, ao nos depararmos com a questão da redução fenomenológica, o mundo em uma nova orientação natural coloca para fora de circuito o todo da natureza psicofísica em uma espécie de conservação da consciência absoluta. Trata-se, ao invés, de colocarmos para fora essas teses a fim de não compartilharmos delas, de dirigimos nosso olhar para aprender e investigar a “consciência pura em seu ser próprio absoluto” (HUSSERL, 2006, p.117). Da forma como Husserl compreende, esse olhar apurado para a consciência seria o resíduo fenomenológico que se busca, embora tenhamos posto fora de circuito o mundo, todas as coisas, os seres vivos, os homens, inclusive nós mesmos. Nota o fenomenólogo: “Não perdemos propriamente nada, mas ganhamos todo o ser absoluto, o qual, corretamente entendido, abriga todas as transcendências mundanas, as ‘constitui’ em si” (HUSSERL, 2006, p. 117).

Colocar em suspensão, ou fora de circuito, foi para Husserl o meio metódico de possibilitar que o olhar se voltasse para a consciência transcendental pura. A ciência fenomenológica, ao fundar essa questão, levantou o questionamento de que ciência ela pode ter como fontes sem ferir seu sentido puro. Cumpre observar fenomenologicamente quais “fontes ela pode e quais ela não pode empregar como previamente dadas, as quais, por conseguinte, precisam ser ‘postas entre parênteses’” (HUSSERL, 2006, p. 131). Sobre esse aspecto é que Husserl reafirma o seu distanciamento ao cartesianismo, ao dizer que

é da essência peculiar da fenomenologia, enquanto “ciência das origens”, que questões metódicas deste tipo, que nem de longe se põem para uma ciência ingênua (“dogmática”), tenha de ser cuidadosamente refletidas por ela” (HUSSERL, 2006, p. 131).

Ele volta a alegar:

Pretendemos considerar o eu puro como um *datum* fenomenológico somente até onde vá sua peculiaridade eidética constatável em evidência imediata e sua condição de dado concomitante com a consciência pura, ao passo que todas as teorias sobre ele que extrapolem esse âmbito devem ser postas fora de circuito (HUSSERL, 2006, p. 133).

Assim, Husserl caracteriza a diferença essencial entre método fenomenológico e procedimento cartesiano, mantendo-se dessa forma na radicalidade de uma fenomenologia ideal, presente, conservando, em espírito, a ideia de que se trata aqui da própria fenomenalidade pura enquanto tal. Ora, a fenomenologia estuda o fenômeno, interessa-se pelo ser, o vivido, em sua manifestação originária. A *epoché* fenomenológica é representada por um regresso à subjetividade como fenômeno estruturante, isto é, dotado de uma estrutura transcendental. Husserl, por intermédio da fenomenologia, retoma, como vimos, a questão do ego apresentada por Descartes. No entanto, Descartes explica o ego a título de uma *res-cogitans* – coisa pensante – por meio da estrutura do método da dúvida. Já Husserl compreende o ego como a própria consciência enquanto fenômeno puro, pois tal fenômeno é a base da consciência que está voltada para o mundo. O eu puro nada mais é do que esse fluxo, movimento de transcendência, reduto último irreduzível. O ego constitui esse espaço ao perceber o corpo, porém tem consciência de que não é o objeto percebido e sim um sujeito que percebe, como a terra, que não é a base onde surgem as coisas, mas a condição pelo sujeito requerida para sua percepção. Assim, o ser não revela mais a sua verdade na história do que em sua própria consciência.

Fato é que a antiga metafísica tinha como papel distinguir o aparecimento dos fenômenos de seu significado, pois ela não poderia ser avaliada pelo sentido que a consciência apresentava.

Essa relação do ser com a consciência se tratava de algo ocasional, de pouca atenção. Ora, o que Husserl faz, via uma radicalização da posição cartesiana, é um movimento inverso, ou seja, trata-se de se voltar absolutamente à consciência, uma vez que as normas lógicas são retiradas puramente do pensamento. A redução ao conhecimento egológico é o início de toda a discussão husserliana, que se opera a partir da Quinta das *Meditações Cartesianas* sob uma perspectiva do fenômeno, no qual o ser é movido pela busca de sua verdade e sua estrutura é baseada no conhecimento objetivo e nas intenções subjetivas a que se revela.

Husserl então afirma que a subjetividade é uma reflexão de si a si. O idealismo surge como uma tautologia, isto é, como aquilo que surge como ser e que se encontra nos limites de uma consciência. A intencionalidade assume um formato transitivo como a união da alma com o corpo, ou seja, como a desigualdade entre mim e o outro, ultrapassando os limites da intencionalidade objetivante que o idealismo professa.

Essa relação entre a consciência pura e o corpo é outro tema digno de atenção, sobretudo nos últimos escritos husserlianos como o das *Meditações Cartesianas*. Não exploraremos todos os textos do filósofo, mas destacaremos ao menos esse em especial, no qual a problemática toma vulto no tocante, principalmente, à questão da intersubjetividade transcendental. Husserl afirma que o eu encarnado assume uma expressão puramente fenomenológica, trazendo consigo a ideia de carne conforme a versão francesa de *Leib* ou soma. O professor Pedro Alves Silva (2017) explica a origem da palavra *Leib*, traduzida conforme a tradição francesa como “corpo próprio”, em contraposição a *Körper* que, em alemão, sugere a ideia de corpo físico, isto é, o corpo orgânico ou biológico. Precisando: *Leib* é compreendida, fenomenologicamente, como o corpo em um movimento intencional. Já a palavra *Körper*, traduz o corpo como uma entidade física. A bem da verdade, Husserl observa que é o corpo, tomado em sentido intencional, que percebe, que está presente na ação e na manifestação do percebido por meio da linguagem, ou seja, da fala. É o corpo

que se expõe, que “é presença e que se estende ao outro, ao mesmo tempo em que acolhe a presença” (SILVA, 2017, p. 320).

A ideia de carne carrega consigo a necessidade de um corpo, isto é, de uma matéria que será regida por um estatuto ontológico como um ser encarnado no mundo. Husserl retoma a ideia do corpo objetivo que procede de uma abstração da carne. Em outras palavras, o que está em questão é a possibilidade de pensar filosofia para além do sujeito, mesmo este sendo encarnado em um corpo, como bem contextualiza a filosofia inicial de Merleau-Ponty<sup>3</sup>. Esse corpo-vivido é o corpo, isto é, um *cogito* realmente encarnado que se descobre em situação, ou ainda que se descobre ao mesmo tempo em que está engajado, enquanto pensamento particular. Como comenta Silva (2017), é o corpo que se percebe em ato e se lança à esfera da intersubjetividade, pois o corpo próprio é também o seu exterior que percebe o corpo do outro como ele mesmo.

Desse modo, Husserl retoma por um momento o eu puro da redução, o eu puro que se percebe na relação com o corpo: eu, instalado como eu, consciente da minha corporalidade. Husserl, então, invoca a tarefa de um retorno à questão do ego e do *cogito* como fonte absoluta e indubitável. Cabe observar que Husserl retoma essa procedência como princípio, tendo em vista justamente salvaguardar a ideia da subjetividade como fenômeno. É no que ele se dedica, depurando de todo conteúdo naturalista, ou mesmo psicologista, a consciência como estrutura última irreduzível. Consequentemente, o filósofo busca construir um caminho que nos leve ao conhecimento do ego, ou seja, do eu transcendental.

Com essa proposta, Husserl anuncia sua crítica à experiência primeira que temos do mundo, que se apresenta de forma arbitrária, necessária e incondicional, não aderindo por completo ao pensamento de Descartes. Segundo ele, para obtermos um pensamento fenomenológico não é possível ter uma relação de um indivíduo que se coloque diante do objeto como algo separado, mas que o ligue a uma relação do eu para quem ele é, e assim ao fenômeno.

---

<sup>3</sup> É o que, numa linha inspiradora também em Gabriel Marcel, Merleau-Ponty ensaia suas célebres descrições desde a *Phénoménologie de la Perception* (1945).

Nesse contexto, Silva ainda chama a atenção para o que está em jogo. Trata-se da descoberta da intersubjetividade absoluta como “intersubjetividade transcendental” (SILVA, 2009, p. 221). Tal descoberta é o que revelaria a subjetividade como “enigma dos enigmas”, como o “tema filosófico por excelência” (SILVA, 2009, p. 221). Assim, diante dessa nova exigência, Husserl passa a descrever a originalidade transcendental de forma sintética e temporal, ou seja, um alcance universal de forma consciente, próxima e contínua do tempo. Ele assim procede analisando a problemática juntamente com a questão de como conciliar o ser e a consciência, e de como ela se forma em mim e no mundo objetivo comum a todos. Em termos husserlianos, para além de Descartes, a evidência se torna ampla ao se tratar do fenômeno geral e último da vida intencional, o eu central, descrito na síntese, de uma perspectiva leibniziana: o ego é tomado na sua plenitude concreta como “mônada”, ele é sobretudo um ser monádico e sinteticamente concreto capaz, em rigor, de abarcar todos os problemas constitutivos e quaisquer conteúdos particulares (SILVA, 2009).

Tal questão faz com que Husserl, na *Quinta* de suas *Meditações Cartesianas*, manifeste seu incontornável incômodo a respeito do solipsismo, do eu. Trata-se do eu que medita e que se reduz pela *epoché* fenomenológica, ou seja, meu ego transcendental absoluto que volta para dentro de minha consciência numa espécie de suspensão, a fim de encontrar o eu puro. Esse raciocínio solipsista promove uma abertura para discutir a existência de outros egos, que a fenomenologia jamais poderá ignorar. Ela só poderá, entretanto, assumir essa questão se investigar a fundo a questão do eu transcendental. Como comenta Silva (2009),

Assim, a problemática do solipsismo não se furta a exigência da “constituição” enquanto operação de princípio fenomenológica posta, é claro, sob aquele segundo aspecto de descoberta do *cogito* como subjetividade transcendental [...] que desvela “outrem” como uma experiência incontestável sob a forma de um fenômeno (SILVA, 2009, p. 223).

A respeito do fenômeno, Husserl inicia uma nova ordem de relação, não só entre a consciência e o mundo via intencionalidade, mas da própria percepção

de outrem como uma questão até então não pensada (trata-se, fenomenologicamente, de reconhecer o outro como um alter ego, isto é, como um fenômeno que se revela num mundo compartilhado intersubjetivamente). Desse modo, a visão do alter ego através da intencionalidade explícita e implícita se mostra por meio do terreno do nosso ego transcendental. Uma vez aberta essa perspectiva, o alter ego se anuncia e se confirma como sendo o mesmo estando a seu modo, isto é, ele próprio aí. Trata-se, fenomenologicamente, da percepção do alter ego por meio do ego, que se revela através do emparelhamento quando o outro surge no meu campo perceptivo.

Husserl então descreve a experiência do outro via uma perspectiva ôntico-noemático. Ou seja: o outro aparece em meu campo perceptivo a título justo de um puro correlato do meu *cogito* como um fio condutor transcendental. Ele ainda evidencia que, ao mesmo tempo em que os experieço como sujeitos deste mundo, como vivências do eu, compreendo o mundo e, portanto, os outros:

Só pode ser um ego que possui experiência do mundo se estiver em relação com outros egos, seus semelhantes, se for membro de uma sociedade de mónadas que lhe é dada de uma maneira orientada. A justificação consequente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação consequente da existência de outras mónadas. Inversamente, só poderia imaginar uma pluralidade de mónadas como estando explicitamente ou implicitamente em comunicação, quer dizer, como sociedade que constitui nela um mundo objetivo e que se espacializa, se temporaliza, se realiza ela própria nesse mundo sob a forma de seres vivos e, em particular, de seres humanos (HUSSERL, 2001, p. 176)

Contextualizando sobre a vivência do outro, Husserl menciona o quadro de arte que é a vida. Ele relata ter a consciência transcendentalmente reduzida, mostrando que, na medida que tenho experiência do mundo, incluo os outros de acordo com os sentidos da experiência, e não como um mundo intersubjetivo. O filósofo prossegue relatando que cada um tem suas experiências, suas aparições e unidades de aparições no mundo, ao passo que o mundo experienciado é em si perante todos os sujeitos que experieçam e perante os seus fenômenos-mundo (HUSSERL, 2013, p.129-130).

O mundo das experiências pertence aos objetos que remetem à sua origem e sentido para os sujeitos, e, em geral, para sujeitos alheios e para a sua intencionalidade ativamente constituinte. Assim ocorre igualmente com todos os objetos culturais. Na atitude natural da mundaneidade encontro diferenciados, e sob forma da contraposição, eu e os outros. Sob esse prisma, Husserl enfim se permite observar que se me abstraio dos outros no sentido comum, certamente irei ficar só. Entretanto, a condição de estar só não altera meu sentido mundano experienciável por qualquer um, que é inerente ao eu compreendido (HUSSERL, 2013).

Husserl descreve o sentido que o outro tem para mim como um reflexo no sentido comum. O outro é, pois, análogo de mim mesmo transfigurando um sentido como experiência do que é alheio, do que se refere ao alheio. Desse modo, portanto, não posso ter o sentido do mundo objetivo como sentido da minha experiência sem ter uma experiência efetiva. Isso posto, a apresentação do meu corpo, reduzido a minha propriedade, significa já a exposição de um elemento da essência (HUSSERL, 2013). Discorre o filósofo alemão:

[...] “*eu enquanto este homem*”. Se reduzo outros homens à esfera de propriedade, obtendo então corpos na esfera de propriedade, mas, se me reduzo enquanto homem, obtenho então o meu *soma* e a minha *alma*, ou eu próprio enquanto unidade psicofísica e, nesta, o meu pessoal (HUSSERL, 2013, p. 135).

Husserl, na sua incansável investigação, expõe a redução transcendental, isto é, o eu daquele que medita, enquanto ego transcendental. A redução situa esse ego em torno de como se relacionam o eu com outro eu indivíduo no fenômeno mundo e o eu enquanto ego transcendental. Trata-se de um ego transcendental que se constitui na vida do eu de todas as constituições, o eu em cujas vivências atuais existe e nas quais se constitui como ego idêntico. “O ego transcendental, enquanto *próprio*, pertence-lhe como componente de sua própria essência [...] e inseparável do seu ser concreto” (HUSSERL, 2013, p. 138).

Tendo como base a experiência do “nós” (outros egos), Husserl apresenta essa experiência como uma coisa para si. Dessa forma, o olhar do eu via

redução transcendental reflete sobre a minha existência e, portanto, sobre o meu ego transcendental. Assim, o ego está para si próprio, ou seja, desvendando no olhar de mim próprio a partir do meu eu, da minha identidade, persistente consigo próprio (HUSSERL, 2013).

Esse novo ego como consciência transcendental se radica na experiência originária como descrição do desdobramento do eu enquanto idêntico em si mesmo, de uma infinidade de vivências e peculiaridades, incluindo o próprio ato de descrição de suas experiências. Como destaca Husserl (2013),

Ela (explicação) desvende o meu próprio passado no modo que é o mais originário pensável: na recordação iterativa. Se bem que esteja, portanto, sempre para mim mesmo originalmente dado e que possa explicitar, progredindo, o que me é próprio e essencial, esta explicação consuma-se, em larga medida, em atos de consciência que não são percepções dos momentos respectivos da minha essência própria (HUSSERL, 2013, p. 140).

Dessa maneira, ao apresentar o outro enquanto não eu, Husserl admite uma responsabilidade no sentido de dar conta desse outro e assim obter um mundo enquanto mundo para mim. Ora, trata-se desse eu que se encontra na presença de uma pluralidade de sujeitos exposto à realidade de uma história construída sobre a rede de trocas entre outros homens (HUSSERL, 2013).

A questão do outro, segundo Husserl, é considerada um enigma na medida em que desempenha o mesmo papel, o qual Descartes vinculou à verdade divina, entendendo a verdade como fundação última de toda a realidade reflexiva do ego, do outro sobre si mesmo. A problemática do outro como um enigma será abordada por Silva (2018) como um mistério, pois a seu ver, na linha, por exemplo, de Gabriel Marcel (1935) tal questão poderia ser reduzida a uma espécie de segredo. A palavra mistério se origina de *mystes* (que era a pessoa iniciada no rito ou doutrina secreta) e vincula-se ao verbo *myein* (fechar) que, metaforicamente, aventa a ideia de que o iniciado fecharia os olhos e a boca para não ver nem revelar os segredos confiados.

Silva (2018) compartilha do pensamento de Marcel sob um contexto puramente fenomenológico, na busca pela compreensão da palavra em si. Mesmo no contexto husserliano, no qual encontramos, a palavra enigma

perderia seu sentido místico, passando a ser interpretada como algo que possui uma experiência. Embora não possa ser demonstrada, ela não deixa de se tornar compreensível. Assim, o termo “mistério” conforme a acepção dada por Marcel (1999) transcenderia o “problema”, revelando o que está em jogo, o íntimo de meu eu, o que está em mim, e o que me implica com ele e nele. O mistério é justo aquilo que se revela uma experiência viva, concreta e não como um domínio secreto sem qualquer acesso.

Como escreve Marcel (1999),

O mistério não deve ser interpretado, conforme entre os agnósticos, como uma lacuna do conhecer, como um vazio a ser preenchido, mas, ao contrário, como uma plenitude. Eu diria mais: como a expressão de uma vontade, de uma exigência tão profunda que se conhece em si mesma [...]. Nesse reconhecimento, o mistério se transcende, antes que se satisfaz, esse apetite de conhecer (MARCEL, 1999, p. 218-219).

Em outras palavras, nota Silva (2018):

A abertura ao mistério se torna um gesto em que o ser se desloca do puro espírito à experiência mesclada do corpo, do intuir ao sentir, do eu a outrem. O filósofo então é aquele que traz à tona um fenômeno íntimo, um acontecimento do mundo e da vida como experiência realmente integrante e intrigante que perpassa o drama humano, visceralmente humano (SILVA, 2018, p. 198).

Como vimos, o enigma posto pela existência de outrem é tido de maneira inesperada por meio de uma meditação conduzida pelo eu sobre si mesmo, conhecida como solipsismo. Tal fora o impasse ao qual, conforme abordamos, Descartes teria chegado segundo os olhos mesmos de Husserl. Ao situar a questão do solipsismo como um enigma manifesto pela fenomenologia transcendental, Husserl destaca seu surgimento oriundo do senso comum.

Aquilo que eu comprovo concordantemente como *outro* e que, com isso, portanto, me dei, necessária e não arbitrariamente, como uma realidade efetiva a conhecer, é *eo ipso*, na atitude

transcendental, o outro como ente, o *alter-ego*, comprovado precisamente no quadro da intencionalidade experienciante do meu ego (HUSSERL, 2013, p. 187).

Nessa medida, Husserl aborda a intersubjetividade sob um viés fenomenológico, identificando algumas dificuldades pelo caminho. Disso advêm as seguintes questões: Como posso constituir o outro, uma vez que o outro necessita de outros para a sua constituição? Como, ainda por meio da fenomenologia, posso descrever as experiências do outro sendo esse outro caracterizado por sua subjetividade?

A fim de tratar desse duplo e recíproco questionamento, observa Husserl (2013):

Apesar desta nossa abstração, podemos prosseguir continuamente na intuição experienciante, permanecendo exclusivamente neste estrato. Este estrato é unitário é, além disso, caracterizado por ser, por essência, um estrato fundante, ou seja, eu não posso manifestamente, ter experiência do *alheio*, portanto não posso ter o sentido *mundo objetivo* como o sentido da minha experiência sem ter este primeiro estrato numa experiência efetiva (HUSSERL, 2013, p. 134).

Husserl aponta a intersubjetividade transcendental como condição de possibilidade de toda verdade do eu, bem como do seu projeto de uma filosofia transcendental, descrevendo-a como uma fenomenologia egológica, isto é, como ciência de princípio que descobre a experiência de um puro ego, rumo a uma transcendental sociológica na qual há espaço para o outro (HUSSERL, 2013).

Husserl levanta tais questões com o intuito de investigar a premissa de um ego solitário sob uma perspectiva fenomenológica mais radical. Como ele próprio assume, em tal pesquisa devo precisamente começar como um solipsista. Ele procede atravessando um caminho chamado de redução primordial, que tem como propósito isolar o eu de tudo aquilo que o constitui, sem interferências de outros indivíduos. É o que Husserl escreve em sua obra *Meditações Cartesianas*, e somente por meio de tal exercício se torna possível compreender a validade ontológica constituída do outro (HUSSERL, 2013).

Há comentadores como Zavahi (2015) que relatam que Husserl teria permanecido preso a um paradigma solipsista. Esse, aliás, é um diagnóstico que, antes mesmo de Zavahi, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas, entre outros, já teriam realizado. Porém podemos avaliar que o que aconteceu foi que Husserl não abriu mão do eu, isto é, desse princípio corolário cartesiano quanto ao reconhecimento do ego como instância última transcendental. Assim, se é verdade que ele reconfigura o idealismo em uma nova chave de leitura – fenomenológica por princípio –, também é verdade que com isso ele reabre outro horizonte: o da intersubjetividade. Indo além, ele ainda identificou um outro, construindo um horizonte mais aberto entre eu e outrem.

Diante do exposto, a fenomenologia transcendental aparenta ser solipsista, porém apresenta uma redução fundamentada em uma metodologia, na qual só se faz possível compreender toda a amplitude do significado da intersubjetividade se tiver ficado claro o indivíduo e sua particularidade em poder dispor apenas por si (HUSSERL, 2013). Nessa direção, Husserl apresenta sua posição a respeito do que seria a problemática da intersubjetividade, já que ela representava o fio condutor para uma compreensão da constituição de uma realidade de efeitos e de uma transcendência. O filósofo apresenta também a questão do tratamento fenomenológico, que consistia em uma análise de sua função transcendental ou constitutiva e na meta de suas reflexões.

O desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade transcendental, e não de uma investigação detalhada da relação social – ou da relação de eu e outro, apresentada na Quinta das *Meditações Cartesianas* –, deu origem à reflexão de capitais conceitos husserlianos que serão retomados, inclusive, por Edith Stein, como o da empatia. Trata-se de reconhecer, à luz da vivência intersubjetiva, uma experiência direta ou indireta do outro, tornando-se uma medida fenomenológica, podendo apresentar uma relação simétrica entre o eu e outro. Sendo assim, conceitos como o de empatia, em acepção husserliana, são problematizados nesse nível: afinal, como eu posso experienciar, em meu campo de presença, um outro indivíduo que não seja eu mesmo? A resposta para a questão pode ter como ponto de partida o princípio de que a subjetividade não deve ser investigada sob a perspectiva de uma terceira pessoa, mas sim de maneira experiencial, a partir de uma perspectiva da primeira pessoa.

Em outras palavras, só é possível o ato da intersubjetividade quando este for tratado por intermédio de um questionamento ao eu próprio. É o ego transcendental, não esqueçamos, que, em termos husserlianos, continua sendo um problema transcendental por excelência. É via esse mesmo problema que a questão da intersubjetividade pode ser radicalmente pensada.

A razão desse tema/enigma apresentado por Husserl refere-se ao fato de que sua investigação intersubjetiva e transcendental se dirige para fatos ao mesmo tempo em que também para uma estrutura construída pela experiência do outro. A experiência do outro é, para Husserl, sempre uma experiência de outro, concreta, ou seja, como vimos, em forma corporal. Segundo Silva (2009), o fenômeno da experiência da intersubjetividade se manifesta de maneira genuinamente fenomenológica em Husserl, ou seja, em “carne e osso”. É exatamente isso que implica a noção de intencionalidade tomada, é claro, em um sentido bem preciso: o de uma intencionalidade operante, como bem descreve Merleau-Ponty (1945). Trata-se de uma espécie de ato que se refere a uma experiência singular, de uma percepção das vivências do outrem, pois ao se romper um atitude natural, em que até então o ser estava no centro do mundo, agora passa ser eu entre os outros, “dos quais me distingo e aos quais me oponho” (SILVA, 2009, p. 223-224). Trata-se do:

[...] sentido de uma transposição perceptiva a partir do meu próprio corpo [...]. Nesse sentido, só uma semelhança que ligue na esfera primordial esse outro corpo com o meu, pode fornecer o fundamento e o motivo para conceber “por analogia” esse corpo como um outro organismo (HUSSERL, 2001, p. 180).

Husserl, por assim dizer, afirma que a intersubjetividade implica em uma relação de empatia como uma semelhança entre o indivíduo que possui um corpo com o qual eu me deparo sendo o meu eu, isto é, sendo a mim mesmo. Nessa medida, avançamos na reflexão de que se meu eu não fosse um indivíduo corporal, estariam, dessa forma, anuladas as possibilidades de conhecer outros indivíduos corporais. Escreve Husserl (2013): “torna se objeto determinado e mais e mais determinável numa continuação da experiência, na forma de uma

experiência explicitadora e determinadora que de início explicita o próprio objeto” (HUSSERL, 2013, p. 139).

Essa experiência do eu e do outro está resguardada por um corpo, próprio e alheio, velada por tantas outras experiências. Em outras palavras, Husserl descreve o alcance das experiências de indivíduo, que tem como ponto inicial as experiências de um objeto físico, que com a experiência corporal subjetiva (do eu e do outro) contribui na construção da minha experiência (HUSSERL, 2013).

Assim, é impossível encontrar o outro e reconhecer seu caráter de estranheza sem que ele esteja presente, isto é, sem que, necessariamente, apareça. O que, todavia, é esse “estranho”? Estranho, aqui, implica a ideia de alheio, ou seja, um conceito relacional que pressupõe o eu como oposição. O outro é justamente um outro na relação comigo e não na relação consigo mesmo: “Todavia, toda e qualquer consciência do que é alheio, todo e qualquer modo de aparição do alheio, pertence, porém, à primeira esfera” (HUSSERL, 2013, p. 138). Noutros termos, nenhum indivíduo pode existir, nem mesmo o outro, independente de outros. Nesse momento, Husserl nos convida a pensar na relação do eu e do outro como uma relação de simetria (HUSSERL, 2013).

Husserl então irá avançar para o que seria sua problemática central, isto é, a questão da transcendência de um mundo constituído por uma intersubjetividade transcendental que exige uma investigação da minha experiência e a de um outro indivíduo apontando para essa mesma transcendência. Husserl designará esse fenômeno como expressão da autêntica alteridade, sendo sua fonte real e efetiva:

Eu encontro já de antemão a percepção mundanizante e poderei, agora, regredir da alma enquanto fenômeno e parte do fenômeno-homem até mim enquanto *ego* transcendental universal e absoluto (HUSSERL, 2013, p. 137-138).

Noutra passagem, ele ainda observa:

Por conseguinte, quando eu, enquanto este *ego*, reduzo o meu fenômeno do mundo objetivo à minha propriedade e aí adiciono, agora, tudo o que posso encontrar como meu *próprio* (o que, depois daquela redução, não pode conter já o *alheio*), esta propriedade do meu *ego*, no seu conjunto, há-se reencontrar-se no fenômeno-mundo reduzido enquanto a propriedade *da minha alma* (HUSSERL, 2013, p. 138, grifo do autor).

A descrição fenomenológica da intersubjetividade por meio da experiência assegura uma transcendência real e efetiva. Ora, minha experiência é constituída por intermédio do meu eu, que se relaciona com o outro indivíduo, isto é, pela minha experiência de um indivíduo alheio que experiencia o mundo. Essa minha experiência com o outro se torna, para mim, a consciência mesma da minha percepção do mundo sendo apenas mais uma entre muitas. Nessa perspectiva, na medida em que me conscientizo disso não mais mantenho minha única forma de ver e perceber o objeto nas minhas experiências (HUSSERL, 2013).

Husserl descreve como sendo um paradoxo o mistério da vida do indivíduo, uma vez que se mistura com a vivência do outro tornando-se o outro em mim, ocasionado um conflito em que o outro já não é o mesmo, mas sim um outro eu. Dessa forma, Husserl apresenta aquilo que chama de “experiência de outrem”, que será retomada por outros autores ligados à mesma tradição fenomenológica – não só Levinas, mas Merleau-Ponty e Sartre<sup>4</sup>, por exemplo – e que toma como fio condutor a forma de ser do outro, bem como sua constituição, seu sentido primordial da experiência, a saber, a posição de uma transcendência em face de mim, quando este outro é outrem.

---

<sup>4</sup> Em 1943, o filósofo francês Jean-Paul Sartre apresentou um suposto escolho do solipsismo como uma das etapas do seu tratamento da intersubjetividade em sua obra *O Ser e o Nada*. Nesse reportado trabalho, o carácter paradoxal da experiência de outrem está contido na ideia de uma experiência que é lhe dado algo e que deve comparecer diante de mim como um objeto de experiência que anula a minha própria experiência, uma vez que sua presença para mim significa a emergência de um sujeito que despoleta a minha própria constituição como objeto.

Para esclarecer esse pensamento, citamos o escritor Bakhtin (2002) com o intuito de contextualizar a dinâmica da relação social dos indivíduos no meio social, emitido de julgamento de valor sobre o outro.

[...] fala-se no cotidiano sobretudo a respeito daquilo que os outros dizem - transmitem-se evocam-se, ponderam-se, ou julgam-se as palavras dos outros, as opiniões, as declarações, as informações; indigna-se ou concorda-se com elas, discorda-se delas, refere-se a elas, etc (BAKHTIN, 2002, p. 138-139).

Na discussão fenomenológica sobre um recorte da objetivação da vivência do outro, Husserl expõe sua crítica a respeito da percepção de outrem, até então não abordada com profundidade nas *Meditações Cartesianas*. Trata-se, a bem da verdade, de uma crítica da filosofia do mesmo, adotando uma posição idealista em que a subjetividade enquanto subjetividade é o princípio fundador. Ora, numa direção inversa, Husserl quer pensar na busca pelo conhecimento de um indivíduo que não vive em suas relações apenas, mas em sua interação mais radical com outrem.

Nesse caso, a ideia da redução nos distancia da proposta inicial da experiência de mundo e sentido, excluindo o que transcende ao *cogito* e ao crivo da evidência do ego. Voltando à referida obra, discutimos que a base fundamental da fenomenologia não pode ser compreendida como “axioma de um ego *cogito*, mas de uma autorreflexão universal” (HUSSERL, 2013, p. 197).

Diante de tal fato, não poderíamos definir o ego *cogito* como um conteúdo de si próprio, mas sim problematizá-lo enquanto uma via de consciência do eu. Sob essa ótica, o sentido da experiência transcendental nos coloca em oposição ao sentido do realismo, pois o verdadeiro sentido do idealismo transcendental visa postular o sentido do eu, ou que eu posso ser ou do ego que eu possa imaginar, ou ainda do sentido da transcendência que a experiência me possibilita (HUSSERL, 2013).

Debatemos a reconstrução da experiência do indivíduo no mundo tal qual Husserl supôs ser possível evidenciar as possibilidades sobre o sentido existencial. Trata-se da experiência do “eu” no mundo aberto no campo de presença de outrem. Dessa forma, à medida que absorvemos o sentido daquilo que se apresenta diante do outro, ponto em que realidade e experiência se

encontram, o sentido de uma vivência manifesta sua complexidade da experiência do outro nesse “vasto” campo da subjetividade. Nesse movimento de consciência, percebemos nossa presença por meio da vivência e dos significados, uma vez que a experiência da existência é compartilhada com o outrem. Assim, o eu na relação do conhecimento com o outro se percebem em uma só existência, o que chamamos de alteridade. Ao percebermos a possibilidade de sentido na relação, julgamos ser possível reconhecer o valor da nossa experiência em mundo de sentido compartilhado intersubjetivamente. A redução transcendental vincula minhas vivências puras de consciência e as unidades constituídas por meio de suas potencialidades. Dessa forma, parece óbvio que tais unidades sejam inseparáveis do meu ego e que pertençam à sua própria concreção (HUSSERL, 2013).

O alheio surge em virtude de sua constituição de sentido como modificação intencional do meu eu objetivado. Assim, o outro fenomenologicamente se apresenta como modificação do meu eu “eu mesmo”. Tal modificação do alheio reside no sentido da própria intencionalidade que o constitui, bem como no meu presente vivo, na percepção interna que constitui o meu passado (HUSSERL, 2013).

Nesse contexto, Husserl mostra que, partindo da questão do ego transcendental via redução puramente fenomenológica, torna-se possível a passagem para a subjetividade alheia e para uma objetividade autêntica. Desse modo, podemos recorrer a uma atitude transcendental mediante a *epoché* que permite a experiência alheia, isto é, a experiência dos outros como uma explicitação do sentido que se constitui como o outro que é verdadeiramente (HUSSERL, 2013).

Aquilo que eu apresento como outro, como ente, o alter ego, se comprova dentro do quadro da intencionalidade experienciante do meu ego. Como escreve o filósofo: “No quadro da positividade, dizemos e encontramos como algo óbvio o seguinte: na minha própria experiência, experiencio não apenas a mim mesmo, mas também o outro, na forma particular da experiência do alheio” (HUSSERL, 2013, p. 187).

O que Husserl atesta é que eu conheço em mim o outro, pela forma como experiencio o próprio outro. Ele se constitui em mim de maneira, digamos,

“espelhada”. Desse modo, o ego, é explicado naquilo que eu encontro em mim mesmo e em todas as transcendências. Como observa o fenomenólogo, trata-se de:

[...] explicitar o sentido que este mundo tem para todos nós, antes de todo o filosofar, e que, manifestamente, tem a partir da nossa experiência um sentido que pode ser filosoficamente desvendado, mas que não pode ser filosoficamente alterado, e que só por via de uma necessidade de essência, e não por via das nossas debilidades, traz consigo, em cada experiência atual, horizontes que carecem de uma clarificação principal (HUSSERL, 2013, p. 189).

Ora, são essas questões que, mais tarde, uma série de pensadores ligados à tradição fenomenológica retomarão criticamente, como Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur e, particularmente, Levinas, autor por nós tratado prioritariamente na presente pesquisa. Levinas radicalizará o idealismo fenomenológico transcendental de Husserl apontando, para além de seus alcances, seus incontornáveis limites. A questão toda se orienta para essas experiências do sujeito sob a perspectiva da alteridade. Nessa medida, em uma perspectiva diversa da de Husserl, Levinas apresenta a fenomenologia como um método filosófico – isto é, um meio de compreensão que sofrerá uma subversão crítica na própria posteridade fenomenológica – pós-husserliano, seja quanto ao conteúdo, seja quanto ao método<sup>5</sup>. O filósofo lituano então passa a utilizar os termos “mesmo” e “outro” a fim de descrever o ego e outrem introduzidos por Husserl, mas desvinculando a relação entre ambos como pura redução do conhecimento acerca de outrem. Trata-se, portanto, de revelar o outro para além de toda especulação metafísica de fundo solipsista, antevendo outro prisma de abordagem: o ético. Para melhor compreender isso, nos detenhamos, por ora, no prelúdio dessa crítica para além do idealismo fenomenológico.

---

<sup>5</sup> A esse respeito, sugerimos que o leitor também consulte a página 135 do esclarecedor texto de Levinas “Reflexões sobre a técnica Fenomenológica”, contemplado na obra *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*, de 1997.

#### 1.4. Literatura como possibilidade da palavra

Levinas dedicou-se ao estudo da fenomenologia, da metafísica e, sobretudo, foi um incansável pensador a respeito das questões no domínio da ética. Seus temas gravitam em torno da questão do outro, questão essa indevidamente tratada à luz da tradição metafísica que permanecera sob a égide daquilo que Levinas chamará de “ontologia da totalidade”, conforme veremos mais adiante. Esses estudos possibilitam a compreensão do tema da alteridade em uma de suas obras de prestígio, a saber, *Totalidade e Infinito* (1961).

O que não se pode perder de vista é que a fenomenologia norteia o pensamento levinasiano, conduzindo e enfatizando o primado da ética nas relações interpessoais, uma vez que o outrem – por quem o sujeito fenomenológico deve ser responsável – está em qualquer contexto: pode ser o pobre, o órfão e até mesmo um retirante. É, pois, partindo desse centro gravitacional maior de interesse temático que Levinas lança mão, simultaneamente, da experiência do fenômeno de outrem que havia sido reposta pela fenomenologia de Husserl. A separação do eu distinguia-se de um ser que pensa, em sentido cartesiano, para um ser que pensa para o além. Há, entretanto, uma ambiguidade na evidência apresentada por Descartes que revela o eu e Deus, sem os confundir, caracterizados por dois momentos distintos que os separam de mim e de Deus, de uma transcendência filosófica que difere de uma transcendência religiosa mergulhada em um ser que caminha para sua transcendência (LEVINAS, 1980).

O mesmo e o outro estabelecem laços. Desse modo, quando Descartes descreve o “eu penso”, postula a ideia de um infinito positivo que dá suporte ao *cogito*. As ideias de infinito são justificadas por nós próprios, pois o que nos é dado é o significado das coisas, sem aderir ao método cartesiano da dúvida, a fim de provar uma existência separada do infinito pela finitude do ser que tem uma ideia de infinito (LEVINAS, 1980).

Conforme Levinas, o infinito é definido como o ser que transcende, significando que só pode haver uma ideia em nós que esteja afastada infinitamente de sua ideia. Assim, pensar o infinito transcende o estrangeiro, o retirante, pois não se trata de pensar um mero objeto, mas ir além dos traços desse objeto, propondo-se a fazer uma extensão de seu pensar. A noção cartesiana de uma ideia do infinito demonstra uma relação com o ser que conserva sua exterioridade total em relação àquele que o pensa, nos possibilitando pensar no fim do pensamento solitário, uma vez que a ideia fora elevada para um sentido superior, a exemplo como o desejo (LEVINAS, 1980).

A conquista do ser pelo homem através da história o conduziu, segundo Levinas, à liberdade, à autonomia, à redução do outro ao mesmo, à representação do eu humano. A existência do eu é diversa, sendo necessário levar em conta sua história, o processo de envelhecimento, uma vez que o eu continua o mesmo. O eu continua o mesmo fazendo da história a sua história. A identificação do eu é a transmutação do outro em mesmo, o que recai nos limites, portanto, da egologia husserliana. Essa identificação exige mediação, pois para compreender o não eu é preciso encontrar um acesso por meio de uma entidade abstrata que é e não é. Em função disso, se dissolve a alteridade e, sobretudo, sua dimensão radicalmente ética (LEVINAS, 1980).

Na busca pela compreensão da ideia do infinito, Levinas utilizou o pensamento de Descartes, no qual o eu que pensa mantém uma relação com o infinito. De acordo com Descartes, conforme já assinalado no início desta dissertação, a ideia do infinito está em nós, uma vez que o eu não pode conter o infinito estando separado dele. Descartes vai além ao mencionar que temos ideia das coisas e que a ideia do infinito tende a ultrapassar sua ideia. O conflito que há entra a ideia de infinito e a distância das representações leva Descartes a dizer: “a alma pode dar conta por si mesma das ideias das coisas finitas” (LEVINAS, 1997, p. 209).

Ao contrário de Descartes, Levinas menciona a alteridade do infinito, pois ao pensar o infinito “o eu imediatamente pensa mais do que pensa. O infinito não entra na ideia do infinito, não é aprendido; essa ideia não é um conceito” (LEVINAS, 1997, p. 209). O infinito é radicalmente o outro, pois como escreve Levinas, será sua transcendência relativa ao eu que está separada dele que

constitui sua marca de infinitude, pois fora posta em nós mediante uma relação exterior, uma relação com o outro, sem que essa exterioridade seja integrada ao mesmo.

O que Levinas, de imediato, atesta é a inquietude solipsista de uma consciência que percebe que sua vivência termina, pois a verdadeira exterioridade está no olhar, no rosto, na expressão que desvela um mundo interior que até então estava fechado. Ao apresentar o rosto, me relaciono com o ser em sua mais radical existência, isto é, “em carne e osso”. A fenomenologia compreende essa relação como realidade sem realidade, tudo que se passa aqui entre nós conta a história de tantos outros, de tanta gente, escreve Levinas (1980).

O rosto, segundo Levinas, traz uma noção de verdade. Ora, não se trata de desvendar um neutro impessoal, mas sim uma expressão: “o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua forma a totalidade de seu conteúdo, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo” (LEVINAS, 1980, p. 38). Ter esse *outrem* por perto se trata de um acolhimento de sua expressão, ultrapassando a cada momento a ideia de tirar-lhe um pensamento. Trata-se, enfim, de reconhecer ou acolher *outrem* para além da capacidade do eu, ou seja, da ideia do infinito. Essa relação de acolhimento com o *outrem*, para além de um pensamento compartilhado, resulta em uma relação ética, um discurso acolhido e um ensinamento.

Essa questão do infinito, extravasando a ideia do infinito, evidencia a problemática da liberdade espontânea em nós, uma vez que a ideia do infinito de um eu resultará na transcendência do subjetivo. Entre uma filosofia da transcendência que compreende a verdadeira vida do homem em seus momentos místicos ou na própria morte, capturando o ser na condição de outrem, englobado pelo mesmo, buscamos por uma compreensão, uma descrição da existência da relação outro e mesmo. Aqui não se trata apenas de uma relação divina ou humana, mais sim de uma relação que é totalizante de uma história, que carrega consigo a ideia de um infinito. Tal relação podemos chamar de metafísica (LEVINAS, 1980).

Aos olhos de Levinas, o rosto revela, em sua nudez, a penúria do pobre e do estrangeiro. O outrem não aparece apenas no rosto como um fenômeno, mas se apresenta como algo absoluto.

O rosto em outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável ao mesmo tempo como mais e como menos do ser que o ser que se apresenta no rosto (LEVINAS, 1980, p. 193).

O ser que se apresenta como rosto, que apela às minhas obrigações e que me julga, vem da dimensão da transcendência, na qual se apresenta como estrangeiro sem se opor ao mim, “Mais porque a minha oposição de *eu* consiste em poder responder a miséria essencial de outrem e encontrar recursos” (LEVINAS, 1980, p. 193).

Lembremos, portanto, que nas *Meditações Cartesianas* Husserl expôs uma instigante investigação no que diz respeito à questão do eu e de um possível outro, apresentado como algo sensível daquilo que nos é próximo, ou seja, familiar. O filósofo nos chamou atenção para a questão levantada, ou seja, o enigma do estranhamento, que, por um instante, abre uma fresta nos dando condição de acessar o que é inacessível. Segundo Fabri (2019), Husserl escreve sobre o viver do ego: trata-se de uma vivência que agora não diz respeito ao eu sozinho, mas sim de uma experiência que é compartilhada com que é do alheio (*Fremd*) e que se manifesta como uma consciência original.

É o outro, todavia, que ali se manifesta e se faz presença em pessoa, ou seja, “em carne e osso”, em que o percebemos e o tocamos. A consequência desse movimento nos revela que nada que pertença à essência do alheio pode vir a ser dado como originário (FABRI, 2019). “Para dizê-lo de modo paradoxal, estamos diante de uma não-originalidade original” (WALDENFELS, 2005, p. 350). Diante do exposto, o outro se revela ao eu tal como é, isto é, como não original, pois o outro só se manifesta por meio de uma vivência do alheio em aspecto indireto e fundado.

De acordo com Fabri (2019), torna-se impossível pensar a identidade de nós mesmos sem atribuir a dimensão corpórea pela qual nossa vida é atravessada por golpes e afecções, sendo dessa maneira uma espécie de termômetro para indicar nossa interminável transição entre o próprio e estrangeiro. Waldenfels bem observa que “Toda tentativa de constituir a nossa autoconsciência mediante a reflexão já pressupõe o ‘si’ que estamos buscando” (WANDENFELS, 2008, p. 88). Como volta a notar Fabri (2019),

O *próprio* e o *estrangeiro* estão entrelaçados. O “outro” existe em mim de modo co-originário. Pode-se mesmo dizer que ele me precede. Se digo que o “outro” é meu semelhante, tenho de reconhecer, ao mesmo tempo, que ele é fora de série ou, simplesmente, incomparável. O ser corpóreo faz que um existente possa ser *outro*, *único*, *imprevisível*. Estamos como que às voltas com um tipo de experiência que nunca é pensável previamente (FABRI, 2019, p. 3).

Ao colocar a presença de *outrem* como fonte de toda significação, Levinas se distancia de Husserl. A fenomenologia husserliana e toda sua ontologia deflagram cada vez mais o equívoco do pensamento ocidental quanto ao problema do sentido. É o que, mais uma vez, reforça o filósofo:

Não é pelo fato de, entre os seres, existir um ser pensante estruturado como Eu, prosseguindo objetivos, que o ser ganha uma significação e se torna mundo; é porque na proximidade do ser se inscreve o vestígio de uma ausência – ou do Infinito – que existe abandono, gravidade, responsabilidade, obsessão e eu (LEVINAS, 1997, p. 285).

Ao colocar a significação da alteridade sob uma perspectiva ética, Levinas se distancia de Husserl, evidenciando seus vínculos com o método fenomenológico. Atesta ele:

Penso que, apesar de tudo, o que eu faço é fenomenologia [...]. A fenomenologia [...] é reconduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade, fazer aparecer o

aparecer mesmo atrás da quididade que aparece [...]. Eis o que resta, mesmo quando a intencionalidade não é mais considerada como teórica, mesmo quando ela não é mais considerada como ato. A partir da tematização do humano, se abrem dimensões novas, essenciais ao sentido pensado. Todos aqueles que pensam assim e buscam estas dimensões para encontrar este sentido fazem fenomenologia (LEVINAS, 1997, p. 139-140).

Situando a alteridade de *outrem* nele mesmo, Levinas concede à linguagem uma estrutura plural que não forma uma totalidade. A ontologia, ao abordar o ser como logos, simplesmente apagou a alteridade de *outrem*. A ética, ao contrário, permite abordar *outrem* em sua diferença sem, no entanto, reduzi-lo ao mesmo. Para Levinas, 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. 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 a própria relação social (LEVINAS, 1980).

O infinito mantém a pluralidade. Ainda em seu esforço de escapar à ontologia, faz-se necessário à fenomenologia de Levinas (1997) romper com a própria fenomenalidade e a visão da qual as fenomenologias de Husserl e Heidegger<sup>6</sup> ainda permaneceram cativas. O rosto é descoberto, então, como a própria defecção do fenômeno ao se apresentar como comando moral, resistindo, pois, a qualquer forma de ontologização.

Nesse horizonte, é a linguagem que detém o poder de cindir a continuidade do ser e da história. Sua estrutura mantém inviolada a santidade de *outrem*. A resistência que o outro oferece é de natureza ética e não real. A ética, então, precede a ontologia (LEVINAS, 1980, p. 34). “A ontologia que reconduz o outro ao mesmo, promove a liberdade que é a identificação do mesmo que não se deixa alienar pelo outro” (LEVINAS, 1980, p. 30). Nessa passagem, Levinas nos chama atenção para a renúncia do desejo metafísico, a

---

<sup>6</sup> O caso Heidegger, aqui, não será abordado por uma opção teórico-metodológica que prioriza bem mais a obra de Husserl pelas razões que expusemos no tópico anterior.

maravilha da exterioridade, esta que apresenta uma outra forma essencial à metafísica. O filósofo expõe sua preocupação ao criticar a ontologia, colocando em questão a liberdade do exercício ontológico. Essa crítica não reduz o outro ao mesmo como ontologia, mas coloca o outro em exercício do mesmo, que não pode se fazer no egoísmo do mesmo, referindo-se a algo que se faz pelo outro. Sobre isso, comenta Levinas (1980):

Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de *outrem* – a sua irreduzibilidade a Mim, aos meus pensamentos e as minhas posses – realize-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética (LEVINAS, 1980, p. 30).

Sobre a ética, a metafísica, a transcendência, é produzida do outro em mim, a ética que cumpre a essência, sendo a crítica do saber. Nota Levinas que “E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia” (LEVINAS, 1980, p. 30). Chama-se ética a essa impugnação da minha espontaneidade na presença do outro, logo a estranheza do outro se reduz ao meu eu, aos meus pensamentos, pondo em questão a minha ética. Na sequência, Levinas apresenta o que seria o propósito da ontologia:

A tarefa da ontologia consiste em captar o indivíduo (que é o único a existir) não na sua individualidade, mas na sua generalidade (a única de que há ciência). A relação com o outro só aí se cumpre através de um terceiro, que encontro em mim (LEVINAS, 1980, p. 31).

Em outro momento, Levinas explica sobre onde o livre arbítrio levaria e onde ele poderia levar, ou seja, à liberdade:

O seu sentido último tem a ver com a permanência no mesmo, que é a razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si próprio, que nada mais a limita (LEVINAS, 1980, p. 31).

Esclarecer é possibilitar ao ser uma luz que se perde no infinito do horizonte através de uma única imagem, o rosto. A proximidade da imagem, significação por excelência em si mesma, que não é nem tematização nem contiguidade espacial, transforma o intencional em ético. Desse modo, a ética interrompe a fenomenologia e o rosto se mostra defecção do fenômeno. Aqui a ética é descoberta como a intriga que mantém o outro e o mesmo unidos, intriga que o saber não é capaz de traduzir. A linguagem é descoberta como fonte de significação tanto da ética quanto da fenomenologia.

Vemos, então, de que maneira a fenomenologia de Levinas – como a de outros filósofos – seguiu, em parte, o método de Husserl. Levinas traçou o caminho de uma filosofia fenomenológica ansiando pela discussão da ética, do infinito e a questão do *outrem* e o rosto. Ele ainda apresentou a questão da finitude por meio do método fenomenológico de Heidegger, compartilhando sua crítica com Husserl no que diz respeito aos fenômenos, ou seja, à pressuposição husserliana da soberania da consciência que se impõe em absoluto, ao ponto de ter esquecido de olhar as questões éticas do infinito.

Levinas ainda radicaliza a maneira de pensar o tema da subjetividade formulando uma proposta original no modo de ver e pensar o sujeito por meio do sentido, isto é, reforçando que o sentido está presente em toda a experiência do sujeito. Esse movimento por si só atesta a peculiaridade do filósofo no uso do método fenomenológico a partir do qual a enunciação do sentido torna-se, por assim dizer, a problemática própria da fenomenologia. Fato é que seu trabalho tem como uma de suas questões fundamentais a origem do sentido. Se em Husserl o sujeito intencional está na origem de todo sentido e a consciência é o fenômeno mesmo do sentido, a ideia de intencionalidade é a ideia central de toda fenomenologia (LEVINAS, 1980).

Levinas, no entanto, sustenta que a relação da intencionalidade com as coisas não é uma relação entre objetos reais, mas um ato de atribuir um sentido. Ele recusa toda interpretação que vê na intencionalidade uma simples relação entre sujeito e objeto, pois, nesse caso o objeto seria constituído anteriormente ao ato da intencionalidade e seria “autônomo em relação à intenção subjetiva” (LEVINAS, 1997, p. 30). Na fenomenologia husserliana, o objeto aparece

determinado pela estrutura de pensamento que o apreende, tornando-se um momento mesmo do fenômeno do sentido. A estrutura da intencionalidade implica, ao contrário, em um horizonte. O que está em discussão na fenomenologia, segundo Levinas, não é o objeto, mas “nossa maneira de nos relacionar ao objeto e de o identificar” (LEVINAS, 1997, p. 30).

Para ele, em termos husserlianos, o sentido é “caracterizado pelo fenômeno da identificação, processo em que o objeto se constitui” (LEVINAS, 1997, p. 30). Ora, “pensar é, para Husserl, identificar”. O ato objetivante é uma síntese de identificação graças a qual toda a vida espiritual participa da representação (LEVINAS, 1997, p. 30). Com isso, a significação da afirmação fundamental de toda fenomenologia é a de que “todo sentimento é sentimento de um sentido, todo desejo, desejo de um desejado etc.” (LEVINAS, 1997, p. 30).

Todo o movimento da fenomenologia está centrado em torno da questão da origem do sentido e da intencionalidade. Na leitura levinasiana da fenomenologia, toda a filosofia da existência é uma consequência do conceito de intencionalidade. A crítica que o filósofo faz ao idealismo clássico é que aí o espírito se afirma como o sinal de referência de toda verdade, de modo que a anterioridade do espírito em relação às coisas é condição da significação dessas mesmas coisas. Ao colocar o espírito como anterior às próprias coisas, o idealismo manifesta-se como uma doutrina da dignidade humana, mas essa dignidade encontra sua justificação última na razão (LEVINAS, 1997). Como já vimos, em Descartes o homem se compreende graças a um princípio que lhe é exterior, pois a ideia do Infinito é anterior ao pensamento que justamente vem pensá-la. Assim, “a condição da existência distingue-se da própria existência” (LEVINAS, 1997, p. 121).

Levinas ainda reforça o fato de que a fenomenologia de Husserl é “o paradoxo de um idealismo sem razão” (LEVINAS, 1997, p. 121). Para Husserl, a razão equivale à experiência, e a fenomenologia identifica na posição da consciência a existência. Em Husserl, não se trata de fundar o ego na ideia de um ser perfeito, como em Descartes, como “critério permanente de abordar o real” (LEVINAS, 1997, p. 115). É que a fenomenologia abandona uma transcendência condicionada pela ideia do perfeito, evoluindo em direção a uma filosofia da existência, além de buscar a “significação do finito no finito mesmo”

(LEVINAS, 1997, p. 74). Levinas propõe que “A compreensão do ser é a característica e o fato fundamental da existência humana” (LEVINAS, 1997, p. 74). A consequência disso está na “impossibilidade da incompreensão”, o que significa a impossibilidade do irracional, do anárquico, a impossibilidade de toda fratura. Nada poderia, então, escapar à inteligência do real se tudo é compreensão. É o que explicita nosso filósofo: “Toda a incompreensão, tudo aquilo a que poderíamos chamar o conflito do irracional” (LEVINAS, 1997, p. 98). A incompreensão, ou o irracional, seria um modo deficiente da compreensão.

Toda a crítica de Levinas à tradição filosófica do Ocidente se centra naquilo que ele denomina incapacidade de manter a verdadeira transcendência, quer dizer, a relação entre o mesmo e o outro, o absolutamente outro. Os conflitos entre o mesmo e o outro teriam sido resolvidos graças à teoria, através do conceito que reduz o outro ao mesmo. Com relação a Husserl, Levinas se distancia dele quando o critica quanto à identificação entre o conceito de representação e o de ato objetivante. O filósofo afirma:

Pela matéria somente o objeto aparece e a matéria é sempre aquela de um ato objetivante. Consequentemente, o mundo existente, que nos é revelado, tem o modo de existência do objeto que se dá ao olhar teórico. O mundo real é o mundo do conhecimento (LEVINAS, 1994, p. 98).

A presença do ato objetivante, para Levinas, é o ato de identificação, a base de toda intenção, inclusive daquelas que não têm nada de intelectual. Isso significa que se interpreta a totalidade da vida espiritual sob o modelo da luz. Nesse caso, o sentido é a luminosidade e por isso se pode falar de visão, de luz a propósito de toda apreensão. É a “luz que torna possível este encobrimento do exterior pelo interior, que é a estrutura mesma do *cogito* e do sentido” (LEVINAS, 1998, p. 75-76). Assim, Levinas sustenta que o “milagre da claridade é a essência: pela luz, o objeto, vindo todo de fora, está já diante de nós no horizonte que o precede; vem de um fora já apreendido e se torna como se viesse de nós, como comandado por nossa liberdade” (LEVINAS, 1998, p. 77). Nesse contexto o filósofo nos chama atenção para um imperialismo da teoria, uma vez que Levinas, ao interpretar Husserl, percebe que o objeto é abordado por meio da

realidade da natureza das coisas, do sentido. E assim vem a ideia da luz, da clareza da fenomenologia para libertá-lo, uma vez que se tinha a ideia de existência como um lugar estreito, e que diante da luz passa a estar liberto no horizonte do pensamento.

Conforme Levinas, em Husserl o objeto não é abordado a partir da realidade objetiva, mas de sua natureza de sentido. Por isso a fenomenologia procurará libertar a noção de existência da estreiteza do objeto natural, substituindo essa noção pelo horizonte de pensamento no qual os objetos são pensados e colocados (LEVINAS, 1997). É que a redução filosófica, ao suspender a evidência do mundo, chega à consciência como a única certeza possível. Só se chega a um mundo autêntico por meio da libertação preliminar deste mundo. Uma vez libertada do peso do mundo, a consciência pode, enfim, reconstruir o mundo sobre bases autênticas. Após a consciência se descobrir como origem e fonte de todo sentido, a fenomenologia se preocupa em reconquistar um mundo constituído por um pensamento (LEVINAS, 1997). A consciência ganha, assim, uma existência absoluta. Não há, para Husserl, nenhuma forma superior ao pensamento que possa dominá-lo, e é nesse sentido que “Husserl acaba pensando o sujeito como uma mônada” (LEVINAS, 1997, p. 60).

Levinas ainda expõe sua versão sobre a fenomenologia husserliana e, conseqüentemente, a ontologia fundamental de Heidegger como negação do irracional. Logo, também o “estrangeiro” enquanto dotado de sentido encontra sua referência última e sua significação na subjetividade. Isso significa a supressão da exceção do outro enquanto outro, separado do mesmo se o sentido é sempre um sentido do sujeito. Uma segunda crítica o filósofo faz no que diz respeito à noção de intencionalidade, acusada de ser desencarnada e neutra por não desenvolver uma análise da estrutura do sujeito e por não o situar em um mundo que o circunda.

A informação em Husserl, segundo Levinas (1997), não somente é o que não vem de nós, mas também o que é recebido por nós, isto é, a informação é o termo de uma intenção. Não somente a consciência intencional está voltada para um objeto, mas também este objeto está à nossa disposição. A intenção não é apenas um movimento para fora, mas também para dentro quando o

sentido é apreendido e compreendido. Embora a intencionalidade volte o mesmo para o outro, ela o faz somente para o relacionar ao sujeito. Logo, o outro é deduzido a partir do mesmo.

A representação tem, assim, um lugar privilegiado na intencionalidade. A conclusão que Levinas extrai da fenomenologia de Husserl é que ela é uma filosofia da liberdade que se realiza como consciência e se define por ela: uma liberdade anterior ao ser e em relação à qual o ser se constitui (LEVINAS, 1998). Pois bem, o filósofo expõe sua ideia com o intuito de alertar sobre a liberdade do eu sozinho, onde se origina o sentido, o sujeito em sua anterioridade por si mesmo possui a certeza ao se afirmar na solidão, uma vez que essa liberdade é compreendida por Levinas em relação ao mundo, aos outros e em relação ao diferente.

Levinas (1980) busca compreender o sentido capaz de superar a solidão dos indivíduos que estão fechados em sua própria autonomia, que se acham separados uns dos outros pela indiferença, em vez de reconhecer a riqueza da diferença e da alteridade, ao contrário, torna-se a angústia de uma solidão. O particular não é assumido como tal, mas sua significação é dada pela significação do ser em geral. Destarte, o que é negado aí é a significação do rosto. Um ente sem rosto só pode ser definido pela totalidade que vivencia.

Um último ponto que associa o vínculo da filosofia de Levinas com a fenomenologia husserliana se encontra na compreensão da multiplicidade. Trata-se de compreender o sentido último do múltiplo, da alteridade, de uma pluralidade de consciências em contraposição ao postulado cartesiano do uno, de uma unidade da consciência absolutamente fundada em si mesma. A criação tem como condição a abertura ao diferente, ou seja, a impossibilidade de se fechar em si mesmo, então a criatura seria essa abertura mesma. Afirma Levinas que “a diferença entre o mesmo e o outro é a não indiferença pelo outro da fraternidade” (LEVINAS, 1976, p. 88). Desse modo, o evento fundamental da subjetividade não é a presença, mas o dizer enquanto pura exposição ao outro. Segundo Levinas, o dizer é “a significação que não se esgota em simples ausência de intuição e de presença” (LEVINAS, 1976, p. 88). Assim, podemos interpretar que a significação é o sentido dado ao rosto do vivente, que reflete sua exterioridade, constituindo-se enquanto uma forma de linguagem do ser, do

seu existir estruturado cheio de significado, tornando-se mundo. Ilustraremos esse pensamento com a seguinte passagem do romance *Vidas Secas* (1938):

Olhou as sombras movediças que enchiam a campina. Talvez estivessem fazendo círculos em redor do pobre cavalo esmorecido num canto de cerca. Os olhos de Fabiano se umedeceram. Coitado do cavalo. Estava magro, pelado, faminto, e arredondava uns olhos que pareciam de gente. Pestes. O que indignava Fabiano era o costume que os miseráveis tinham de atirar bicadas aos olhos de criaturas que já não se podiam defender. Ergueu-se, assustado, como se os bichos tivessem descido do céu azul e andassem ali perto, num voo baixo, fazendo curvas cada vez menores em torno do seu corpo, de Sinhá Vitória e dos meninos. Sinhá Vitória percebeu-lhe a inquietação na cara torturada e levantou-se também, acordou os filhos, arrumou os picuás (RAMOS, 2018, p. 242).

## **2. A ALTERIDADE “EM CARNE E OSSO”**

### **2.1. Breve panorama**

Ao retomar as “pegadas” de Husserl no sentido de, fenomenologicamente, superar os limites do solipsismo, Levinas retoma a questão do outro sob um giro de análise que radicaliza, como vimos, o próprio idealismo transcendental de seu mestre.

A base norteadora do pensamento de Levinas está voltada ao olhar sobre o outro. Trata-se de um outro que possui um rosto e que não é reconhecido por um semelhante em sua própria existência em sentido radical, isto é, a existência nua e crua. Para tal, o filósofo nos alerta do risco em reduzir o outro ao mesmo, ou a uma representação de uma abstração puramente conceitual. A fim de compreender esse enigma do eu, do outro, Levinas utiliza os recursos da fenomenologia no sentido de descrever justamente “*outrem*” por meio da categoria de “rosto”. Trata-se fundamentalmente, para Levinas, de pôr em questão a problemática do idealismo ainda fundada numa ontologia da totalidade.

Levinas se lança então à tarefa de apresentar a estrutura desse “outro” que recompõe outro sentido mais radical do eu, sua forma, o movimento da tomada de consciência em busca pela autenticidade de sua existência. Até então o eu vivia, sem saber da própria existência, no caos e inconsciente de tudo. Essa tomada de consciência acontece de maneira vagarosa, assombrando o eu e o impossibilitando de se constituir como sujeito.

É na alteridade, na experiência do outro, que Levinas irá situar melhor o campo de gravidade de sua intensa reflexão filosófica ao debater a fundo sobre as questões do rosto desse mesmo outro. Trata-se de um ponto central que se torna importantíssimo porque é a partir dele que se opera a ruptura da transcendência com a totalidade. O que entra em jogo é o reconhecimento do outro e o mistério do rosto como nudez, pois o outro é aquele que tem uma liberdade exterior a mim. Isso pode justificar a radicalidade de encarar o feminino como alteridade. Chamamos atenção para o fato de que a palavra feminino não remete à sua tradução original (sexo feminino, *female*), mas àquilo que deriva da própria alteridade, uma espécie de acolhimento, uma vez que o outro é rosto, presença viva, expressão, o que me impossibilita de assassiná-lo. Levinas utiliza a palavra feminino como um diálogo de alteridade: eu não possuo o outro, logo, não o submeto. Ao contrário, eu me submeto a ele. Ilustraremos esse pensamento com uma passagem de *Vidas Secas*:

O soldado, magrinho, enfezadinho, tremia. E Fabiano tinha vontade de levantar o facão de novo. Tinha vontade, mas os músculos afrouxavam. Realmente não quisera matar um cristão: procedera como quando, a montar brabo, evitava galhos e espinhos. Ignorava os movimentos que fazia na sela. Alguma coisa, o empurrava para a direita ou para a esquerda. Era essa coisa que ia partindo a cabeça do amarelo. Se ela tivesse demorado um minuto, Fabiano seria um cabra valente. Não demorara. A certeza do perigo surgira ----e ele estava indeciso, de olho arregalado, respirando com dificuldade, um espanto verdadeiro no rosto barbudo coberto de suor, o cabo do facão mal seguro entre os dois dedos úmidos. Tinha medo e repetia que estava em perigo, mas isto lhe pareceu tão absurdo que se pôs a rir (RAMOS, 2018, p. 201).

## 2.2. Rosto e significação

Nos distanciando da questão do ego solipsista, avançamos na busca pela compreensão de uma abertura para acessar o outro. No entanto, na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas tratará da história do pensamento da filosofia Ocidental, dialogando com Husserl, Heidegger, Hegel, Sartre, entre outros, para fazer uma dura crítica à ideia de totalidade. Ideia essa que, a seu ver, estava presente na concepção do ser.

Para Levinas, para além da ideia de identidade, o outro aparece como a excedência, o infinito, exterioridade absoluta que apresenta limites à totalidade. A esse propósito Levinas realiza uma crítica precisa, pois entende que uma totalidade com margens deixa de ser totalidade (LEVINAS, 1980). Ora, a ideia de um outro não é o inverso do sujeito identitário, mas uma alteridade que surge em sua própria positividade, inaugurando a diferença e a separação. Isso é o que representa, aos olhos de Levinas, a ontologia da totalidade. A busca de um intervalo em que o sujeito possa surgir verdadeiramente sem ser sufocado revela um eu que é fragilidade diante da totalidade, mas também encarnação dessa totalidade.

Correndo o risco de desaparecer, o eu se apropria de um poder para se sobrepor ao mundo ameaçador, tentando construir seu rosto, sua imagem. Uma vez aberta essa perspectiva, Levinas (1980) transfere a intencionalidade husserliana da consciência para a vida enquanto experiência sensível. Ao mesmo tempo, cabe observar que essa intencionalidade da vida assume um caráter totalmente diverso, pois não apenas mostra um eu capaz de determinar o mundo – consciência representativa –, mas é também capaz de ser determinado.

Tal pensamento se dá porque os elementos do mundo não são coisas – como na representação –, eles possuem uma alteridade, são chamados de *elemental*. Como nota o filósofo, “toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido” (LEVINAS, 1961, p. 138).

Nesse momento “inicial” de ser sujeito, Levinas mostra um eu que vive no princípio feliz, em que a vida é puro gozo. Nesse plano, não existe consciência, apenas sensibilidade intencional ou, como afirma Levinas, “toda a relação ou posse se situa no âmbito do não possível que envolve ou contém sem poder ser contido ou envolvido” (LEVINAS, 1961, p. 138). Dessa forma, o mundo que proporciona a felicidade também é o mundo que pode fazer falta, uma vez que o homem não somente sente prazer em comer, mas tem a necessidade de comer: a fome e o alimento são simultâneos.

Seu corpo é a forma de se posicionar no mundo, de estar, pisar um chão e a partir daí se colocar. O sujeito deve então se separar do mundo, criar uma interioridade, passando a viver sua solidão ao lado do prazer, do próprio egoísmo de existir “para si”. Acerca disso, avalia Levinas: “a ruptura da totalidade que se realiza pelo gozo, ou pela solidão do gozo, é radical. Quando a presença crítica do outro puser em questão o egoísmo, não destruirá a sua solidão” (LEVINAS, 1961, p. 123). O mundo assim subsiste, tem vida própria e não está aí simplesmente em função desse sujeito. O prazer é a primeira forma de relação com o mundo, e é no prazer que o humano se constrói.

O mundo se torna coisa quando fazemos dele matéria de exploração. É o que escreve nosso filósofo: “A morada, a habitação, pertence à essência ao egoísmo do eu. Contra anônimo, horror, tremor e vertigem, abalo do eu que não coincide consigo, a felicidade da fruição afirma o eu em sua casa” (LEVINAS, 1961, p. 152). Tudo se passa como se o sujeito fosse atravessado pela condição de ser desconhecido, necessitando, dessa maneira, habitar um lugar preciso, seguro para repousar. Não é qualquer lugar, qualquer casa: é preciso o convite para que o eu se sinta acolhido.

O movimento metafísico é transcendente; trata-se da transcendência como desejo e inadequação. Na percepção de Levinas, trata-se de uma distância que exprime a maneira de existir do ser exterior. Sua forma, ou seja, o outro, constitui seu conteúdo, de modo que o metafísico e o outro não se totalizam. Logo, “o metafísico e outro apresentam-se de forma separada, não se demonstraram relações, muito menos elo (ligá-los um a outro)” (LEVINAS, 1980, p. 23).

A separação radical entre o mesmo e outro significa o impossível em tentar se colocar para fora da correlação entre mesmo e outro. Assim, Levinas apresentou que, para essa questão, mesmo e outro encontrar-se-iam reunidos sob um olhar comum, embora a distância que os separa seria preenchida. Nesse contexto, a alteridade só se manifestaria pela heterogeneidade do outro, se realmente o outro – cuja essência é permanecer no ponto de partida – servir de entrada na relação. Como escreve o autor: “um termo só pode permanecer absolutamente no ponto de partida da relação como eu” (LEVINAS, 1980, p. 24).

Dessa forma, o ser se torna referência na medida em que possui uma identidade como conteúdo próprio. O eu não é um ser que se mantém sempre o mesmo, mas que ao existir necessita de se auto identificar e de perceber à sua volta a existência de outros. “O eu mantém-se idêntico diante das suas alterações, representa-as e pensa-as para si. A identidade universal em que o heterógeno possa ser abrangido tem a ossatura de um sujeito” (LEVINAS, 1980, p. 24).

Descobre assim a famosa ingenuidade do seu pensamento que pensa *perante dele*, como se caminha *diante de si*. Dá por si a pensar e surpreende-se como dogmático, estranho a si próprio. Mas o eu é o mesmo perante a alteridade, confunde-se *consigo*, incapaz de apostasia em relação a esse *si* surpreendente (LEVINAS, 1980, p. 24).

Levinas ainda observa que, em uma das passagens de sua fenomenologia, Hegel aponta para a consciência de si como uma distinção do que não é possível ser distinto. A posição hegeliana “exprime a universalidade do mesmo que se identifica na alteridade dos objetos pensados e apesar da oposição de si a si” (LEVINAS, 1980, p. 24). Levinas nos convida a pensar que, nessa passagem de Hegel sobre a diferença, não necessariamente o eu é como outro, não é um outro. Trata-se de um:

[...] eu que repele o *si*, vivido como repugnância, o eu preso ao *si*, vivido como aborrecimento – são modos da consciência de si e assentam na ilacerável identidade de eu e de si. A alteridade do eu, que se toma por um outro, pode impressionar a imaginação do poeta, precisamente porque é apenas o jogo do

mesmo: a navegação do eu pelo si – é precisamente um dos modos de identificação do eu (LEVINAS, 1980, p. 24-25).

O outro sempre será outrem. Ele não se percebe como o “eu”, mas é parte constituinte do meu eu. Esse discurso no sentido de manter a distância entre o eu e outro expõe, nota Levinas, a tal separação radical que impede a reconstituição da totalidade, pretendida na transcendência, a qual “não pode renunciar o egoísmo da existência; mas o próprio facto de se encontrar num discurso em reconhecer a outrem” (LEVINAS, 1980, p. 27). Eis porque:

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontra em face de um outro, refratário à categoria (LEVINAS, 1980, p. 27).

Assim, podemos dizer que o pensamento que se encontra em face do outro por ora consiste em falar. Afirma Levinas (1980):

Mas dizer que o outro pode permanecer absolutamente outro, que não entra na relação do discurso, é dizer que a própria história identificação do mesmo não pode ter a pretensão de totalizar o mesmo e outro. O absolutamente o outro cuja alteridade, no plano pretensamente comum da história, a filosofia da imanência sobrepuja conserva a transcendência no seio da história (LEVINAS, 1980, p. 28).

Dessa forma, a ontologia que reconduziria o outro ao mesmo promoveria a identificação do mesmo, que, por ora, não se permite ser alienado pelo outro. O que está exposto até aqui é uma preocupação e uma crítica a respeito da representação do ser, ou seja, a ontologia. Tal exercício levaria a uma regressão até o infinito, bem como a um retorno ontológico expresso, em sentido clássico, pela categoria de totalidade. Sob esse prisma, a questão-chave consiste em se projetar para além de uma teoria da ontologia, pois a crítica não reduziria o outro ao mesmo conforme a ontologia. Ora, é essencialmente tal tarefa que Levinas

radicalizará nos termos de uma reflexão ética fundada no rosto, pois a eu ver só assim poderemos experienciar essa pessoa em “carne e osso”.

### **2.3. Encontrar um rosto é encontrar uma fome, da matéria, da vida corporal**

Levinas, em seus estudos, dedicou-se à questão da subjetividade e da transcendência. Tais conceitos, ao ver do filósofo, estão diretamente relacionados à questão da linguagem, da responsabilidade ou da substituição de um eu para um outro eu, um ser-para-o-outro. Pois bem, a transcendência, sob o olhar conceitual da fenomenologia hermenêutica, remete a algo fora da consciência, da relação sujeito–objeto, uma forma de o ente se manifestar em sua pluralidade. Para além, podemos dizer que se trata de um movimento de intencionalidade, no qual tudo que é o é para a consciência. Levinas, como veremos, inverterá o polo de uma subjetividade pura – como era à maneira husserliana – a fim de reorientar a intencionalidade. Ele, ao pensar o outro como uma transcendência, evidencia um rompimento do sujeito em sua manifestação do ser, uma vez que a transcendência não pode ser considerada uma “foto”, um registro da relação do eu e do outro, muito menos uma relação que seja intencional, ontológica. Descreve, então, o filósofo:

A separação do eu afirma-se assim como não-contingente, como não-provisório. A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser. A transcendência filosófica difere assim da transcendência das religiões – no sentido corrente taumatúrgico e geralmente vivido deste termo- da transcendência já (ou ainda) participação, mergulhada no ser para o qual caminha, o qual detém, como para lhe fazer violência, nas suas redes invisíveis, o ser que transcende (LEVINAS, 1980, p. 35).

A relação do mesmo com o outro, segundo Levinas (1980), implica em manter essa transcendência sem que haja rompimento do vínculo na relação com o todo, com o mesmo e o outro. Dessa forma, fica fixado o paradoxo exposto

por Descartes: eu penso, uma vez que esse pensamento se mantém de forma infinita, sem separação do corpo e alma.

Segundo o pensamento de Gutierrez, o eu vive sob uma espécie de egoísmo, na busca por enquadrar, fechar o outro em sua representação, como um tipo de conquista, uma necessidade de afirmação do eu. Assim escreve: “o eu, quando se autoafirma egoistamente, somente pensa em si e não pode ver a realidade fora dele, não aceita uma lógica diferente à sua” (GUTIERREZ, 2019, p. 44). Ora, ao abordar a questão da transcendência, Levinas ressalta a importância de repensarmos a questão da ontologia, pois por um longo período na história a filosofia ocidental simplesmente reduziu o outro ao mesmo, não abrindo possibilidades para a exterioridade da transcendência na identificação do mesmo. O filósofo evidencia a questão, discutindo sobre o primado do mesmo, conceito que introduz em sua obra *Totalidade e Infinito* (1961) e descreve sobre os ensinamentos da lição de Sócrates: “nada a receber do outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora” (LEVINAS, 1980, p. 31).

Adiante, Zielinski menciona Merleau-Ponty, compartilhando a ideia sobre a redução do eu que permite que o ser fique às margens, à espera do outro, de modo que podemos interpretar como um movimento para uma transcendência. Essa redução, segundo a autora exprime “uma reciprocidade dinâmica, ininterrupta, uma afecção mútua sem oposição – onde a redução pode me doar o mundo, não unicamente como fenômeno, mas também numa perspectiva ontológica” (ZIELINSKI, 2002, p. 17). Assim, podemos interpretar que o mundo irá projetar-se em sua exterioridade apontando para uma transcendência diante das manifestações do ser. Essa radicalização entre o sujeito e mundo causou um rompimento de corpo e mundo, uma vez que

a corporeidade é o primeiro índice de um enigma que define a imanência. Ser ao mundo é, de início, visar o mundo por seu corpo [...]. O corpo põe a questão da impossibilidade de romper com o mundo, ao mesmo tempo, que a questão da possibilidade de uma transcendência (ZIELINSKI, 2002, p. 46).

A crítica levinasiana à metafísica, como podemos interpretar, provoca ao filósofo uma ideia de que o ser provém das coisas que já são e que se mantêm, resultando em uma determinação do outro pelo mesmo. Para Levinas a filosofia nunca rompeu com o ser. Ela jamais ousou ir além de seu caráter absoluto, uma vez que a sabedoria do fundamento da ontologia confunde o discurso filosófico. Nesse movimento, Levinas contrapõe o ontologismo e, assim, a filosofia se ocupou dos liames da transcendência com o ser infinito, ou o desacordo entre liberdade e ser. Levinas ainda aponta para uma suficiência do ser, uma espécie de movimento de retorno, um repouso do ser em si mesmo, reduzindo a alteridade e passando a absorver a subjetividade de forma totalizante. Como bem observa o filósofo, “só um ser ateu pode relacionar-se com o outro e dispensar-se já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união como o transcendente, por participação” (LEVINAS, 1980, p. 63-63).

Dessa forma, Levinas afirma seu pensamento:

Colocar o transcendente como estranho e pobre é impedir a relação metafísica com Deus e se realizar na ignorância dos homens e das coisas. A dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano. Uma relação com o transcendente – livre, no entanto, de toda a dominação do transcendente – é uma relação social. É aí que o transcendente, infinitamente outro, nos solicita e apela para nós. A proximidade de outrem, a proximidade do próximo, é no ser um momento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação que se exprime) (LEVINAS, 1980, p. 64).

Levinas afirma que há uma espécie de epifania, e convida o leitor a ver na miséria de um rosto do estrangeiro, da viúva e do órfão o “Outrem” – que sustenta ele – “é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável a minha relação com Deus” (LEVINAS, 1980, p. 65). A metafísica possui um lugar nas relações éticas, em que as relações humanas – por suas questões espirituais e morais – ganham sentido.

Levinas põe em xeque a ontologia da totalidade com o intuito de pensar a relação da alteridade com as dimensões do infinito e da transcendência. É por meio desse regaste com a dimensão do divino – compreendido por um comportamento ético e não teológico – que a figura de Deus é discutida pelo

olhar da ética da alteridade, com abertura, enfim, para se pensar a transcendência do rosto humano.

Outrem, seguindo o pensamento de Levinas, é o lugar da verdadeira metafísica, tornando indispensável sua relação com Deus. O rosto se revela em um movimento de transcendência e infinito, formando, dessa forma, uma trilogia nos termos da ética levinasiana. A presença do outro é manifesta pelo rosto. Tal presença não entra na esfera do mesmo, pois vai além com a ideia de infinito. Ou melhor, a ideia do infinito produz uma relação com o rosto. Volta a escrever o filósofo:

O fato do rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo do mesmo, interrompe-se. A relação ética que está na base do discurso não é de fato uma variedade da consciência, cuja emanção parte do eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro (LEVINAS, 1980, p.174).

Prossegue o autor:

A presença de um ser que não entra na esfera do mesmo, presença que extravasa, fixa o seu *estatuto* de infinito. Tal extravasamento distingue-se da imagem do líquido que transborda de um vaso, porque a presença transbordante se efetua como uma posição em frente do mesmo. A posição em frente de, a oposição por excelência, só se coloca como um pôr em causa moral. Esse movimento parte do outro. A ideia do infinito, o infinitamente mais contido no mesmo, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto (LEVINAS, 1980, p. 174-175).

Segundo Levinas, antes de compreender a questão profundamente ética da alteridade, é importante que seja revista a questão da consciência transcendental. Ora, essa revisão foi justamente destacada no capítulo precedente desta pesquisa, uma vez que o estudo da ética da alteridade possibilitará a compreensão de conceitos da identidade do eu, de sua subjetividade e de seu sentido. Assim, a subjetividade não se reduz à consciência do eu. Há uma diferença e, para explicá-la, Levinas se contrapõe ao

paradigma da filosofia transcendental, que defende a ideia de que o eu transcende. O filósofo entende que há um passado que sustenta a ideia de uma consciência, “mas o desejável, o que suscita o desejo, isto é o que é abordável por um pensamento que a todo o instante pensa mais do que pensa” (LEVINAS, 1980, p. 49).

Levinas reforça a ideia de que o outro é aquele que se apresenta por meio de seu rosto, o que justifica uma epifania da transcendência e da infinitude do outro. Escreve ele:

A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. O rosto, ainda coisa entre as coisas, atravessa a forma que, entretanto, o delimita. O que quer dizer concretamente: o rosto fala-me e convida-me assim a uma relação sem paralelo com um poder que se exerce, quer seja fruição quer seja conhecimento (LEVINAS, 1980, p. 176).

Conforme ilustra o filósofo:

Falar-me é transpor a todo vapor o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No desejo, confundem-se os movimentos que vão para a altura e a humildade de outrem (LEVINAS, 1980, p. 178 -179).

O desejo, segundo Levinas (1980), surge na presença do outro. Dessa forma, podemos dizer que é por ele despertado, tendo-se uma abertura para a transcendência, ou seja, um movimento que permite ir de encontro ao outro, rompendo com a ideia de eu transcendental de sua imagem soberana. A relação com outro, dessa forma, torna-se uma relação metafísica em direção ao ser que transcende.

Assim, prossegue o autor:

O ser oferecido na representação verdadeira continua a ser possibilidade de aparência. O mundo que me invade quando me empenho nele nada pode contra o *livre pensamento* que suspende o empenhamento ou mesmo o rejeita interiormente, capaz de vida escondida. O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu apelo. De maneira que, na expressão, o ser que se impõe não limita, mas promove a minha liberdade, suscitando a minha bondade (LEVINAS, 1980, p. 179).

Essa passagem permite ao leitor pensar sobre a ordem de responsabilidade do ser como uma ordem de liberdade, uma vez que Levinas comenta que “o inelutável não tem a inumanidade do fatal, mas a seriedade severa da bondade” (LEVINAS, 1980, p. 179). O elo entre expressão e liberdade torna-se uma condição ética da linguagem, uma linguagem que antecede o desvelamento do ser a um pensamento preexistente.

#### **2.4. O poder dessacralizante da palavra: Graciliano**

Para Levinas, a filosofia ocidental institui o momento, isto é, o ato fundamental de reduzir o outro ao mesmo. O filósofo nos chama atenção para esse fato, pois entende que a relação com o outrem não anula sua separação do eu e tampouco esgota o sentido da assimilação de qualquer diferença entre eles. Tal relação “não surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela eu e o outro” (LEVINAS, 1980, p. 229).

A questão do face a face, ou frente a frente, não pressupõe a existência de verdades. Essa relação abre espaço para a subjetividade, incorporando-se para contemplar o eu e o outro em uma relação de comunhão. Como nota o filósofo: “a relação entre mim e o outro começa na desigualdade de termos, transcendentem um em relação a outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente” (LEVINAS, 1980, p. 229).

A conjuntura entre o mesmo e o outro, em que já se mantém a sua proximidade verbal, é o acolhimento de *frente* e de lado do outro por mim. Conjuntura irreductível à totalidade, porque a posição de *frente a frente* não é uma modificação do *ao lado de...* Mesmo quando tiver ligado outrem a mim pela conjunção e esse outrem continua a fazer-me frente, a revelar se no seu rosto. A religião subtende esta totalidade esta totalidade formal (LEVINAS, 1980, p. 67).

Levinas utiliza a ideia de infinito. Trata-se, como se sabe, de uma expressão puramente cartesiana. Com isso, o filósofo pretende conservar a estrutura que foi desenhada a fim de explicar o eu, por meio de uma ideação da transcendência que se originou pela palavra ideia, pois naquele momento a expressão indicava para a alteridade. Logo, como avalia Cerezer (2011), “a presença da alteridade na consciência, pode indicar que a subjetividade possui uma alteridade-a-si que permite acolher a alteridade exterior, isto é, constituída como hospitalidade” (CEREZER, 2011, p. 218-219).

Cerezer ainda afirma que, para haver uma abertura a outro, é necessário conservar aquilo que podemos chamar de enigma da subjetividade, quer dizer, suas alteridades profundas. Dessa forma, Levinas discute a questão da razão, a qual supõe essas singularidades a fim de encontrar como idêntico interlocutores, seres únicos em seus gênero e rosto (LEVINAS, 1980).

A razão cria as relações entre mim e o outro e o ensino de mim pelo outro cria a razão, não é puramente teórica. A consciência da tirania do Estado –mesmo que racional- torna atual esta diferença. A razão impessoal à qual o homem se eleva como o terceiro gênero do conhecimento, deixá-lo-á fora do Estado? Poupá-lo-á a toda a violência? Fa-lo-á confessar que tal constrangimento só incomoda nele o animal? A liberdade do eu não é nem o arbitrário de um ser isolado, nem o acordo de um ser isolado com uma lei, que se impõe a todos, racional e universal (LEVINAS, 1980, p. 230).

Cerezer nos convida a pensar sobre o valor do rosto em nossas relações, que demanda uma resposta adequada ou inadequada, revelando sua alteridade. Levinas conduz essa ideia de rosto como uma recusa de conteúdo. O filósofo expõe que o rosto está presente em sua recusa de ser, uma vez que não pode

ser compreendido, tocado, “porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (LEVINAS, 1980, p. 173).

O pensamento de Levinas (1980) é uma tentativa de expandir o conceito de alteridade do outro, dotada de um sentido que vai muito além do que propagam suas obras. É uma busca por descobrir a identidade de si e de perceber a diferença do outro. Levinas, então, questiona a intenção da filosofia ocidental em transformar o que é diferente em idêntico, ou ainda, pensar a transcendência a partir da imanência. Frente a essa questão, Levinas abre mão do conceito de desejo – que passa a ter o sentido de transcendência – para questionar a violência presente na ontologia.

O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão. Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é verdadeiramente outro (LEVINAS, 1980, p. 21).

O desejo enquanto transcendência, sob o olhar metafísico, permite a valorização do outro enquanto outro e, conseqüentemente, permite fundar a ética sobre o conceito. Nota Levinas que “o desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi pátria e para onde nunca iremos” (LEVINAS, 1980, p. 22).

Dessa forma, o outro se faz em sua pluralidade<sup>7</sup>, ou seja, no desejo, no rosto. A alteridade de outro não se explica somente em sua identidade, mas a constitui: “o outro é outrem. Outrem enquanto outrem [...] tem o semblante do

---

<sup>7</sup> Para Bakhtin (2016), pluralidade tem a ver com as vozes que se tornam diferentes por oposição a outras. A pluralidade é conquistada em face do outro: o discurso se torna dessemelhante mas não necessariamente contrário no contraste com os demais que o cercam.

pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e ao mesmo tempo do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade” (LEVINAS, 1980, p. 229).

Para Marcelo Fabri (2012, p. 5), o “outro deve ser reconhecido como um gênero de pessoa”, para que haja também o reconhecimento de si próprio. O autor partilha da crítica levinasiana ao atestar que a consciência é desejo do outro, um acolhimento de alteridade. Aqui, Fabri define a consciência como sendo: “a subjetividade impactada pela ideia do infinito” (FABRI, 2012, p. 6).

A minha liberdade arbitrária lê a sua vergonha nos olhos que me fixam. É apologética, isto é, refere se já, por si, ao juízo de outrem que ela solicita e que, assim, não a fere como um limite. Revela-se assim contrária à concepção pela qual toda a alteridade é ofensa. Não é uma causa *sui* simplesmente diminuída, ou como se diz finita. Porque, parcialmente negada, a liberdade sê-lo ia totalmente. Em virtude da minha posição apologética, o meu ser não é chamado a mostrar-se na sua realidade: o meu ser não iguala a sua aparição na consciência (LEVINAS, 1980, p. 230).

Em Gutierrez (2019) vemos que o eu, contido por um egoísmo, prende o outro sempre que pode em suas representações e na própria afirmação como eu: “O eu, quando se autoafirma egoistamente, somente pensa em si e não pode ver a realidade fora dele, não aceita uma lógica diferente à sua” (GUTIERREZ, 2019, p. 44).

Segundo Levinas, a lógica do ver reduz as possibilidades das coisas e das diversas formas. O pensamento de Levinas sai da ontologia, caminhando em direção à essência da descoberta do infinito. Essa busca chega ao encontro da alteridade mais verdadeira, em que acontece o rompimento da solidão originária do eu, de suas concepções, apresentando-se consciente a uma nova introdução na origem do sentido. Como o próprio filósofo escreve:

O infinito abre a ordem do bem. Trata-se de uma ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal. Na lógica formal, a distinção entre necessidade e desejo não poderia refletir-se; nela, o desejo deixa-se sempre verter nas formas da necessidade (LEVINAS, 1980, p. 91).

A ideia de infinito excede um pensamento de objeto. Logo, Levinas tratará essa questão como sendo a ética da alteridade. Esse outro, base fundamental do pensamento de Levinas, se apresenta não como um ego, mas como algo diferente, um rosto que exige respeito e acolhimento.

Nesse contexto de elaboração de uma perspectiva ética posta em termos levinasianos é que a figura de um importante filósofo de origem latino-americana toma corpo: Enrique Dussel. Para Dussel, o outro é uma forma precisa de sabermos com qual exterioridade nos relacionamos enquanto história e não necessariamente apenas a título de um vivente. Observa ele: “o outro é alteridade de todo sistema possível, além do mesmo que a totalidade sempre é. O ser é e o não ser é ainda ou pode ser o outro, diríamos contra Parmênides e a ontologia clássica” (DUSSEL, 1982, p. 49).

Seguindo com o pensamento de Dussel, sua obra filosófica é voltada a um horizonte que rompe com o sentido monológico, abrindo espaços para as vozes dos excluídos. Trata-se de uma tarefa nada fácil, uma vez que, ao voltarmos ao sistema legal, o campo da moralidade se apresenta de forma excludente.

O outro se revela realmente como outro, em toda a acuidade de sua exterioridade, quando irrompe como o mais extremamente distinto, como o não habitual ou cotidiano, como o extraordinário, o enorme (fora da norma), como o pobre, o oprimido; aquele que, à beira do caminho, fora do sistema, mostra seu rosto confiante (DUSSEL, 1982, p. 49).

O autor nos chama atenção para a forma como em geral nos voltamos para o outro em seu cotidiano, como a figura do pobre, do oprimido que sofre, passa fome e permanece confiante. Para tanto, o filósofo atesta:

- Estou com fome! tenho direito de comer. O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana. Quando avança no mundo, o pobre comove os próprios pilares do sistema que o explora. Seu rosto (*pnin* em hebraico, *prósopon* em grego),

pessoa é provocação e juízo por sua simples revelação (DUSSEL, 1982, p. 49).

Partilhando de uma leitura do existencialismo, podemos afirmar que a existência do ser precede sua essência, uma vez que o conhecimento do homem – um ser singular – esbarra-se com o ser que é, ou seja, com sua essência. A consciência do homem se concentra nas coisas cotidianas que condicionam sua forma de pensar e de interpretar o mundo. O ser se percebe em uma pluralidade de possibilidades, de sentidos, de percursos e planos que o faz traçar e retraçar seu caminho várias vezes (LEVINAS, 1980).

Levinas elabora um discurso que vai além do que a filosofia tradicional evocara. Ele se coloca noutra plano – o plano da ética –, uma vez que o homem é invocado pelo outro. O fio condutor da reflexão de Levinas (1980) é baseado em sua preocupação com a ética da alteridade e da transcendência, uma vez que a imagem do homem levinasiano se relaciona com o humanismo do outro homem. Levinas medita sobre as questões do homem e aponta caminhos para um movimento de saída de si mesmo, transcendendo em direção ao outro, rompendo com um círculo do eu, indo em busca de um novo sentido para a existência.

Nesse cenário, fenomenológico-existencial por princípio, nos dedicaremos a explorar uma espécie de interface entre a filosofia e a literatura e as possibilidades que surgem a partir dessa relação. Trata-se de um olhar por meio da literatura que deixa transparecer um ser que necessita de sua forma de existir no mundo. Um romance regionalista como *Vidas Secas* (1938) – de Graciliano Ramos, obra da qual partimos a fim de realizar reflexões sobre o eu e sua relação com o outro – visa justamente pensar os sujeitos, quer dizer, o circuito mais amplo entre “eu” e “outro”. Como escreve o autor do romance:

Na planície avermelhada os juazeiros alargavam duas manchas verdes. Os infelizes tinham caminhado o dia inteiro, estavam cansados e famintos. Ordinariamente andavam pouco, mas como haviam repousado bastante na areia do rio seco, a viagem progredira bem três léguas. Fazia horas que procuravam uma sombra. A folhagem dos juazeiros apareceu longe, através dos galhos pelados da caatinga rala. Arrastaram-se para lá, devagar, Sinhá Vitória com o filho mais novo escanchado no quarto e o

baú de folha na cabeça, Fabiano sombrio, cambaio, o aió a tiracolo, a cuia pendurada numa correia presa no cinturão, a espingarda de pederneira no ombro. O menino mais velho e a cachorra Baleia iam atrás (RAMOS, 2018, p. 27).

Assim começa o romance. Trata-se de uma família de retirantes que foge da seca em busca de um lugar com emprego ou com terra para se plantar. O que se narra é a vida de uma família de nordestinos, retirantes, caracterizada pela secura do ambiente em que vivem, levando-os a experienciar uma vida seca de sentido, de pensamento. Vidas secas, portanto, em suas próprias formas de existir.

A relação entre os campos de conhecimento da filosofia e da literatura se faz necessária porque juntos são reflexos da cultura e das relações entre um povo, problematizando esteticamente uma determinada sociedade. Há em *Vidas Secas* um cenário escolhido pelo escritor que descreve o que se passa na alma das personagens. São seres de poucas palavras, fechados em seus pensamentos, mas que necessitam de se comunicar com o mundo, vivendo em uma conflituosa busca por algo que os tornem semelhantes aos demais sujeitos, os da “cidade”. Nessa perspectiva, percebemos o sofrimento das personagens ao nos depararmos com a forma pela qual manifestam sua linguagem. A dor e a injustiça já estão no rosto, mesmo ainda que não se empregue a palavra. Ora, é o que Levinas tematiza em sua obra, convidando o leitor a pensar sobre a necessidade de vivenciar a fusão entre a exterioridade e a interioridade, o próprio movimento de transcendência de outrem.

Na narrativa de *Vidas Secas* (1938), o autor apresenta diferentes versões das personagens. Em todas elas, entretanto, ele evidencia a imagem do homem. Esse homem não é um ser estranho à sua mais radical condição, um ego puro, absolutamente desencarnado. Graciliano Ramos descreve suas personagens em carne e osso, pois trata-se de personalidades humanas, demasiadamente humanas, finitas, viscerais.

Nesse contexto de Graciliano, um cenário árido, o escritor descreve personagens que questionam sua existência e a existência do outro, estabelecendo uma espécie de angústia. Em função disso, pode-se conceber uma possibilidade de existir, uma vez que podemos julgar que o coração do

homem é pleno e o mundo é vazio. Ora, as várias faces da angústia exprimem um claro sinal, ou seja, de uma crise das relações do homem com o mundo, uma reação que conduz tudo ao nada e que apresenta o mundo não suscitando mais do que indiferença.

Sob esse prisma, a interface da narrativa literária com a reflexão ético-filosófica com Levinas se torna quase que inevitável. A ética da alteridade e a consideração do outro, propostas por Levinas, são perspectivas propositivas no sentido de problematizar o individualismo e o ideal triunfante de certa ideia de razão. *Vidas Secas*, nesse cenário, provoca tal questionamento. Fabiano, Sinhá Vitória, o menino mais novo e o menino mais velho travam diversas batalhas para se reconhecerem como sujeitos, para se verem como homens capazes de receber respeito e dignidade.

### 3. ALGUNS ROSTOS DE VIDAS SECAS

#### 3.1. Breve panorama

Considerado um romance que marcou a época dos anos de 1930, *Vidas Secas* (1938) nasce em meio a uma crise decorrente da quebra da bolsa de valores de Nova Iorque que assombrou o povo brasileiro. Concomitantemente, no Brasil acontecia a crise cafeeira e a própria revolução de 1930, que, de acordo com os historiadores<sup>8</sup>, acelerou o declínio do Nordeste.

*Vidas secas* narra a história de uma família de nordestinos: um pequeno grupo composto por Fabiano, Sinhá Vitória, o filho mais velho, o menino mais novo e a cachorra Baleia. A família de retirantes buscava melhores condições de sobrevivência em um ambiente seco de conjunturas sociais miseráveis. Trata-se, crucialmente, de uma família que caminhava em busca de algum lugar para repousar e poder se alimentar. Por sorte, encontraram uma fazenda abandonada. Apercebendo que seria o melhor para o grupo, os retirantes resolveram ficar e esperar a seca e o inverno passar. Nesse tempo que ficaram na fazenda, o dono apareceu. Fabiano então negociou com ele para tomar conta do gado e da plantação. Nesse período, iniciaram-se também as desconfianças, os erros nos pagamentos feitos pelo patrão, que pelas contas de Sinhá Vitória sempre estavam errados. Algum tempo depois, a seca retornou e com ela veio a sombra da incerteza da sobrevivência da família. Fabiano e Sinhá Vitória então decidiram que precisavam fugir, ir embora para algum lugar onde a família pudesse enfim recomeçar.

Graciliano Ramos (1892-1953), escritor do referido romance, descreve o personagem Fabiano como aquele que não sabe se relacionar com outros

---

<sup>8</sup>A revolução de 1930 foi o movimento armado liderado pelos estados de Minas Gerais e Paraíba. Com a quebra da Bolsa de Nova Iorque, ocorrida em outubro de 1929, iniciou-se uma crise econômica de escala mundial, esmagando todas as economias com alguma participação nos mercados internacionais, como é o caso do Brasil e suas exportações de café. Enquanto a Revolução de 1930 estava em andamento, Mário Pedrosa, futuro crítico de arte, e Lívio Xavier – então militantes da oposição de esquerda, dissidência do partido comunista do Brasil (PCB) – escreveram "Esboço de Análise da Situação Brasileira" e acabaram por lançar algumas teses pioneiras sobre o movimento armado de outubro, dentre elas a de que se tratava de uma cisão no bloco de poder ocasionada pelo desenvolvimento do capitalismo.

sujeitos. A relação do personagem é de conflito com o meio que experiencia e na forma que se percebe como um sujeito que pensa. Não podemos simplesmente dizer que os personagens “pensam, logo existem”. Fabiano existe, simplesmente, e sofre tanto pela fome quanto por pensar em sua existência mais radical, isto é, visceralmente “em carne e osso”.

O personagem apresenta uma inquietação que o faz buscar pela compreensão de si e dos outros. Suponhamos que sua compreensão enquanto ser-no-mundo é tida como imprópria e aflita por não entender o que a realidade do mundo lhe diz. Ora, a linguagem é algo que se destaca entre os personagens de *Vidas Secas*. Ela se apresenta como nada mais que algo seco, escasso para eles. Isso não significa que a linguagem, mesmo no silêncio, seja inexpressiva. É exatamente do que Levinas trata quando descreve a linguagem humana como sendo algo fascinante, pois é por meio dela e do rosto que o ser é capaz de expressar o sentido de sua vivência, apresentando a expressão mais autêntica da injustiça. Na vivência da fusão entre o outro e o eu, Levinas explica que o “outrem não é o outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente, mas que se colocam ainda na comunidade” (LEVINAS, 1980, p. 173).

Segundo Levinas, a relação do eu e do outro é uma espécie de luz que abrilhanta a relação e a expressão mais pura do ser através do rosto. Escreve o filósofo:

A alteridade de outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero que anula já a alteridade. E, no entanto, outrem não nega pura e simplesmente o Eu; a negação total, da qual o assassinio é a tentativa e a tentativa, remete para uma relação prévia (LEVINAS, 1980, p. 173).

A relação entre o eu e o outro no pensar de Levinas é descrita como o outro que permanece na transcendência e no infinito, um infinito na sua forma de estranhamento, uma vez que o rosto inicia seu apelo e rompe com o mundo que nos pode ser comum. Dessa forma, podemos associar o pensamento de Levinas a *Vidas Secas*, pois, como um artista, Graciliano Ramos esculpe suas

personagens, descrevendo situações que ocorrem devido às distinções sociais, ao comportamento em um meio opressivo e hostil onde suas relações resultam em uma vida seca de sentido, de afeto, de relação com o outro e de justiça.

A narrativa se constrói a partir de um cenário seco do sertão do Nordeste. Ora, é essa espacialidade que aqui temos em vista sob um contexto interpretativo e alusivo muito próprio, que é o da reflexão ético-fenomenológica de Levinas. Não se trata de uma relação direta, mas de uma relação dialética, puramente fenomenológica, em que alguém na história do mundo se negou a olhar a existência do outro.

Graciliano manifestou seu protesto por meio da escrita, expondo sua indignação contra as regras e normas da sociedade da época. O escritor tinha uma visão do mundo sem disfarces. Assim, ele projeta esse olhar com o apoio da arte “como testemunho de uma grande consciência”, pois, ao negar certo mundo, inspira no leitor o desejo de superação desse mundo negado para a construção de outro mundo, refeito e mais humano (CANDIDO, 1992).

Como bem observa ainda Candido, o escritor de *Vidas Secas* estimava poder apresentar em seu romance a “riqueza interior das vidas culturalmente pobres” (CANDIDO, 1992, p. 70). Graciliano utiliza seu romance como um espaço para poder expressar que o pobre e o estrangeiro são de “carne e osso”, e, para além, são resultados das experiências de vidas de outros, iguais a eles ou diferentes deles. Nesse sentido, o narrador de *Vidas Secas* dá vida e voz às personagens por meio da subjetividade, descrevendo o ser que habita neles, o ser que pensa, que é afetado por esse pensamento ao ponto de os próprios personagens questionarem o sentido de sua existência e a relação dessa existência nas fronteiras da animalidade. Seus personagens falam desse outro, esse outro que é diferente de mim, esse outro que é de classe e que por muitas vezes admito ser melhor que eu. Esse outro que se apresenta tão distante da minha realidade, iletrado, mas que mesmo assim consegue dizer o que pensa e sente sobre esse mundo totalmente distante do si, mas que de modo singular se faz presente em seu cotidiano, se faz alteridade.

Nessa direção, mergulhemos de vez na narrativa graciliana que marcou a literatura brasileira com suas obras expressivas, retratando a vida do homem nordestino no sertão. O escritor fez parte da 2ª fase do modernismo, que teve o

regionalismo como principal característica. Cabe observar que Graciliano Ramos não fez inovações linguísticas, pois seu foco estava na narrativa, ao retratar, por exemplo, a situação do homem nordestino tanto na descrição pessoal quanto no estilo de escrita. Para tal, o romancista se valeu de uma linguagem clara que lembra em algumas passagens o modo de fala mais rude do interior. O escritor buscou contar como o povo nordestino vive e quais são as dificuldades no sertão, aproximando essa encenação de uma crítica social.

Em importantes obras, como *Vidas Secas* e *São Bernardo*, é possível perceber o realismo utilizado pelo autor para descrever as dificuldades da vida no sertão. Por ter vivido grande parte da vida no interior de Alagoas, Graciliano conhecia de perto essa realidade, ou, se quiser, essa alteridade.

### **3.2 O rosto da humana fragilidade: Baleia**

*Vidas Secas* contém em suas mais variadas características uma linguagem incisiva e um acentuado regionalismo crítico. Graciliano tinha em mente apresentar o sentimento nas relações entre o meio e o homem. O ano de 1930 foi um marco para a explosão da criação ficcional na literatura<sup>9</sup> brasileira. A bem da verdade, Graciliano tinha a grande missão de ir mais além na problemática nordestina, na questão do retirante. Assim, ele confere a devida atenção à temática do sentido da existência humana. O escritor relata que, ao escrever o romance de *Vidas Secas* (1938), sua intenção não era essa. A proposta era escrever um conto sobre a cachorra Baleia, porém a questão de retratar o rosto humano foi mais forte. Daí nasce propriamente a personagem Fabiano, bem como os demais membros de sua família:

Arrastaram-se para lá, devagar, Sinhá Vitória com o filho mais novo escanchado no quarto e o baú de folha na cabeça, Fabiano sombrio, cambaio, o aió a tiracolo, a cuia pendurada numa

---

<sup>9</sup> “Os escritores desse período estavam preocupados com o questionamento direto da realidade, marcados por uma visão sociológica do meio, e esta tendência à literatura social, combinada com a descentralização cultural deu lugar ao aparecimento de formas artísticas, regionalistas, com destaques no Nordeste” (ALVES, 2007, p. 30).

correia presa ao cinturão, a espingarda de pederneira no ombro. O menino mais velho e a cachorra Baleia iam atrás (RAMOS, 2018, p. 27).

O personagem de Fabiano surge com a proposta de representar um sujeito humano reduzido à sua própria consciência e comparado a um animal solitário, representado por sua cachorra, Baleia, que cada vez mais se revela em determinadas passagens de forma humanizada. Há um caráter antropomórfico sempre mais acentuado em Baleia. Isso é muito significativo. É verdade que uma construção oposta também se dá, pois Fabiano se vê como “bicho”: “Você é um bicho, Fabiano. Isto para ele era motivo de orgulho. Sim senhor, um bicho, capaz de vencer dificuldades” (RAMOS, 2018, p. 45).

Deu estalos com os dedos. A cachorra Baleia, aos saltos, veio lambe-lhe as mãos grossas e cabeludas. Fabiano recebeu a carícia, enterneceu-se: Você é um bicho, Baleia. Vivia longe dos homens, só se dava bem com animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado confundia se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada, monossilábica e gutural, que o companheiro entendia (RAMOS, 2018, p. 47).

Em outra passagem o personagem se vê pensando sobre o que seria:

Fabiano, você é um homem, exclamou em voz alta. Conteve-se, notou que os meninos estavam perto, com certeza iam admirar-se ouvindo-o falar só. E, pensando bem, ele não era homem: era apenas um cabra ocupado em guardar coisas dos outros. Vermelho, queimado, tinha os olhos azuis, a barba e os cabelos ruivos; mas como vivia em terra alheia, cuidava de animais alheios, descobria-se, encolhia-se na presença dos brancos e julgava-se cabra. Olhou em torno, com receio de que, fora os meninos, alguém tivesse percebido a frase imprudente (RAMOS, 2018, p. 45).

O escritor do romance vai além, constatando que o diálogo das personagens é tão seco quanto a natureza do sertão. Ele afirma essa questão ao dizer que “é de se ressaltar que a rispidez do semiárido faz das personagens

indivíduos de vidas secas. Fabiano confunde-se com a secura da paisagem e se coloca de um lado como bruto” (RAMOS, 2018, p.14).

Nesse contexto, o pintor Candido Portinari pinta os rostos da referida obra de Ramos, nos possibilitando perceber a maneira que vivemos, a forma que nos condiciona ao modo de ser e de pensar no mundo. Dessa forma, podemos dizer que esse sistema opressor da sociedade excludente, “impõe as formas de comportamento e ideologias que se encaixam em seus padrões, que, por conseguinte resultam em sujeitos oprimidos pela forma ideológica imposta a eles” (PORTINARI, 2006, p. 32). É o que Graciliano expõe ao retratar a personagem:

Fabiano ia satisfeito. Sim senhor, arrumaram-se. Chegara naquele estado, com a família morrendo de fome, comendo raízes. Caíra no fim do pátio, debaixo de um juazeiro, depois tomara conta da casa deserta. Ele, mulher e os filhos tinham-se habituado à camarinha escura, pareciam ratos – e a lembrança dos sofrimentos passados esmorecera (RAMOS, 2018, p. 44).

Retomando o tema da linguagem e seu respectivo expressionismo, o romance vai além de um cenário seco, apresentando um contexto de silêncio, no qual circulam diversas vozes. O sujeito, ao se calar, restringe a si mesmo em um movimento de imersão em seus pensamentos, se tornando, nesse momento, puro pensamento. Em determinadas situações, quando me deparo com atitudes de enfretamento ao outro, ou de vivência que outro tenha e meu eu não, o silêncio pode tomar conta desse espaço. Na maioria das situações, isso ocorre quando temos que assumir determinadas atitudes diante dos outros. Será no silêncio que esses questionamentos internos acontecerão.

Contextualizando o silêncio de Fabiano, esclarecemos essa questão apontando que o personagem se cala diante de algumas situações, mas no instante de seu silêncio, diante do outro ou de si mesmo, assume o papel do outro. Da mesma forma, vários pensamentos ocorrem antes que ele tome alguma atitude.

A lâmina parou de chofre, junto à cabeça do intruso, bem em cima do boné vermelho. A princípio o vaqueiro não compreendeu nada. Viu apenas que estava ali um inimigo. De repente notou que aquilo era um homem e, coisa mais grave, uma autoridade. Sentiu um choque violento, deteve-se, o braço ficou irresoluto, bambo, inclinando-se para um lado e para outro (RAMOS, 2018, p. 200-201).

Ramos tematiza, nessa narrativa, a questão do pensamento, da subjetividade de eu e do outro. O caráter do conflito é outra tônica que surge no enredo quase que numa alusão fortemente sartriana de que o “o outro é o meu inferno”. Como narra Ramos,

Ao final, ao não matar o autoritário soldado amarelo que anteriormente o havia agredido violentamente e de forma injustificável, prevalecendo-se de sua condição de autoridade, quando teve a chance de se vingar (RAMOS, 2018, p. 14)

#### Contextualizando o romance *Vidas Secas*:

O soldado, magrinho, enfezadinho, tremia. E Fabiano tinha vontade de levantar o facão de novo. Tinha vontade, mas os músculos afrouxavam. Realmente não quisera matar um cristão: procedera como quando, a montar brabo, evitara galhos e espinho. Ignorava os movimentos que fazia na sela. Alguma coisa o empurrava para a direita ou para a esquerda. Era essa coisa que ia partindo a cabeça do amarelo (RAMOS, 2018, p. 201).

Nesse momento, o ser de Fabiano se desvincula da figura animal. No instante de sua reflexão o soldado representa o governo: matando o amarelo não acabaria com opressão, pois havia outros amarelos por aí. Essa reflexão crítica de Fabiano problematiza questões subjetivas de momentos já vividos pelo personagem. Junto a esse cenário, podemos compreender que várias vozes atravessam os pensamentos internos do sujeito, revelando diversos “eus”. O silenciar de Fabiano pode ser explicado não apenas por ele não ter o conhecimento da língua e da escrita: digamos que há outras razões, e uma delas

seria a questão de que ele próprio não se reconhecia como ser, como um sujeito humano, pertencente ou portador de um rosto.

Para tal, Levinas retrata a presença do outrem, ou melhor, da expressão, via imagem do rosto como uma forma privilegiada de linguagem. Ele observa:

Expressão ou rosto extravasa as imagens sempre imanentes ao meu pensamento como se elas viessem de mim. Esse transbordamento, irreduzível a uma imagem de transbordamento, produz-se na medida ou a desmedida do desejo e da bondade (LEVINAS, 1980, p. 277).

A presença do rosto ou de uma imagem se apresenta com um sentido de existência. Nessa direção, aponta Levinas: “as obras do homem têm todas um sentido, mas o ser humano alheia-se logo e advinha se a partir delas” (LEVINAS, 1980, p. 277). Em outra passagem Levinas acrescentará a questão do rosto, dizendo que para saber diferenciar essas imagens é preciso termos a existência subjetiva:

Identificação interior de um ser cuja identidade esgota a essência, identificação do mesmo, a identificação não vem assentar os termos de uma relação qualquer separação. A separação é o próprio ato da individualização, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si (LEVINAS, 1980, p. 277).

O rosto é considerado o lugar da verdade, pois, para Levinas, o rosto fala: é significação, uma significação sem contexto. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo que o nosso pensamento abarcaria – uma vez que é o incontível – e nos leva além (LEVINAS, 1980).

A noção de rosto entendida como abertura para o infinito é a interpretação da ética. O rosto de *Outrem* traz sempre uma novidade, algo não pensado, como a ideia de encontrar um desconhecido, alguém que vem de fora, um estrangeiro que traz algo que eu não possuía. Pode ser um ensinamento precisamente de seu rosto. Levinas (1980) o chama de frente a frente (face-a-face), ou ainda de

“relação ética”. Para Levinas, face a face é a linguagem, é o primordial, é a experiência originária do inter-humano.

A experiência do rosto é a única experiência que permite ao sujeito sair de si mesmo e da totalidade, pois o rosto é inquietude. É a possibilidade de o eu e o outro sermos ensinados. O rosto está presente em sua relação, algo que lhe faz presença. O rosto, portanto, é outro de uma alteridade absoluta, não pertencendo à comunidade do gênero ou das espécies. Ele não se presta ao conhecimento, “o rosto não é do mundo”, ele “rasga o sensível” (LEVINAS, 1980, p. 177). A relação com o rosto não é da ordem da intencionalidade, mas da proximidade: se distingue por seu caráter não sincrônico e assimétrico, ou seja, por ser diferente.

A questão do rosto, para Levinas, não pode ser apresentada como o desvelamento do mundo. O rosto é algo abstrato, a mais pura nudez, despido de sua própria imagem. Sustenta ele:

A nudez do rosto é um despojamento sem nenhum ornamento cultural, um desprendimento de sua forma no seio da produção da forma. O rosto entra em nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estranha, quer dizer precisamente a partir de um absoluto que aliás o próprio nome para a estranheza radical. A significação do rosto, sua abstração, é, em sentido literal, *extraordinária*, exterior a toda ordem, a todo mundo (LEVINAS, 1993, p. 58-59).

Dessa forma, Levinas problematiza a relação da ética com outro, em que essa se faz na linguagem, no rosto, face a face. A palavra “linguagem”, usada por Levinas, refere-se à doação ao outro, e doação é um gesto ético. Assim, a ética acontece face a face no encontro com o outro. Essa relação se torna fundamental, pois a relação é com o rosto: é ético, doação, bondade e justiça.

Em Graciliano, ao olharmos para o cenário de *Vidas Secas*, podemos dizer que Levinas interpretaria os personagens como sendo várias figuras que possuem um rosto, este que fala muito mais do que as palavras, bem mais do que expressam suas vivências. Dessa forma, o outro é descrito como um rosto, um modo de dizer sobre a presença do infinito ao finito como um desejo que busca por sua satisfação. Trata-se de um “desejo perfeitamente desinteressado”

que o filósofo denominará bondade, uma “presença em face de um rosto” (LEVINAS, 1980, p. 37).

A linguagem do não dito, do silêncio, é tida por Levinas como uma espécie de discurso, isto é, “o modo como o outro se apresenta, ultrapassando a ideia do outro em mim, chamando-o, de fato, rosto” (LEVINAS, 1980, p. 37). Como afirma enfaticamente nosso filósofo:

Esta maneira não consiste em figurar como o tema sob o meu olhar, em expor-se, como um conjunto de qualidade que formam uma imagem. O rosto de outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada (LEVINAS, 1980, p. 37-38).

O rosto, para Levinas, revela uma ideia de verdade. Em outras palavras, revela uma expressão: “o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser, para expor na sua forma a totalidade do seu conteúdo, para eliminar, no fim de contas, a distinção de forma e conteúdo” (LEVINAS, 1980, p. 38). Dessa forma, o infinito extravasa a ideia do próprio infinito, pois coloca em evidência a espontaneidade da liberdade do eu e do outro.

Pensar o infinito, o transcendente, o Estrangeiro, não é, pois, pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar. A distância da transcendência não equivale à que separa, em todas as nossas representações, o ato mental do seu objeto, dado que a distância ao que o objeto se mantém não se exclui (LEVINAS, 1980, p. 36).

Ainda sobre o romance *Vidas Secas* (1938), Graciliano afirma que o animal de estimação da família, a cachorra Baleia, sonhava – como mostra o final romanesco – com um mundo cheio de preás. Fabiano imagina sobre o que a cachorra sonhava, o que os meninos pensavam e o que Sinhá Vitória achava das coisas.

Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra. A pedra estava fria, certamente sinhá Vitoria tinha deixado o fogo apagar-se muito cedo. Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordo, enormes (RAMOS, 2018, p. 181).

Graciliano é detalhista ao descrever o eu e o seus outros. Sua literatura é fundamentada em torno do problema do outro, trata-se de uma sociedade em que o outro – de classe, de gênero, de etnia – é julgado pelo rosto.

Mas que não se busque aí o canto da alteridade como coisa dada, pois o que temos é a difícil ou quase impossível alteridade. É no limite no limite que ela se compõe. O modo de compor abre a narrativa à busca de outro. Aí se materializa o ponto de vista ideológico do escritor (RAMOS, 2018, p. 248).

Fabiano representa um mundo de trabalhadores rurais desqualificados. O personagem expressa em seu rosto a figura acolhedora quando protege o filho mais velho ao longo da viagem, mesmo sentindo-se cansado.

Fabiano meteu a faca na bainha, guardou-a no cinturão, acocorou-se, pegou no pulso do menino, que se encolhia, os joelhos encostados ao estômago, frio como um defunto. Aí a cólera desapareceu e Fabiano teve pena. Impossível abandonar o anjinho aos bichos do mato. Entregou a espingarda a Sinhá Vitória, pôs o filho no cangote, levantou-se, agarrou os bracinhos que lhe caíam sobre o peito, moles, finos como cambitos. Sinhá Vitória aprovou esse arranjo, lançou de novo a interjeição gutural, designou os juazeiros invisíveis (RAMOS, 2018, p. 29).

A condição do ser humano apresentada no romance expressa a parte miserável da vida humana. Ora, quanto a esse fato podemos observar os conflitos de Fabiano quando tem de haver-se com o soldado amarelo. Outra passagem refere-se à morte da cachorra de estimação, quando Fabiano precisa matar Baleia. Fabiano, por várias tentativas, busca se projetar no futuro. Trata-se de uma forma de buscar o recomeço, ter outros vínculos com a natureza e com os homens ao seu redor. Eis porque “a natureza não é, então, paisagem. É

o outro do homem, lhe impõe limites a partir dos quais ele trabalha e submete-se aos imperativos da escassez e da necessidade” (RAMOS, 2018, p. 250). Ou, ainda, “o homem a domina e domina-se. Urge então criar novos caminhos” (RAMOS, 2018, p. 250). Tudo isso, mais uma vez, sem perder de vista, é claro, o quanto a linguagem é um problema recorrente em *Vidas Secas*, em que podemos interpretá-la como a “consciência imediata do homem” (RAMOS, 2018, p. 253).

Sobre essa perspectiva da narrativa graciliana, ilustraremos com um trecho do referido romance:

Chegou em casa, com medo. Ia escurecendo, e àquela hora ele sentia sempre uns vagos terrores. Ultimamente vivia esmorecido, mofino, porque as desgraças eram muitas. Precisava consultar Sinhá Vitória, combinar a viagem, livrar-se das arribações, explicar-se, convencer-se de que não praticara injustiça matando a cachorra. Necessário abandonar aqueles lugares amaldiçoados. Sinhá Vitória pensaria como ele (RAMOS, 2018, p. 224).

Para Levinas, o mesmo e o outro possuem uma relação distante que não anula sua separação, ou seja, mesmo distantes ainda formam uma totalidade. Diante do pensamento levinasiano, não se pode querer substancializar o mesmo em um ente, ou em uma coisa, muito menos em um objeto. O filósofo trata o sujeito como sendo o outro no mesmo.

A presença de um rosto, bem como de sua expressão, não desvela um mundo interior que há em nós, mas uma nova forma de ver e de compreender aquilo que podemos chamar de outro como um fenômeno inalienável. É o que ilustra Levinas nessa passagem:

O existir do ser – irreduzível à fenomenologia, compreendida como realidade sem realidade- efetua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta. Essa resposta difere da “reação” que o dado suscita, porque não pode ficar “entre nós”, como a quando das disposições que eu tomo em relação a uma coisa. Tudo que se passa aqui “entre nós” diz respeito a toda gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o

interlocutor a cumplicidade de uma relação privada e de uma clandestinidade (LEVINAS, 1980, p. 190).

Além do rosto, a linguagem se faz presente nessa expressão do eu, do outro, convidando-nos a uma cumplicidade de um ser que se basta e que se esquece do universo. Esse ser “recusa-se na sua franqueza à clandestinidade do amor, onde perde a sua franqueza e o seu senso e se transmuda em riso ou em arrulho” (LEVINAS, 1980, p. 190).

Ilustremos tal aspecto com a passagem de *Vidas Secas* em que Fabiano retrata essa forma *sui generis* de linguagem e expressão.

Coçou o queixo cabeludo, parou, reacendeu o cigarro. Não provavelmente não seria homem: seria aquilo mesmo a vida inteira, cabra, governado pelos brancos, quase uma rês na fazenda alheia. Mas depois? Fabiano tinha a certeza de que não se acabaria tão cedo. Passara dias sem comer, apertando o cinturão, encolhendo o estômago. Viveria muitos anos, viveria um século. Mas se morresse de fome ou nas pontas de um touro, deixaria filhos robustos, que gerariam outros filhos (RAMOS, 2018, p. 55).

Sobre essa passagem destacamos o movimento de alteridade, o olhar voltado ao outro, a bondade e a responsabilidade que se realiza através do rosto, no outro e pelo outro. É Levinas quem observa que é através do rosto que o sujeito expressa o que há de mais humano dentro de si. A bem da verdade, “o rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro” (LEVINAS, 1980, p. 190).

Retomando o romance, Fabiano justamente faz menção a sua “vida seca”:

Tudo seco em redor. E o patrão era seco também, arreliado, exigente e ladrão, espinhoso como um pé de mandacaru. Indispensável os meninos entrarem no bom caminho saberem cortar mandacaru para o gado, consertar cercas, amansar brabos. Precisavam ser duros, virar tatus, se não calejassem, teriam o fim do seu Tomás da Bolandeira. Coitado. Para que lhe servira tanto livro, tanto jornal? Morrera por causa do estômago doente e das pernas fracas (RAMOS, 2018, p. 55).

Para Levinas, o pobre e o estrangeiro se desvelam como iguais, ou seja, na mesma condição de exclusão. O filósofo debate a questão do encontro de ambos que parecem fundir-se em uma espécie de terceira pessoa. Escreve ele: “Tu põe-se diante de um nós. Ser nós não é andar aos encontros, ou empurrar-se em volta de uma tarefa comum” (LEVINAS, 1980, p. 191). Levinas ainda prossegue:

A presença do rosto – o infinito do outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do outro para me chamar a responsabilidade não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética (LEVINAS, 1980, p. 191).

Toda relação social necessita de uma apresentação do outro e do mesmo, seja ela pelo intermediário de uma linguagem ou pela expressão do rosto. A sociedade mantém seu discurso, no qual os semelhantes, os iguais, permanecem unificados. Dessa forma, a comunidade humana que se instaura pela linguagem – por mais que tenha os homens como irmãos – se difere em sua semelhança. Logo é minha a responsabilidade sobre o outro, sobre sua face que me tem como estranho. “No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, me domina), instaura-se a igualdade” (LEVINAS, 1980, p. 192). Nessa medida,

O próprio estatuto do humano implica a fraternidade e a ideia do gênero humano. Esta opõe-se radicalmente à concepção da humanidade pela semelhança, de uma multiplicidade de famílias diversas, saídas de pedras lançadas por Deucalião para trás das costas e que, pela luta dos egoísmos, desemboca numa cidade humana. A fraternidade humana tem assim um duplo aspecto implica individualidades cujo estatuto lógico não se reduz ao estatuto de diferenças últimas num gênero; a sua singularidade consiste em cada uma se referir a si própria (um indivíduo que tem um gênero comum com um outro indivíduo não estaria suficiente afastado dele) (LEVINAS, 1980, p. 192).

Sobre *Vidas Secas*, podemos dizer que a família de retirantes revela o cenário nordestino regido por uma política opressora e de uma cultura de menos valia aos pobres, estrangeiros, retirantes. E assim seguia a família de Fabiano: em busca de um lugar onde pudesse sobreviver à seca deles próprios. É o que o escritor não tarda em retratar:

Ainda na véspera eram seis viventes, contando com o papagaio. Coitado, morrera na areia do rio, onde haviam descansado, à beira de uma poça: a fome apertara demais os retirantes e por ali não existia sinal de comida. Baleia jantara os pés, a cabeça, os ossos do amigo, e não guardava lembrança disto (RAMOS, 2018, p. 30).

### 3.3. O rosto na pintura: Portinari



**Os Retirantes<sup>10</sup>**

Graciliano Ramos nasceu em 27 de outubro de 1908 na cidade de Quebrângulo, em Alagoas<sup>11</sup>.

Será, no entanto, em *Vidas Secas* que nos focaremos, retratando a paisagem árida que dará vida aos personagens. Graciliano Ramos, para além

<sup>10</sup> Obra de Candidato Portinari datada de 1944.

<sup>11</sup> Realizou seus estudos na Capital do Estado, na juventude foi para o Rio de Janeiro trabalhar como revisor (jornalista). Dentre suas obras destacamos: *São Bernardo* (1934), *Angústia* (1936), *Vidas Secas* (1938), *Infância* (1945), *Dois Dedos* (1945), *Histórias Incompletas* (1946), *Histórias Verdadeiras* (1951), *Histórias Agreste* (1960), *Viventes de Alagoas* (1962), *Alexandre e outros heróis* (1962), *Linhas Tortas* (1962).

de escrever o referido romance, se propôs a apresentar uma versão moderna do sertão, apresentando de fato uma linguagem própria do sertão. Ramos (1938) adotou uma visão naturalista no modo de escrever seus personagens. Ainda nos dias de hoje, a obra de Graciliano retrata com fidelidade a questão da injustiça social, da miséria, da fome, da desigualdade e da seca. Destacando alguns aspectos do romance: a obra lançada em 1938 é narrada em terceira pessoa e se destacou por ser uma das obras mais comentadas pela crítica literária. É tida como um romance de 30, cuja estética é a da concisão na escrita do romance moderno. O romance pode ser considerado uma obra que nos possibilita interpretá-lo a partir de várias perspectivas, inclusive sob a luz da fenomenologia de Emmanuel Levinas, escopo central desta pesquisa filosófica.

Essa associação com uma obra filosófica ganha outros contornos no âmbito de outro gênero de produção: a pintura. É assim que o artista plástico brasileiro Candidato Portinari (1903-1962), através de suas telas, representou as personagens de Graciliano, retratando, para além do semiárido do sertão, a vida nua e crua do povo nordestino, isto é, a vida “em carne e osso”.

Cândido Portinari – nascido em uma cidade do interior de São Paulo, em 1903 – é um dos pintores brasileiros mais famosos. Para além da pintura, destacou-se também nas áreas de poesia e política. Em sua trajetória, estudou na Escola de Belas Artes do Rio de Janeiro e visitou muitos países, entre eles a Espanha, a França e a Itália, onde finalizou seus estudos. No ano de 1935 ele recebeu uma premiação em Nova Iorque por sua obra “*Café*”. Desse momento em diante sua obra passou a ser mundialmente conhecida. Dentre suas obras se destacam “*A Primeira Missa no Brasil*” (1948), “*São Francisco de Assis*” (1948) e “*Os Retirantes*”(1944) que, com seus personagens esqueléticos, mutilados e maltrapilhos, foi exposta em Paris e tem uma tela no Museu de Arte Moderna.

É, pois, nessa perspectiva, que a literatura não pode ser vista como uma atividade artística isolada, uma vez que ela estabelece relações com o contexto histórico em um determinado momento ou época, possibilitando um diálogo com as demais formas de representação (LACOSTE, 1986). Nesse cenário a pintura de Portinari entra em cena de uma maneira especialmente propositiva.

Não percamos de vista que *Vidas Secas* se enquadra na segunda fase do movimento modernista, ou seja, trata-se de um romance regionalista que teve participação em um movimento estético de artistas engajados que procuravam absorver as ideias europeias ligadas ao formato e não tanto ao conteúdo das obras artísticas. Ramos expressa em sua obra o realismo que possui uma história original, regional e universal. Para além da escrita, *Vidas Secas* se encontra registrada por quadros a fim de compor um drama da família de retirantes.

Ao ilustrar tal trabalho literário em seus quadros, Portinari cria *Paisagem Seca* (1938), tela que deu o nome "*Retirantes*". Em 1944, seis anos após a publicação do referido romance, o pintor realizou a tela *Os Retirantes*. Essas telas, além de mostrarem o enterro na rede e em outra passagem a criança morta (compõem a fase expressionista de *Retirantes*), apresentam traços do expressionismo, como mãos e pés achatados e grandes e a ênfase nas cabeças. No expressionismo os artistas procuram retratar as expressões do humano, seu rosto, interpretar a angústia que caracteriza psicologicamente o personagem, o homem, do início do século XX (SILVESTRE, 2015).

Portinari, na série *Retirantes*, contextualiza a fome e a angústia de dentro para fora, então podem ser notadas cores intensas arcadas pela harmonia entre si. Essa expressão ou forma de apresentar a realidade revela uma visão distorcida de uma figura de "homem e natureza", que são retratados com amarguras, se arrastando, trôpegos, desprovidos de força para dar continuidade à viagem (SILVESTRE, 2015).

A temática de Graciliano Ramos também foi explorada por Cândido Portinari cujo motivo constante dos quadros mais famosos é a miséria. A partir da década de 30, Portinari enfoca o trabalho braçal, o homem-terra e a tragédia humana nas estradas secas. O artista vivera a chegada dos retirantes que entravam em São Paulo via Triângulo Mineiro com destino a Brodósqui em busca de trabalho na lavoura. Além disso, ele lera *Vidas Secas* de Graciliano Ramos, o que talvez tenha ajudado a compor a cena cujos tipos consagrados fazem parte da imaginária brasileira (SILVESTRE, 2015, p. 68).

A tela *Retirantes*<sup>12</sup> exibe um diálogo com a obra *Vidas Secas* em que há sintonia entre texto e imagem. A tela retrata, portanto, um grupo viajando que se encontra em carne e osso. Nela é possível ver ossos de animais mortos e urubus voando sobre as cabeça dos retirantes. Tal como ocorre em *Vidas Secas* “a caatinga estendia-se, de um vermelho indeciso salpicado de manchas brancas que eram ossadas. O voo negro dos urubus fazia círculos alto em redor de bichos moribundos” (RAMOS, 2018, p. 28).

Portinari soube captar como ninguém esse complexo contexto, dando vida à sua obra. Como vimos, *Vidas secas* narra a partida de uma família de retirantes fugindo da seca. No decorrer dessa viagem sofrem com as dificuldades do sertão, passando fome, sede, chegando ao ponto de sacrificarem o papagaio que seguia junto com a família. Nessas condições, a família segue até encontrar uma fazenda que estava com o dono ausente. Lá se arranjam, veio a chuva, o inverno, as dificuldades de viver, de compreender a existência, o eu e outro e as formas de opressão experienciadas.

Comenta Alves (2007, p. 115);

É uma narrativa que vai sendo construída pela consciência da personagem por meio do discurso indireto-livre, porém a auto-análise da mesma é feita pelo narrador, que se encontra num plano mais privilegiado social e culturalmente, portanto letrado, e que julga o indivíduo rude e analfabeto, incapaz para essa atividade.

A seca novamente chegou, e a necessidade de seguir viagem também. A cada mudança, uma despedida. Para além da fome e da seca que enfrentarão, a família seguirá sem o papagaio e a cachorra Baleia.

Ilustramos com parte do romance:

A vida na fazenda se tornara difícil. Sinhá Vitória benzia-se tremendo, manejava o rosário, mexia os beiços rezando rezas desesperadas. Encolhido no banco do copiar, Fabiano espiava a catinga amarela, onde as folhas secas se pulverizavam,

---

<sup>12</sup> Hoje o conjunto de telas *Os Retirantes* encontra-se no Museu de Artes de São Paulo – Assis Chateaubriand.

trituras pelos redemoinhos, e os garranchos se torciam, negros, torrados. No céu azul as últimas arribações tinham desaparecido. Pouco a pouco os bichos se finavam, devorados pelo carrapato. E Fabiano resistia, pedindo a Deus um milagre (RAMOS, 2018, p. 227).

Para além do romance, Portinari apreende é que é bem verdade que o romance de Graciliano prima “pelo instigante estilo meticuloso, e na riqueza humana” (ALVES, 2007, p. 110) que impregna sua obra para além de aspectos que universalizam e individualizam as personagens.

Como sustensa Alves (2003),

O estudo dessas obras oferece uma visão sobre o percurso histórico e a evolução da técnica narrativa do romance regionalista, além da oportunidade de avaliar a crítica a essa vertente literária, mais precisamente o romance do Nordeste. Entendemos a arte regionalista, *stricto sensu*, como aquela que busca enfatizar os elementos diferenciais que caracterizam uma região, em oposição as demais (ALVES, 2003, p. 505).

Em outra passagem Alves ainda comenta:

O discurso indireto livre predominante na narrativa afirma o processo de redução da personagem, desvelado pela consciência da mesma, de forma que o tema da obra passa a ser pretexto regional para mostrar, dentro do cenário, a miserável condição social do sertanejo. Todos os lexemas do campo lexical de “sertão” foram empregados com a ideia da transformação do homem em animal, instaurando um quadro evolutivo revelador de estados de espírito da personagem como homem fragmentado. Tais elementos são revelados, em Graciliano Ramos, por um estilo que favorece a precisão e a sugestão dos vocábulos, chegando à sua forma mais depurada, ressaltando a já comentada “magreza” de sua prosa, caracterizada pelo vocábulo exato, pela frase seca, curta, direta, que revela apenas a essência (ALVES, 2016, p. 31, grifo nosso).

Portinari joga nas telas essa mesma essência do regionalismo captado por Alves. Portinari apresenta um motivo particular que o inspira em suas obras, pois quando criança o artista ficava curioso com os retirantes que passavam em

sua rua na cidade de São Paulo. A miséria desse povo e o anseio por uma vida melhor marcaram Portinari, principalmente na fase da grande seca em 1915, que matou milhares de pessoas e levou à fuga de muitas outras.

Portinari viaja pelo mundo e é fortemente influenciado por outros pintores, o que contribui para o entendimento de suas origens artísticas. Ao retornar ao Brasil, decide pintar em suas obras as imagens de sua infância e de seu povo. Sua pintura ganha um direcionador e ele a define como sendo de um camponês, influência da família, que era de camponeses pobres. O pintor dizia não entender de política, mas após a segunda guerra o Brasil inicia o formato de uma nova política e Portinari percebe o movimento como uma oportunidade para amarrar suas convicções enquanto artista, uma vez que chegou a elas pela infância pobre e por seu trabalho.

Portinari (1944), ao expressar em suas obras o retrato da sociedade, afirma que não existe obra neutra: mesmo quando o artista não tem intenção, o quadro sempre indicará um sentido social. A respeito de *Os Retirantes*, o quadro é composto por tons terrosos e de cinza, expressando o cenário nordestino e a seca que o assombra. Ele procura evidenciar em sua tela a família de nordestino que ao centro toma conta da tela, e ao fundo se vê a paisagem do sertão. O contorno escuro das personagens carrega de um tom pesado a obra, tom de sofrimento, se assim podemos interpretar.

O cenário da tela aponta para a presença de animais típicos do ambiente e um chão duro, com pedras e ossos espalhados. O céu se apresenta de forma escura, deixando margem para interpretar que não há luz – isto é, não há esperança – para os viventes. As aves negras que os rodeiam parecem representar sua morte, pois bem ao canto da tela se pode observar um pequeno grupo de aves que descem ao solo, todas próximas, como urubus atacando algo morto.

Na obra há cinco crianças: duas delas estão no colo e as outras três estão em pé com olhares distantes e desolados. As figuras das crianças são raquíticas, com pinceladas escuras no contorno de seus corpos, dando a impressão de que são feitas apenas de ossos. Outra imagem de criança apresenta uma barriga desproporcional em relação ao resto de seu corpo, indicando haver uma doença como barriga d'água ou cólera – doenças comuns em situações de extrema

pobreza, seca, falta de água e condições de saneamentos precários. Podemos interpretar que os viventes têm sede.

Os adultos, em suas expressões, apresentam um rosto contornado por marcas fortes, que beiram ao desespero. Há um dos viventes que carrega nas costas uma trouxa ao mesmo tempo que conduz uma criança pelas mãos. Ele demonstra olhar fixamente para o pintor, como se fosse uma foto. Seu olhar, interpretado, parece um apelo, um pedido de ajuda.

As telas *Os Retirantes* constituem um fiel retrato da miséria de uma família de retirantes que estão entre tantas outras espalhas pelo mundo. Elas fogem da morte, da seca, da fome do nordeste em busca de uma vida digna onde aja comida e um lugar para sonhar. Todas elas possuem o mesmo tema, a seca, que provocou muitas mortes e uma migração em massa.

O pintor apresenta em suas obras, além de consciência social, suas convicções políticas ao retratar a miséria de uma forma tão dura, tão seca. Ao mesmo tempo, expõe um modo particular de se posicionar contra ela, uma vez que as cidades se desenvolviam e o campo era palco para a fome e a miséria.

Candido afirma:

Para ler Graciliano Ramos, talvez convenha ao leitor aparelhar-se do espírito de jornada, dispondo-se a uma experiência que se desdobra em etapas e, principiada na narração de costumes, termina pela confissão das mais vívidas emoções pessoais (CANDIDO, 2006, p. 17).

### 3.4. Um rosto para a literatura: Graciliano



A busca pela compreensão do fenômeno humano e o que há de mais complexo entre os viventes – sua linguagem, suas histórias – é o que nos motiva a arriscarmos a interpretar o célebre romance de Graciliano com os recursos da filosofia e, com isso, irmos além no anseio pela compreensão das vivências dos personagens.

Nesse diálogo entre filosofia e literatura, nosso papel será de contextualizar e repensar, sob o olhar da fenomenologia, *Vidas Secas*, que marcou a época retratando um cenário histórico e político desfavorável à população flagelada nordestina. Por meio desse retrato dos retirantes Graciliano deu voz e vida aos personagens de seu romance em um ambiente do sertão semiárido, acompanhado das desigualdades sociais. Eis a razão pela qual, conforme vimos, o escritor constrói a figura de Fabiano caracterizando-o por sua dificuldade de pensar sobre sua existência e sobre a existência do outro.

É nesse cenário que buscaremos interpretar um caro tema levinasiano, a saber, a categoria de alteridade. Levinas explica que o outro nos afeta, pois, ao nos aproximarmos dele, temos um julgamento anterior sobre ele, juízo esse que foi absorvido em nossas vivências ou pelo meio em que estamos. O que, entretanto, nos leva a julgar o outro?

Julgamos o outro diante da forma como ele se apresenta a nós: suas roupas, os grupos que frequenta, seu comportamento, sua linguagem, onde mora, a cor da pele e sua importância na sociedade. E será sempre assim? Quando o outro me surpreende, ele se apresenta para mim de maneira incompreensível e irreduzível ao meu preconceito sobre ele. Essa revelação me sensibiliza, pois eu não tenho um conceito específico para ele.

O outro vem de fora do eu, não está na centralidade, do contrário seria o mesmo. Na epifania, o outro se dá fora de todo conceito e de qualquer tempo, rompendo os esquemas formados e as expectativas do eu [...] Ele não se pode imaginar e não cabe no mesmo, está fora, além, não vem de uma ideia pré-formulada, porque é um infinito que não pode ser enquadrado na ideia, visto

---

<sup>13</sup> Revista em Quadrinho da obra *Vidas Secas* em bancas no ano de 2010.

que ultrapassa toda ideia e todo poder (GUTIERREZ, 2019, p. 52).

Para Levinas (1980) isso é impossível, uma vez que o outro se torna incompreensível para o eu. A curiosidade é que são iguais, possuem a mesma condição enquanto seres humanos, mas são diferentes na forma de se apresentar ao mundo.

Ora, *Vidas Secas* (1938) ilustra bem o conceito de alteridade como sendo algo muito mais amplo, pois revela o ser simplesmente como o outro na condição de humano. Suas experiências são expressadas por um rosto, de imagem seca e amendrotados, sendo a expressão mais forte de um vivente.

Nesse cenário é que ressaltaremos a figura feminina da mulher nordestina – a personagem de Sinhá Vitória – e de sua habilidade em enfrentar as dificuldades, a fome e a seca juntamente com sua família. O que está em evidência aqui é a figura humana, o vivente e suas vivências, o rosto humano, o feminino como expressão da alteridade. Sinhá Vitória aparece como a porta-voz de sua família. Cabe observar que a ela é dado o espaço de pensar e falar das coisas.

Em tal contexto, Graciliano Ramos construiu a personagem sob o nome de Vitória, do latim *victoria*, cujo significado é: aquela que vence e encarna uma personalidade de luta pela sobrevivência. Na mitologia romana era a personificação da deusa da vitória que exercia um papel fundamental naquela sociedade, cujo significado equivalia a conquista e triunfo (MACHADO, 2003). Ora, a personagem de Sinhá Vitória recebe em seu nome uma emancipação, apesar da miséria que a assombrava: o tratamento “sinhá” era usado para nomear mulheres casadas das classes abastadas do sertão nordestino. O pronome causara impacto no meio dos letrados, como diria Fabiano. É válido ressaltar que o termo fora usado como tratamento de respeito às mulheres de maridos que tinham posses na época escravagista. Dessa forma, se interpretarmos a conjuntura, Sinhá Vitória representava uma voz, um rosto de autoridade frente ao seu grupo, a família.

Ramos descreve a personagem da mulher dedicando-lhe um capítulo particular:

Acocorada junto às pedras que serviam de trempe, a saia de ramagens entalada entre as coxas, Sinhá Vitória soprava o fogo. Uma nuvem de cinza voou dos tições e cobriu-lhe a cara, a fumaça inundou –lhe os olhos, o rosário de contas brancas e azuis desprende-se do cabeção e bateu na panela. Sinhá Vitória limpou as lágrimas com as costas das mãos, encarquilhou as pálpebras, meteu o rosário no seio e continuou a soprar com vontade, enchendo muito as bochechas (RAMOS, 2018, p. 79).

Em um contexto patriarcal, Sinhá Vitória se destaca como portadora das decisões de seu grupo, de sua família, pois seu marido a considerava detentora do conhecimento. Ela tinha algo que ele admirava, isto é, a fala, o modo de usar as palavras, pois, na interpretação de Fabiano, a forma de ele pensar era comparada a um animal. Sua desenvoltura era sempre desarticulada, logo sua indignação era a de que não sabia falar bonito e por isso que tinha que sofrer as consequências. Como escreve Ramos, “Na verdade falava pouco. Admirava as palavras compridas e difíceis da gente da cidade, tentava reproduzir algumas, em vão, mas sabia que elas eram inúteis e talvez perigosas” (RAMOS, 2018, p. 48).

Vivia longe dos homens, só se dava bem com os animais. Os seus pés duros quebravam espinhos e não sentiam a quentura da terra. Montado, confundia-se com o cavalo, grudava-se a ele. E falava uma linguagem cantada monossilábica e gutural, que o companheiro entendia. A pé, não se aguentava bem. Pendia para um lado, para o outro lado, cambaio, torto e feio. Às vezes utilizava nas relações com as pessoas a mesma língua com que se dirigia aos brutos (RAMOS, 2018, p. 47- 48).

Ora, Sinhá Vitória pode ser um exemplo típico da alteridade de que fala Levinas. Com relação à interpretação da filosofia no referido romance, é preciso salientar que Levinas nunca deixou de retratar o rosto feminino como também uma expressão radical, isto é, carnal de outrem. O filósofo trata justamente sobre o que seria o ensaio para a concepção de uma alteridade como dimensão ética comum de sentido da existência em sua concretude, ou seja, a questão da inquietação do mesmo pelo outro enquanto rosto questionador e responsável pelo ser-no-mundo. O filósofo parte de uma atitude de radicalidade ao descrever,

portanto, o sentido verdadeiro do humano baseado na inquietude tomada como outro no mesmo, do eu enquanto ser que se expressa enquanto rosto e linguagem.

Para Levinas, o sujeito ao nascer no mundo nasce no mundo já posto em relação, existindo junto com as coisas em interação. Em *Vidas Secas* é possível perceber o lugar do eu (Fabiano) quando se põe em xeque com o aparecer de uma esfera estrangeira (soldado amarelo), um ente que não se permite tornar objeto, e que enquanto outro não pode ser usufruído. Assim, ousamos dizer que há um desejo íntimo de Fabiano de querer ser igual ao soldado amarelo, “representar o governo” (RAMOS, 2018, p. 68). Como escreve Levinas, “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o desejado, invisível. A invisibilidade não indica uma ausência de relações, implica relações com que não é dado e do qual não temos ideia” (LEVINAS, 1980, p. 22). Volta a observar o filósofo:

Os desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não satisfação e do desejo que constitui a própria volúpia. O desejo metafísico tem uma outra intenção --- deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade --- o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite (LEVINAS, 1980, p. 22).

Ainda sobre o conceito de desejo, Levinas amplia nosso olhar. Ilustra ele:

O desejo é desejo do absolutamente outro. Para além a fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia (LEVINAS, 1980, p. 22).

As circunstâncias, no entanto, lançam o eu em uma convivência forçada que faz o outro se revelar. O eu tem o papel de acolher o outro e não matá-lo. É em seu acolhimento que Levinas se reportará à ideia de epifania do outro como

alguém vivendo na proximidade, em seu cotidiano. Para ilustrar, utilizaremos parte do referido romance:

Fabiano Meteu-se na vereda que ia desembocar na lagoa seca, torrada, coberta de catingueiras e capões de mato. Ia pesado, o aió cheio a tiracolo, muitos látégos e chocalhos pendurados num braço. O facão batia nos tocos. Espiava o chão como de costumes, decifrando rastos. Conheceu os da égua ruça e da cria, marcas de cascos grandes e pequenos. A égua ruça, como certeza. Deixara pelos brancos num tronco de angico. Urinara na areia e o mijo desmanchara as pegadas, o que não aconteceria se se tratasse de um cavalo (RAMOS, 2018, p. 199).

Vejamos mais do romance de Graciliano:

Deteve-se percebendo rumor de garranchos, voltou-se e deu de cara com o soldado amarelo que, um ano antes, o levara à cadeia, onde ele aguentara uma surra e passara a noite. Baixou a arma. Aquilo durou um segundo. Menos: durou uma fração de segundo. Se houvesse durado mais tempo, o amarelo teria caído esperneando na poeira, com o quengo rachado. Como o impulso que moveu o braço de Fabiano foi muito forte, o gesto que ele fez teria sido bastante para um homicídio se outro impulso não lhe dirigisse o braço em sentido contrário. A lâmina parou de chofre, junto à cabeça do intruso, bem em cima do boné vermelho. A princípio o vaqueiro não compreendeu nada. Viu apenas que estava ali um inimigo. De repente notou que aquilo era um homem e, coisa mais grave, uma autoridade. Sentiu um choque violento, deteve-se, o braço ficou irresoluto, bambo, inclinando-se para um lado e para outro (RAMOS, 2018, p. 200-201).

Levinas (1980) mostra que os julgamentos muitas vezes são equivocados, egoístas e covardes, principalmente quando não são acompanhados de vivência, pois aquilo que surge da vivência e da proximidade com o outro se torna uma espécie de revelação do rosto do outro. Essa comparação, segundo Levinas, ocorre quando minha visão do mundo está ampliada. Uma vez que ocorre essa sensibilização, meu juízo com relação ao outro se distancia, se dissolve. Com a experiência do acolhimento da ajuda retornamos a nossa casa diferentes, pois o sentido é que realizamos algo de bom além de uma vivência que transcende.

Segundo Levinas, a experiência do acolhimento transcende, pois nela superamos não apenas os preconceitos, mas o próprio eu: saímos do conforto de nossa casa para irmos a um lugar desconhecido e infinito. Assim ilustra o romance:

Fabiano pregou nele os olhos ensanguentados, meteu o facão na bainha. Podia matá-lo com as unhas. Lembrou-se da surra que levava e da noite passada na cadeia. Sim senhor. Aquilo ganhava dinheiro para maltratar as criaturas inofensivas. Estava certo? O rosto de Fabiano contraía-se medonho, mais feio que um focinho. Hem? estava certo? Bulir com as pessoas que não fazem mal a ninguém. Por quê? Sufocava-se, as rugas da testa aprofundavam-se, os pequenos olhos azuis abriam-se demais, numa interrogação dolorosa (RAMOS, 2018, p. 202-203).

Levinas questiona a ruptura da ética da filosofia ocidental, que ele julgava excludente. Ora, é esse mesmo fenômeno de exclusão que Graciliano tematiza em sua narrativa:

Devia sujeitar-se àquela tremura, àquela amarelidão? Era um bicho resistente, calejado. Tinha nervo, queria brigar, metera-se em espalhafatos e saíra de crista levantada. Recordou-se de lutas antigas, em danças com fêmea e cachaça. Uma vez, de lambedeira em punho, espalhara a negrada. Aí Sinhá Vitória começara a gostar dele. Sempre fora reimoso. Iria esfriando com a idade? Quantos anos teria? Ignorava, mas certamente envelhecia e fraquejava. Se possuísse espelhos, veria rugas e cabelos brancos. Arruinado, um caco. Não sentira a transformação, mas estava-se acabando (RAMOS, 2018, p. 207).

Levinas sustenta que, ao realizar uma interrogação do outro que esteja estampada no rosto alheio, como uma espécie de obrigação, esse movimento exige do eu a transcendência de si pela palavra. Quer dizer, o eu inquieto pela vinda do estrangeiro é convocado a falar, a comunicar sua existência e, em um ato de doação de si, compartilhar intersubjetivamente a tarefa de ser-com-os-outros.

Ao entrar, porém, em relação com o outro, me deparo com a fragilidade dele, percebo o espanto daquele rosto, que pode ser afetado ou até mesmo

violado por meio da economia mundana na qual o sujeito está inserido. “O eu, num mundo, à primeira vista, outro, é no entanto, autóctone. É o próprio reviramento dessa alteração, encontra no mundo um lugar e uma casa. Habitar é a própria maneira de se manter” (LEVINAS, 1980, p. 25). Assim, o eu enquanto sobrevivente fica com a questão de ser ajudado por um Deus. Minha finitude se revela para além da minha própria morte, pois com ideia eu posso matar e ser morto.

Seja em Fabiano, seja em Sinhá Vitória, em termos levinasianos podemos tematizar outra questão de fundo: a do desejo. Para Levinas,

O desejo é desejo do absolutamente outro. Para além da fome que se satisfaz da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o outro para além das satisfações, sem que da parte do corpo seja possível qualquer gesto para diminuir a aspiração, sem que seja possível esboçar qualquer carícia conhecida, nem inventar qualquer nova carícia (LEVINAS, 1980, p. 22).

Nesse cenário a filosofia tem o desafiante papel de interpretar o sertão nordestino pelo olhar de uma mulher, pelo rosto de Sinhá Vitória em uma época e lugar em que as tradições eram pautadas em opressão e desigualdades de raça, de sexo e principalmente sociais, transmitidas de uma geração para a outra. Apesar da descrição simples de Graciliano sobre Sinhá Vitória, o personagem da mulher poderia lhe configurar um ser frágil, entregue às contingências do contexto miserável no qual vivia com a família. Ela era uma retirante de destino incerto, acompanhada do menino mais velho, menino mais novo e de Fabiano, que ao contrário dela não se apresentava de forma aguerrida movido por sonho.

Para Levinas, “o desejo nos aspira o retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos” (LEVINAS, 1980, p. 21), na perspectiva de um lugar estranho que não possui nossas vivências, ou mais, de um desejo que não poderemos satisfazer. Para Sinhá Vitória o sonho era sua perspectiva para sair do agreste: quando sonhava podia ir além da imaginação, realizando seus desejos. Esses sonhos possibilitavam a Sinhá Vitória ir adiante, superar dia após dia chuva, seca e cada nova estiagem que o sertão reservava à sua família.

Para além dos sonhos, ela acreditava em poder encontrar meios para transformar sua vida e a vida de sua família. Tinha convicção de que sua existência não se resumiria ao que vivera até o momento, ou seja, às duras penas que vivenciara no sertão (RAMOS, 2018).

Agora Fabiano era vaqueiro, e ninguém o tiraria dali. Aparecera como um bicho, entocara-se como um bicho, mas criara raízes, estava plantado. Olhou as quipás, os mandacarus e os xiquexiques. Era mais forte que tudo isso, era como as catingueiras e as baraúnas. Ele, Sinhá Vitória, os filhos e a cachorra Baleia estavam agarrados à terra (RAMOS, 2018, p. 46).

Ao contrário de Fabiano, Sinhá Vitória não se sentia plantada, agarrada àquela terra, e tampouco conseguia aceitar que seus filhos estivessem fadados a viver em miséria. Assim, ela sonhava. Sonhava em limite, com lucidez, principalmente na forma de interpretar o mundo e as pessoas. Ela ainda sabia dizer as coisas certas, mas desejava e assim imaginava outras formas de viver. Juntamente com os seus, o sonho lhe servia de reconforto para superar os dias em que só tinha raiz de imbu e semente de *mucum* para saciar a fome na dura caminhada da família. Nesses dias, Sinhá Vitória caminhava léguas carregando uma trouxa e tralhas na cabeça, além do filho mais novo enroscado no quadril. Seus sonhos de alguma forma a sustentavam: um deles era o de ter uma cama de lastro de couro, igual à do seu Tomás da Bolandeira.

Avizinhou-se da janela baixa da cozinha, viu os meninos entretidos no barreiro, sujos de lama, fabricando bois de barro, que secavam ao sol, sob o pé de turco, e não encontrou motivo para repreendê-los. Pensou de novo na cama de varas e mentalmente xingou Fabiano. Dormiam naquilo, tinham-se acostumado, mas seria mais agradável dormirem numa cama de lastro de couro, como outras pessoas (RAMOS, 2018, p. 81).

Para o personagem da Sinhá Vitória, para a vida ser boa lhe faltava uma cama de lastro de couro, igual à do seu Tomás da Bolandeira. Tal desejo é explicado: trata-se de uma forma simbólica de representar suas mudanças, viver

em outro lugar com Fabiano e os dois meninos, de eles poderem ir à escola. Esses pensamentos a distanciavam de Fabiano, pois seu desejo era o de poder romper com a miséria que os amedrontava e se repetia por gerações. Apesar de uma vida seca, havia algo em Sinhá Vitória, sua reflexão crítica, que a possibilitava perceber as coisas ao seu redor, e principalmente se perceber como um humano, capaz de sonhar, ao ponto de contagiar as decisões secas e impensáveis do marido (RAMOS, 2018). Podemos observar essa característica no trecho a seguir:

Fazia mais de um ano que falava nisso ao marido. Fabiano a princípio concordara com ela, mastigara cálculos, tudo errado. Tanto para o couro, tanto para a armação. Bem. Poderiam adquirir o móvel necessário economizando na roupa e no querosene. Sinhá Vitória respondera que isso era impossível, porque eles vestiam mal, as crianças andavam nuas, e recolhiam-se todos ao anoitecer (RAMOS, 2018, p. 81).

A personagem Sinhá Vitória não se contentava com a vida excludente que viviam, desamparados como animais abandonados. Tudo leva a crer, inclusive, que haja um rudimento de processo emancipatório feminino aí em curso em que pese a condição de flagelo. Relata Graciliano:

Tinha de passar a vida inteira dormindo em varas? Bem no meio do catre havia um nó, um calombo grosso na madeira. E ela se encolhia num canto, o marido no outro, não podiam esticar-se no centro. A princípio não se incomodara. Bamba, moída de trabalhos, deitar-se-ia em pregos (RAMOS, 2018, p. 88).

Interpretamos essa passagem com a afirmação de Levinas de que “o ser que se manifesta, assiste a sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim” (LEVINAS, 1980, p. 178). Levinas ousaria dizer que é uma forma puramente fenomenal, ou seja, é o poder de se apresentar de maneira irredutível ao manifesto, sem mediação de uma imagem na sua forma única de se mostrar, ou seja, na sua miséria e na sua fome.

O ser oferecido na representação verdadeira continua a ser possibilidade de aparência. O mundo que me invade quando me empenho nele nada pode contra o livre pensamento que suspende o empenhamento ou mesmo o rejeita interiormente, capaz de vida escondida. O ser que se exprime impõe-se, mas precisamente apelando para mim da sua miséria e da sua nudez – da sua fome – sem que eu possa ser surdo ao seu pelo (LEVINAS, 1980, p. 179).

Em outra passagem, Levinas prossegue com a questão:

Perante a fome dos homens, a responsabilidade só se mede objetivamente. É irrecusável. O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma interioridade permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso, começo do discurso que a racionalidade exige com os meus votos, força que convence mesmo as pessoas que não querem ouvir e fundamenta assim a verdadeira universalidade da razão (LEVINAS, 1980, p. 179 -180).

Seguindo com o romance, Graciliano descreve Sinhá Vitória como capaz e habilidosa com as palavras e os números, pois a mesma conseguia realizar os cálculos. Fabiano aceitava os cálculos da mulher, pois não sabia fazê-los. Vamos à narrativa:

Sinhá Vitória mandou os meninos para o barreiro, sentou-se na cozinha, concentrou-se, distribuiu no chão sementes de várias espécies, realizou somas e diminuições. No dia seguinte Fabiano voltou à cidade, mas ao fechar o negócio notou que as operações de Sinhá Vitória, como de costume diferiam das do patrão. Reclamou e obteve a explicação habitual: a diferença era proveniente de juros (RAMOS, 2018, p.186).

Frente a essa situação Fabiano se calou, pois dependia da esposa para tomar qualquer decisão. A seu ver a decisão estava correlacionada às dificuldades de viver. Fabiano se sentia acuado, como um bicho diante da figura do patrão. Sinhá Vitória sempre tinha uma solução para as coisas, uma resposta para suas inquietações. Nesse cenário, a imagem de autoridade se torna Sinhá Vitória, pois sua capacidade de sonhar a distinguia dos demais membros da

família que se sentiam animalizados pela miséria, enquanto ela relutava em deixar de pensar como um ser existente, um ser humanizado (RAMOS, 2018).

Se pudesse mudar-se, gritaria bem alto que o roubavam. Aparentemente resignado, sentia um ódio imenso a qualquer coisa que era ao mesmo tempo a campina seca, o patrão, os soldados e os agentes da prefeitura. Tudo na verdade era contra ele. Estava acostumado, tinha a casca muito grossa, mas às vezes se arrelia. Não havia paciência que suportasse tanta coisa. – Um dia um homem faz besteira e se desgraça. Pois não estavam vendo que ele era de carne e osso? Tinha obrigação de trabalhar para os outros, naturalmente, conhecia o seu lugar. (RAMOS, 2018, p. 191).

A relação de uma linguagem como troca de ideias, segundo Levinas, refere-se a uma troca sobre o mundo com pensamentos e comportamentos reservados que expressam a sinceridade e a mentira. A linguagem só é possível quando há renúncia da palavra diante da ação e quando ela volta à sua essência de expressão. Conforme nota o filósofo, “A expressão não consiste em dar-nos a interioridade de *outrem*. *Outrem* que se exprime não se dá precisamente e, por conseguinte, conserva a liberdade de mentir” (LEVINAS, 1980, p. 180 -181).

Mas mentira e veracidade supõem já a autenticidade absoluta do rosto – fato privilegiado da apresentação do ser, estranho à alternativa da verdade e da não verdade, frustrando a ambiguidade do verdadeiro e do falso que arrisca toda a verdade, ambiguidade essa onde se movem aliás todos os valores. A apresentação do ser no rosto não tem o estatuto de um valor. O que chamamos rosto é precisamente a excepcional apresentação de si por si, sem paralelo com a apresentação de realidades simplesmente dadas, sempre suspeitas de algum logro, sempre possivelmente sonhadas (LEVINAS, 1980, p. 181).

Dessa forma, Graciliano Ramos retrata, por meio da figura de Fabiano, a situação de tantos outros que vivenciam a opressão e a miséria. Trata-se de alteridades que são marginalizadas, que vivem a mendigar o olhar na relação com outro.

Nascera com esse destino, ninguém tinha culpa de ele haver nascido com um destino ruim. Que fazer? Podia mudar a sorte? Se lhe dissessem que era possível melhorar de situação, espantar-se-ia. Tinha vindo ao mundo para amansar brabo, curar feridas com rezas, consertar cercas de inverno a verão. Era sina. O pai vivera assim, o avô também. E para trás não existia família. Cortar mandacaru, ensebar látégos – aquilo estava no sangue. Conformava se, não pretendia mais nada. Se lhe dessem o que era dele, estava certo. Não davam. Era um desgraçado, era como um cachorro, só recebia ossos. Por que seria que os homens ricos ainda lhe tomavam uma parte dos ossos? Fazia até nojo pessoas importantes se ocuparem com semelhantes porcarias (RAMOS, 2018, p. 192).

Nesse sentido, o narrador de *Vidas Secas*, por meio de uma compreensão radical da alteridade, dá vida e voz aos personagens, revelando o ser que habita neles, o ser que pensa, que é afetado por esse pensamento, ao ponto de os próprios personagens questionarem o sentido de sua existência e a relação dessa existência nas fronteiras da animalidade. Seus personagens falam desse outro, esse outro que é diferente de mim, esse outro que é de classe e que por muitas vezes admito ser melhor que eu. Esse outro que se apresenta tão distante da minha realidade. Esse outro iletrado, mas que mesmo assim consegue dizer o que pensa e sente sobre esse mundo totalmente distante do si que, de modo singular, se faz presente em seu cotidiano, se faz alteridade.

## CONCLUSÃO

Este trabalho dissertativo discorreu sobre a problemática da alteridade segundo Levinas tendo como pano de fundo o romance *Vidas Secas* (1938), de Graciliano Ramos. Para concluir, algumas questões carecem de ser repostas como balanço geral.

Em primeiro lugar, cabe retomar a ideia geral, ou seja, a tese geral norteadora da pesquisa. O trabalho procurou evidenciar a dimensão singular da ideia de alteridade pensada à luz de uma nova ordem de experiência fenomenológica matizada em termos éticos: a vivência de acolhimento que se faz presença, se faz vida, diante do cenário árido do romance *Vidas Secas*. A discussão filosófica sobre o olhar de Emmanuel Levinas nos enche de vida ao possibilitar compreender o sentido do acolher, de respeitar o rosto desse outro e principalmente ter o cuidado e a curiosidade em desvelar esse outro para o eu encenado por um romance de literatura.

Nessa perspectiva aberta pela pesquisa, nos damos conta de que com as passagens narradas por Graciliano podemos interpretar como a essência do respeito pelo outro, a alteridade em carne e osso, assume um protagonismo realmente *sui generis*. Aqui debatemos a passagem na qual Fabiano, no leito de morte de sua fiel companheira, a cachorra Baleia, se detém a acompanhá-la com o olhar e adivinhar o que poderia estar passando em sua cabeça, e o seu cuidado em garantir que assim o fosse.

A cachorra Baleia estava para morrer. Tinha emagrecido, o pelo caíra-lhe em vários pontos, as costelas avultavam num fundo róseo, onde manchas escuras supuravam e sangravam, cobertas de moscas. As chagas da boca e a inchação dos beiços dificultavam-lhe a comida e a bebida (RAMOS, 2018, p. 161).

Em outra passagem, o escritor narra a cena do olhar de Fabiano sobre Baleia em seus últimos suspiros, sentindo o cheiro de preás:

Esqueceu-os e de novo lhe veio o desejo de morder Fabiano, que lhe apareceu diante dos olhos meio vidrados, com um objeto esquisito na sua mão. Não conhecia o objeto, mas pôs-se a tremer, convencida de que ele encerrava surpresas desagradáveis. Fez um esforço para desviar-se daquilo e encolher o rabo. Cerrou as pálpebras pesadas e julgou que o rabo estava encolhido. Não poderia morder Fabiano: tinha nascido perto dele, numa camarinha, sob a cama de varas, e consumira a existência em submissão, ladrando para juntar o gado o vaqueiro batia palmas (RAMOS, 2018, p. 175).

*Vidas secas* é o romance em que a questão do outro é problematizada de maneira intensa, correlacionando a linha tênue entre a vida e a morte, um movimento de idas e vindas no olhar do outro. Tal olhar transita entre uma certa aproximação e o distanciamento, nos possibilitando reflexões sobre a hostilidade e o acolhimento, as condições de existência e as relações que o outro tem com o estranho, com algo que difere da ideia do eu.

Para Levinas (1961), a presença do outro é fonte de significado na relação com o eu, com o mundo: “o olho só pode conceber graças a posição a qual, dispondo-se de cima para baixo, constituiu o fato elementar da moralidade” (LEVINAS, 1961, p. 277). Fabiano revela essa moralidade no ato da morte de Baleia:

Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes (RAMOS, 2018, p. 181).

Adiante com Levinas, vemos que:

A presença do rosto ou a expressão não se cataloga entre outras manifestações com significado. As obras do homem têm todas um sentido, mas o ser humano alheia-se logo e adivinha-se a partir delas, dá-se, também ele, na articulação do *enquanto* (LEVINAS, 1961, p. 277, grifo nosso).

Essa passagem de Levinas, de *Totalidade e Infinito*, nos possibilita pensar na situação dos viventes de *Vidas Secas*, isto é, pensar nas questões que

assombravam os personagens, como a miséria, a fome e a seca. Tais questões permanecem presentes nos dias de hoje, o que demonstra que o olhar do outro ainda não se expandiu, não transcendeu de modo a perceber o contexto difícil e social que esse outro vivencia. São personagens do sertão que, em suas andanças pelo mundo, aspiram à atenção, ao olhar do outro, à solidariedade. Desejam sonhos para poder sonhar, a exemplo de seu Tomás da Bolandeira, que encorajava Sinhá Vitória a um dia ter uma cama de varas, como se pode ver na citação:

Sentou-se na janela baixa da cozinha, desgostosa. Venderia as galinhas e a marrã, deixaria de comprar querosene. Inútil consultar Fabiano, que sempre se entusiasmava, arrumava projetos. Esfriava logo e ela franzia a testa, espantada, certa de que o marido se satisfazia com a ideia de possuir uma cama. Sinhá Vitória desejava uma cama real [...] igual à de seu Tomás da bolandeira (RAMOS, 2018, p. 91).

Assim, realizamos uma breve reflexão do retorno “às coisas mesmas” sob um olhar da leitura de *Vidas Secas*, porém agora com a marca de Levinas, isto é, com sua abordagem ética. O “em carne e osso” se torna a marca da alteridade em sentido levinasiano, constituindo-se como uma forma de pensar a literatura com a ajuda dessa abordagem.

O que é encontrar um rosto? É encontrar uma fome, uma fragilidade, ou ainda, um ser tentado a matar. Com o intuito de aproximar as personagens do romance de um olhar fenomenológico, nosso diálogo se propôs a descrever o rosto de uma maneira irreduzível, isto é, enquanto alteridade do humano como vida no mundo, esta que muitas vezes se descobre atravessada por fome, sofrimento, necessidades, violência e risco do assassinato.

E o que Graciliano tem em comum com a ética de Levinas? O fato de mostrar literariamente um mundo “sem rosto”, ameaçado pelo não-sentido, pela desorientação, pela ausência de lugar. Mas, ao mesmo tempo, a “fome” ou “carência”, ou “fragilidade” das personagens seria o modo como Graciliano propõe uma “dessacralização” da própria linguagem, evitando edulcorar as situações, apontando para a “alteridade em carne e osso”. Há, portanto, em meio

a um mundo marcado por sofrimento e a fome, a irrupção do “humano”, ou seja, do sentido como rosto. Levinas escreve que “encontrar um homem é ser despertado por um enigma” (LEVINAS, 1997, p. 151). Assim, podemos interpretar que esse enigma se refere ao rosto, à sua expressão de sentidor: e o que sentir, o que pensar, diante de um rosto que tem fome, que tem medo? Com esses questionamentos concluímos esse momento, mas salientamos que há anseios de continuidade na busca de interpretar e compreender por meio de um viés filosófico outros rostos, outras fomes descritas pelas obras de Graciliano Ramos.

## REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

### OBRAS DE LEVINAS

LEVINAS, E. *Autrement qu' être, ou au-delà de l'essence*. La haye: Martinus Nijhoff, 1978.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e infinito*: ensaio sobre a exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1961.

\_\_\_\_\_. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 1978.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Tradução José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1982.

\_\_\_\_\_. *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. Tradução Octávio Mendes Cajado. Campinas: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1998.

### OBRAS DE GRACILIANO RAMOS

RAMOS, G. *Vidas Secas*. Rio de Janeiro: Record, 2018.

\_\_\_\_\_. *São Bernardo*. Rio de Janeiro: Ariel, 1934.

## REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS [COMENTADORES GERAIS]

ALVES, L. K. *Os narradores das Vidas Secas*: da construção do texto à constituição do sujeito. São Paulo: Scortecci, 2007.

- \_\_\_\_\_. Os tons do regionalismo em Graciliano Ramos. In: LOPES, Marcos Antônio (org). **Grandes nomes da história intelectual**. São Paulo: Contexto, 2003. p. 505-515.
- \_\_\_\_\_. Unidades lexicais e elaboração estética em Vidas Secas. In: **Textura**, Canoas, v. 13, n.1, p. 35-48, mês, 2006.
- \_\_\_\_\_. Regionalismo nordestino e processo mimético: representações da terra e do homem. In: **Revista de Literatura, História e Memória**, v. 2, p. 15-25, mês, 2006.
- BAKHTIN, M. O texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas. In: \_\_\_\_\_. **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2016b. p.70-107. [1959-1961].
- CANDIDO, A. **Formação da literatura brasileira**. Belo Horizonte: Itáalia, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Nacional, 1965.
- \_\_\_\_\_. **Ficção e confissão**: ensaios sobre Graciliano Ramos. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2006.
- CASTRO, J. **Geografia da fome**. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- COUTINHO, A. O regionalismo na ficção. In: **A Literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986. p.234-308.
- CEREZER, C. Afetividade não intencional e intencionalidade afetiva: Individuação e Significação na relação Ipseidade Alteridade. In: **Kínesis**, v. III, n. 6, p. 215-230, dez. 2011.
- DESCARTES, R. Meditações concernentes à primeira filosofia (Meditações metafísicas). Tradução Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Méditations metaphysiques**. Paris: Ganier-Flammarion, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Discurso do Método; Meditações; objeções e respostas; As paixões da alma**. Tradução Jacó Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. **Meditações sobre filosofia primeira**. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DUSSEL, E. D. **Filosofia da libertação na América Latina**. Tradução Luiz João Gaio. Piracicaba: Loyola-Unimep, 1982.

FABRI, M. **Desencantando a ontologia**: Subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

\_\_\_\_\_. Da mônada ao social: a intersubjetividade segundo Levinas. In: Revista Instituto Humanista Unisinos, São Leopoldo, v.10, n. 174, p. 1-28, ago. 2012.

\_\_\_\_\_. O próprio, o estrangeiro e o ponto de vista do universal: aproximações entre Levinas e Waldenfels. In: **Revista de Filosofia Aufklärung**, João Pessoa, V. 6, n.1 p .25-34, jan-abr. 2019.

GRONDIN, J. **Hermenêutica**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2012.

GUÉROULT, M. **Descartes segundo a ordem das razões**. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

GUTIERREZ, L. A. M. **O migrante como lugar ético-metafísico**: uma leitura a partir da obra Totalidade e Infinito, de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Fi, 2019.

HUSSERL, E. **A filosofia como ciência de rigor**. Tradução Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1965.

\_\_\_\_\_. **Ideias (I) para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Méditations cartésiennes: introduction à phénoménologie**. Tradução Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas. Paris: Armand Colin, 1931.

\_\_\_\_\_. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Tradução Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

LACOSTE, J. **A filosofia da arte**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: editora, 1986.

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

LEOPOLDO SILVA, F. **Descartes**: a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.

MACHADO, J. P. **Dicionário onomástico da língua portuguesa**. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.

MARCEL, G. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

\_\_\_\_\_. **L'être et avoir**. Paris: Aubier, 1935.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

PORTINARI, C. T. **Os Retirantes**, obra pintada em 1944 na cidade de Petrópolis RJ. Veja exemplo: FERRARI, León. [Sem título]. 1990. Pintura, pastel e tinta acrílica sobre madeira, 160 x 220 x 5 cm.

RIBEIRO, N. J. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Loyola, 2005.

SARTRE, J. P. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. **O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução Paulo Perdigão. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

\_\_\_\_\_. Entre 'Körper' e 'Leib': Gabriel Marcel e o corpo como 'Ur-Gefühl'. In: SILVA, C. A. F.; RIVA, F. (Org.). **Compêndio Gabriel Marcel: homenagem aos 90 anos de publicação do 'Diário Metafísico'**. Cascavel: Edunioeste, 2017, p. 317-341.

\_\_\_\_\_. Problema ou mistério? O estatuto da filosofia via Gabriel Marcel. In: **Problemata**, v. 9, p. 188-205, mês 2018.

SILVESTRE, N. A. C. Os retirantes em Vidas Secas (1938), as Vidas Secas em os retirantes (1944). In: **Interfaces**, v.6, n. 2, p. 63-71, mês 2015.

SOUZA, R. T. **Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. Disponível em: <<<http://www.pucrs.br/órgãos/edipucrs/>>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

STEIN, E. **Sobre el problema de la empatía**. Tradução Constantino Ruiz Garrido e José Luis Caballero Bono. Madrid: Trotta, 2004.

\_\_\_\_\_. ***Excurso sobre el idealismo trascendental***. Tradução Walter Redmond. Madrid: Encuentro, 2005.

ZAHAVI, D. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

ZIELINSKI, A. ***Lecture de Merleau-Ponty et Levinas***: le corps, le monde, l'autre. Paris: PUF, 2002.

WALDENFELS, B. *Experience of the alien in Husserl's phenomenology*. In: ***Research in phenomenology***, v. \*, n. \*, p. 19-33, mês 1990.

WELTON, D; ZAVOTA, G. Edmund Husserl. ***Critical assessments of leading philosophers***. London, New York: Routledge, v.4, 2005.