

## Travessia do impossível: Levinas e a questão da linguagem (Crossing the impossible: Levinas and the language issue)

Grégori Elias Laitano\*

**Resumo:** O presente ensaio pretende direcionar o olhar sobre a obra levinasiana para o seu esforço de reinventar a linguagem ao ponto de transformá-lo numa verdadeira reinvenção da filosofia desde a linguagem. Questionando o primado ontológico da filosofia heideggeriana de *Ser e Tempo*, apontando uma dimensão passiva da consciência intencional nos estudos husserlianos e se aproximando, especialmente, de uma noção de temporalidade radical que a obra de Rosenzweig significa, Levinas subverte a questão do sentido, deslocando-a do poder sintetizador do logos hegemônico, para a dimensão ética da relação responsável com a alteridade que já é por si só linguagem, pois desde sempre expressão de uma subjetividade inscrita no tecido temporal da realidade.

Uma linguagem redimida com sua dimensão temporal requer um atravessamento incessante de uma reserva de sentido no seio da linguagem conformada à sintaxe lógica refém de um sistema linguístico corrente qualquer, expressão de um dizer significativo diacrônico que não se reduz aos seus próprios enunciados, mas, a partir deles, lança sua investida em direção ao outro. Vestígios de um percurso ético, responsabilidade metamorfoseada em linguagem - travessia do impossível onde as palavras celanianas de que não há diferença entre um poema e um aperto de mãos reverberam na filosofia.

**Palavras-chave:** Ética; Temporalidade; Dizer; Responsabilidade; Sentido.

**Abstract:** This essay aims to look at Levinas' work and its effort to reinvent language to the extent of transforming it in a true reinvention of philosophy from language. By questioning the ontological primacy of Heideggerian philosophy from *Being and Time*, pointing to a passive dimension of intentional consciousness in Husserlian studies and getting close to the notion of radical temporality from the work of Rosenzweig, Levinas subverts the issue of meaning. He displaces it from the synthesizing power of hegemonic logos to the ethical dimension of the responsible relationship with alterity, which is itself language, for it has always been the expression of a subjectivity inscribed in the temporal tissue of reality.

A redeemed language with its temporal dimension requires an unending crossing of a reserve of meaning inside language, conformed to the logical syntax subject to any current linguistic system, expression of a meaningful diachronic saying that is not reduced to its own utterances, but makes its foray towards the other from them. Traces of an ethical path, responsibility transformed into language – the crossing of the impossible where the Celanian words according to which there is no difference between a poem and a handshake reverberate in philosophy.

**Keywords:** Ethics; Temporality; Saying; Responsibility; Meaning.

O presente ensaio pretende se aproximar, dentre as múltiplas possibilidades que a obra levinasiana comporta, do esforço do autor em conceber a linguagem de outro modo, movimento radical de transformação da própria filosofia desde um outro registro de linguagem. Para tal investida, escolhemos percorrer três momentos, nos quais pretendemos traçar aspectos centrais para que a questão possa se colocar: o questionamento levinasiano do primado ontológico heideggeriano de *Ser e Tempo*, a dimensão passiva da consciência intencional na leitura de Levinas dos escritos de Husserl e a influência fundamental da noção de temporalidade do pensamento de Rosenzweig para a obra do autor. Lançando mão destes elementos, endereçaremos aportes sobre esta *intriga* levinasiana de uma metamorfose da filosofia em linguagem, enfim *perseguidos* pelo contato com a obra fundamental de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

## A leitura de Heidegger: É a ontologia fundamental?

Em 1951 Levinas publica o famoso artigo *L'Ontologie est-elle Fundamentale?* na *Revue de métaphysique et de morale*, número 1 (Janeiro-Março). Neste artigo, num primeiro momento, Levinas faz uma espécie de reconhecimento dos méritos da retomada da ontologia pela filosofia contemporânea de Heidegger com relação aos clássicos e toma partido do pensador da floresta negra frente à filosofia da existência de Sartre (“A identificação da compreensão do ser com a plenitude da existência concreta corre o risco, em primeiro lugar, de afogar a ontologia na existência”<sup>1</sup>) para, num segundo momento, demonstrar em que dimensão de sentido o projeto heideggeriano dá continuidade àquilo que o autor identifica, desde as mais remotas origens do pensamento filosófico no Ocidente, como processo de totalização e redução do outro ao mesmo.

O diálogo crítico com a ontologia heideggeriana de *Ser e Tempo*, que perpassa toda a obra levinasiana, se anuncia nesse texto dirigido para o ponto que entendemos por central, motivo pelo qual o escolhemos para visitar neste momento. No bom estilo levinasiano, o autor inicia o texto com um questionamento:

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo o conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo o saber filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo<sup>2</sup>.

Se o conhecimento das relações entre os seres implica já a compreensão de que estes seres e relações existem, em Heidegger, de um modo geral, será a articulação entre conhecimento e existência que terá a última voz. Implicar conhecimento e existência nos termos heideggerianos será festejado como a grande novidade da retomada da ontologia fundamental, um modo de se remeter às fontes do saber filosófico do Ocidente sem cair nas armadilhas metafísicas que incorreram os clássicos – depurando das questões do conhecimento, a nossa situação de fato enquanto existentes (“Uma razão liberta das contingências temporais – alma coeterna as ideias – é uma imagem que se faz dela mesma uma razão que se ignora ou se esquece, uma razão ingênuo”<sup>3</sup>).

O resgate das contingências temporais no seio da ontologia respeita uma certa estrutura capaz de evitar que a ontologia seja feita refém da existência ao ponto de ser suplantada por ela. Essa estrutura, aqui esboçada em linhas gerais, é conhecida como diferença ontológica. Heidegger

---

\* Doutorando em Filosofia PUCRS, bolsista CNPq; Email: gregslaitano@hotmail.com.

<sup>1</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 23.

<sup>2</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 21.

<sup>3</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 22.

diferencia o ser em geral (existência), o objeto de estudo da ontologia propriamente dito, dos entes (os existentes). Se o ser em geral fosse algo existente deveria ser concebido como um ente, talvez o ente primordial, Deus. O detalhe essencial desse modo heideggeriano de conceber a ontologia fundamental está no lugar deixado para o ser humano no bojo dessa estrutura. O ser em geral é inteligível, em sua abertura, para o Dasein – o ser-no-mundo, o ser humano no âmago de sua existência referida a si – na medida em que o modo de ser do Dasein, ou seja, sua própria existência (aqui existência se confunde de certo como uma espécie de essência do Dasein) é compreender o ser enquanto ser (“compreender o ser enquanto ser é existir”<sup>4</sup>). Então, o Dasein compreende o ser no sentido em que essa compreensão já é ser, existir. Esse detalhe implica pelo menos dois aspectos dignos de nota: se o ser em geral é inteligível ao Dasein, a ontologia requer uma analítica do Dasein para ser compreendida, mais um indício de sua autorreferencialidade; e, em outro sentido, se compreender o ser é existir, estar embarcado na própria existência é compreender essa existência existindo, “o que está em jogo nessa existência é essa mesma existência”<sup>5</sup>, ou seja, a existência do Dasein é autorreferida a si mesma.

Desse modo, se por um lado,

A retomada da ontologia pela filosofia contemporânea tem de particular o fato de que o conhecimento do ser em geral – ou a ontologia fundamental – supõe uma situação de fato para o espírito que conhece. (...) A ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal. Compreender o ser enquanto ser é existir. (...) A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume<sup>6</sup>.

por outro, parece que a filosofia da existência é suspensa pela ontologia na transitividade do verbo compreender casado que está, sem possibilidade de divórcio, com verbo existir. Parece que os entes têm sua existência relegada à sua entrada na abertura do ser em geral, uma espécie de vacância à espera de seu dono, à espera da compreensão pelo seu titular<sup>7</sup>, o Dasein, que existe ou tem como expressão de seu modo de ser a inteligibilidade deste ser mesmo. Compreender o ente na abertura do ser seria deixá-lo ser<sup>8</sup>? Essa promessa de reconhecimento, disfarçada por uma suposta neutralidade,

---

<sup>4</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 22.

<sup>5</sup> LEVINAS, E. “Martin Heidegger e a Ontologia”. In *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 84.

<sup>6</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 21-22. Ainda, na sequência: “Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à intelecção, mas como ato de intelecção – esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a transitividade do compreender e uma “intenção significante” – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. (...) Não é porque há o homem que há verdade. É porque o ser em geral se encontra inseparável de sua possibilidade de abertura – porque há verdade – ou, se se quiser, porque o ser é inteligível é que existe humanidade” (LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 22).

<sup>7</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 26.

<sup>8</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27.

aparentemente bem intencionada no gesto de “deixar-ser”, já não coloca o Dasein na posição de senhor, assim como os modernos colocaram uma subjetividade esquecida a si mesma?

Mas para Levinas a questão da relação com o outro não se resolve em termos de compreensão, em termos ontológicos. Compreender o outro é já invocá-lo, ser questionado por ele, estar compelido à resposta<sup>9</sup>. Não se trata de um divórcio ingênuo com relação à razão, mas de se questionar se não existe na relação com o outro algo anterior à razão<sup>10</sup> que a qualifica enquanto outra racionalidade possível. Já nesse artigo, o autor identifica essa dimensão anterior também com linguagem: “A palavra delinea uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não como subordinada a *consciência* que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta ‘tomada de consciência’”<sup>11</sup>.

A intuição levinasiana principal de uma ética como filosofia primeira, aqui brevemente insinuada propositalmente, desenvolver-se-á ao logo da obra do autor de modo tal que se metamorfoseará em uma linguagem radical, linguagem capaz de transformar a filosofia em linguagem, deslocando o limite entre essas duas dimensões até então concebidas como distintas na linguagem do ser, fazendo-se gesto, desde o u-topos relacional da dimensão ética, único e singular. Linguagem capaz de oferecer um duro golpe às pretensões totalizantes de uma filosofia hegemônica Ocidental detentora de todo e qualquer sentido de realidade.

### **O diálogo com Husserl: Consciência não-intencional ou má consciência**

Embora Husserl esteja na origem do pensamento levinasiano, inclusive o encontro com esse autor é anterior a Heidegger na biografia de Levinas – nunca é demais lembrar que Levinas se dedicou às ideias do pai da fenomenologia na sua tese de doutorado, bem como foi responsável por uma exposição na última sessão do último seminário da carreira acadêmica de Husserl em Julho 1929<sup>12</sup> – preferimos tratar dele nesse momento do ensaio, escolhendo uma leitura levinasiana da obra de Husserl que entendemos como importante chave de leitura para a dimensão da *passividade*, uma das ideias centrais para o nosso tema na obra de Levinas. Essa leitura é a da dimensão não-intencional da consciência que, segundo Levinas, acompanha sub-repticiamente o movimento intencional da consciência, sustentando-a como uma espécie de outra face da mesma moeda capaz de trazer a tona elementos que compõem o próprio movimento intencional da consciência, mas que são por ela esquecidos no próprio movimento de transcendência na imanência: os horizontes vividos pelo não-

---

<sup>9</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27.

<sup>10</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.25.

<sup>11</sup> LEVINAS, E. “É a ontologia fundamental?”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 27.

<sup>12</sup> LEVINAS, E. “A ruína da representação”. In *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 152.

intencional. O texto de referência é o “A consciência não-intencional”<sup>13</sup>, publicado primeiramente em 1983.

Nesse texto, Levinas aponta pelo menos duas grandes ideias de Husserl como legados importantes à sua obra, quais sejam: a intencionalidade, ideia central da fenomenologia de Husserl, ao ponto de Levinas afirmar algumas vezes que a intencionalidade é a fenomenologia<sup>14</sup>; e os horizontes de sentido, ideia que implica uma situação de fato para o sujeito transcendental, titular do movimento intencional da consciência, horizontes que extravasam e ultrapassam o objeto ao qual o movimento intencional se dirige, porém tornam possível sua capitulação pela consciência, ainda que não na sua completude, uma vez que a suspensão do objeto pelo movimento da consciência intencional não dá conta da realidade de fato que, sob esta perspectiva, é constituída também pelo sujeito ao lado dos outros entes no devir temporal. É desse modo que já em Husserl a situação de fato a que está implicado o sujeito é imprescindível para sua análise intencional<sup>15</sup> - ideia que, posteriormente, como vimos rapidamente acima, será levada às últimas consequências pela ontologia heideggeriana – mesmo que a primazia do teórico ainda seja o ponto basilar dessa construção. Essa primazia do teórico foi capaz de construir uma dimensão de sentido para o concreto recebida pela crítica filosófica como a resolução da querela pouco produtiva entre idealismo e realismo, assim como a do psicologismo em questão na época (final do século XIX, início do século XX) que relegava as questões do conhecimento ao fenômeno psicológico do pensar mesmo (“al pensar anônimo que se instala en el tiempo, sumiso a las leyes – a constantes empíricas – que regulan el devenir de un psiquismo que se desarrolla a guisa de pensamiento. Leyes o constantes visibles a la conciencia que reflexiona sobre ella misma”<sup>16</sup>), demonstrando na constituição da significação de um objeto específico pensado por um Eu bem determinado no movimento intencional que a esse objeto se dirige numa espécie de relação que se materializa no bojo da consciência trazendo à presença de si aquilo que do objeto nesse movimento ao sujeito se oferece, mas que também poderia ou pode estar ao alcance da mão daquele que vê, afinal é de uma posição nos muitos horizontes de sentido possíveis de que se trata também, reflexo da máxima fenomenológica de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Conforme afirma Levinas, “encontramos, em Husserl, um privilégio da presença, do presente e da representação”<sup>17</sup>.

Anunciando seu afastamento dos últimos caminhos tomados por Husserl em sua obra – mormente pela incapacidade deste e dos demais modelos de pensamento do Ocidente, aos quais o pensamento de Husserl presta homenagem em certo sentido ao manter a fé na centralidade do Mesmo

---

<sup>13</sup> LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 165-177.

<sup>14</sup> LEVINAS, E. “A ruína da representação”. In *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p.152.

<sup>15</sup> LEVINAS, E. “A ruína da representação”. In *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 161.

<sup>16</sup> LEVINAS, E. “Fuera del Sujeto”. In *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002, p. 163.

<sup>17</sup> LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 167.

como senhor de todo e qualquer sentido de realidade, de conseguirem compreender e evitar os acontecimentos que surgiram na Alemanha e se desdobraram por grande parte da Europa e outras partes do mundo entre 1933 e 1945 –, Levinas reafirma o compromisso de seu pensamento com a relação para com o Outro<sup>18</sup> e questiona o sentido do pensar no esquadro de inteligibilidade de Husserl:

Pergunto: a intencionalidade é sempre – como Husserl e Brentano o afirmam – fundada sobre a representação? Ou, a intencionalidade é o único modo de “doação de sentido”? O significativo (sensé) é sempre correlativo de tematização e representação? Resulta ele sempre da reunião da multiplicidade e da dispersão temporal? O pensamento é imediatamente votado à adequação e à verdade? Será ele somente captação do dado na sua identidade ideal? O pensamento é por essência relação ao que lhe é igual, quer dizer, essencialmente ateu<sup>19</sup>?

Enfrentando este questionamento, Levinas se depara com uma espécie de torção sobre si mesma da consciência intencional necessária a sua própria razão de ser, livre e voluntária. A consciência dirigida sobre o mundo, tendo como seu cerne estrutural a intencionalidade, é, por via indireta e imediata, consciência de si mesma. Dimensão não-intencional da consciência capaz de ser consciência dos atos intencionais e de toda a atividade mental. “Consciência refletida em que a consciência dirigida sobre o mundo busca segurança contra a inevitável ingenuidade de sua retidão intencional, esquecida do vivido indireto do não-intencional e de seus horizontes, esquecida do que a acompanha”<sup>20</sup>.

Estamos às voltas aqui com o que Levinas denominou também de má consciência, paradoxalmente, um quisto no seio da consciência intencional, um acusativo, impassível de ser resolvido em bons termos pela consciência que a tudo traz à presença de si, mas que, por outro lado, além da dimensão reflexiva para a consciência e seus atos intencionais, é a possibilidade de abertura, uma senda no campo de visão da inteligibilidade da consciência, passividade mais passiva que o passivo que se refere por via oposta ao ativo, para a situação de fato ou a realidade que a consciência, no ato intencional, tenta trazer à tona no seu âmbito de inteligibilidade, mas que nesse momento torna-se exigência, em certo sentido, de um novo modo de se relacionar do sujeito. Se não, vejamos, aquilo que era uma situação de fato para o sujeito, condição para seu ato intencional, ou seja, compreendida nessa estrutura somente naquilo que importa ao ato intencional, agora, através dessa dimensão passiva da consciência, relaciona-se com o sujeito de outra forma, para além da liberdade racional de um sujeito todo poderoso, obrigando-o, talvez, a deslocar a questão do sentido da realidade do ato representacional da consciência para um modo diferente de se relacionar com o outro que essa nova possibilidade requer.

---

<sup>18</sup> LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 166.

<sup>19</sup> LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.169-170.

<sup>20</sup> LEVINAS, E. “A consciência não-intencional”. In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004, p.170-171.

## Uma influência fundamental: a temporalidade do novo pensamento de Rosenzweig

Nesta seção do trabalho, alteraremos a dinâmica até então desenvolvida, deixando de utilizar um texto levinasiano como base para nos valer de um texto do próprio Franz Rosenzweig, *O novo pensamento*, escrito e publicado em 1925, quatro anos após a primeira aparição da *Estrela da Redenção*, obra maior do pensador de Kassel, a qual este pequeno texto se refere como uma espécie de resposta ou tentativa de esclarecimento de alguns aspectos tendo em vista as primeiras recepções da *Estrela*.

Sobre a importância de Rosenzweig em sua obra, no prefácio de *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*, Levinas escreveu: “La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado”<sup>21</sup>. Nesse sentido, é a noção de temporalidade, que perpassa todo o movimento da *Estrela*<sup>22</sup>, a materialização da impossibilidade fática da totalidade ou do movimento totalizante do pensamento de se realizar. Em nosso entendimento, é justamente o levar a sério essa concepção de temporalidade – entre outras dimensões que, ligadas à temporalidade, ao seu pensamento se apresentam – que obrigará Levinas a encontrar uma outra linguagem filosófica, ou melhor, reinventar uma filosofia possível desde outro registro de linguagem.

*O novo pensamento* é a expressão de uma racionalidade que leva a sério a temporalidade ao modo de Rosenzweig. Na base do novo pensamento estaria a dimensão da experiência que toca o sujeito investido no seio mesmo dessa vivência para além daquilo que sua compreensão possa transformar em conteúdo do seu pensamento – o que para Rosenzweig seria destacar-se já dessa experiência, deixando de experimentar o conteúdo fático mesmo da realidade, como se toda experiência necessitasse ser elevada à condição de objeto do pensamento para só assim se tornar algo experienciável<sup>23</sup> como saber: “la experiencia, pues, no experimenta los objetos, que como últimas facticidades se hacen visibles al pensar, más allá de la experiencia; pero lo que experimenta lo experimenta en esas facticidades”<sup>24</sup>.

A experiência assim concebida exigiria um método narrativo de abordagem para a filosofia, a partir de então, uma filosofia narrativa, que teria seu impulso no prólogo de *As idades do mundo* de Schelling. O que significaria narrar? “Quien narra no quiere decir cómo ha sucedido algo ‘propriamente’, sino cómo ha ocurrido realmente”<sup>25</sup>. Desse modo, a experiência de narrar desloca o

---

<sup>21</sup> LEVINAS, E. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977, p.54.

<sup>22</sup> Sobre essa questão específica, cf. SOUZA, R. T. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

<sup>23</sup> “Pues la experiencia no sabe nada de objetos; Ella recuerda, vivencia, espera y teme. A lo sumo podría considerarse como objeto el contenido del recuerdo; pero entonces se trataría de una comprensión, justamente, y no del contenido mismo; puesto que no se le recuerda como objeto mío. No es más que un prejuicio de los tres últimos siglos el que en todo saber haya de estar presente el ‘yo’; esto es, que no pueda ver un árbol sin que lo vea ‘yo’” (ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 56).

<sup>24</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 56.

<sup>25</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 57.

olhar de uma possível apreensão da essência do fato, da pergunta pelo seu ser, da sua materialização num conceito ou nome, para a própria realidade na sua realização, afinal, “lo real no es”<sup>26</sup>. É por isso que a narração, embora se sirva de substantivos (palavras de substâncias), concentra seu interesse no “*verbum*, en la palabra-tiempo”. Mas, “el tiempo mismo se vuelve para el narrador completamente real. Nada de lo que sucede, sucede en el tiempo, sino que el, el mismo, sucede. (...) La esencia no quiere saber nada del tiempo”<sup>27</sup>. E ainda: “el nuevo pensamiento sabe, exactamente igual que viejísimo del sano sentido común, que no puede conocer nada con independencia del tiempo, lo que hasta ahora constituía, sin embargo, el mayor título de gloria que se arrogaba la filosofía”<sup>28</sup>. O que isso ainda pode implicar?

A narratividade, na estrutura da *Estrela da redenção*, está ligada ao livro do passado (Criação) – o que reserva ainda para a noção de temporalidade perpassar outras duas dimensões, presente (Revelação) e futuro (Redenção). Aqui nos interessa a dimensão do presente que, dentro dessa estrutura, é onde a temporalidade propriamente dita se dá, e na qual, em decorrência, a narração dá lugar ao diálogo imediato (“Sean hombres o Dios, no se les puede hablar em tercera persona, sólo se los puede escuchar y dirigir la palabra”<sup>29</sup>). O surgimento da temporalidade requer do novo pensamento um novo método:

En el lugar del método de pensar desarrollado por toda la vieja filosofía se pone el método de hablar. El pensar es intemporal, quiere serlo; de un golpe pretende abrir mil asociaciones; lo último, la meta, es para él lo primero. Hablar es algo ligado al tiempo y alimentado por él; no puede ni quiere abandonar ese suelo nutricio suyo; no sabe cuándo va a actuar; deja que sea otro quien le dé la señal para ello. El hablar vive totalmente de la vida del otro, (...). En la auténtica conversación sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience, y en la auténtica conversación sucede así la mayoría de las veces; (...) Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otros en lo propio<sup>30</sup>.

Eis que para Rosenzweig temporalidade é encontro com o outro, extensivamente possível, relação com a diferença<sup>31</sup>. Temporalidade é linguagem para além das estruturas semânticas e das sintaxes lógico-gramaticais de cada língua, para ficarmos com duas possibilidades que serão exploradas ao limite pelo pensamento levinasiano. O sentido antes gestado no seio da atividade intelectual do logos totalizante metamorfoseia-se, pelo movimento real da temporalidade que impõe o encontro com o diferente, no cerne mesmo desse logos, agora visitado pelo eco dos restos daquilo que de real não foi inofensibilizado pelo pensamento, em responsabilidade por estes restos, a diferença

---

<sup>26</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 57.

<sup>27</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 58.

<sup>28</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 59.

<sup>29</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p. 61

<sup>30</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p.62-63.

<sup>31</sup> Cf., entre outras obras do autor, SOUZA, R. T. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

real, verdadeiro sentido de realidade. Entendemos importante, como fechamento desse ponto do trabalho, deixar Rosenzweig falar:

La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo, lógico y gramatical, no está en el tono alto o bajo, sino en necesitar al otro y, lo que es lo mismo, en tomar en serio el tiempo: pensar significa aquí pensar para nadie y hablar a nadie (si a alguno le suena mejor, en lugar de ese nadie puede también poner todos, la famosa “generalidad”), pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien; y ese alguien es siempre un alguien concreto y determinado, y no unas simples orejas, como la generalidad, sino también una boca<sup>32</sup>.

### **Da reinvenção da linguagem desde a filosofia à reinvenção da filosofia a partir da linguagem – a travessia do impossível**

“Um fio apanhou um fio:  
Separamo-nos enlaçados.”  
(Paul Celan – Elogio da distância)

No ensaio “Assinatura”, texto levinasiano publicado em *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*<sup>33</sup>, Levinas faz uma espécie de brevíssimo inventário de sua obra até *Totalidade e Infinito* e encerra o texto com a seguinte sentença sobre a questão da construção da linguagem em sua obra daquele momento em diante: “El language ontológico del que todavía se vale *Totalidad e infinito* para excluir la significación puramente psicológica de los análisis propuestos, resulta de ahora en más evitado. Y los análisis, en si mismos, no reenvían a la *experiencia* donde siempre un sujeto tematiza aquello que él iguala, sino a la trascendencia donde responde por aquello que sus intenciones no midieron”<sup>34</sup>. Provavelmente também em resposta ao ensaio de Derrida, “Violência e Metafísica” (1964)<sup>35</sup>, onde o autor argelino investe criticamente, entre outras tantas, sobre a tentativa de Levinas de romper com o primado ontológico através de uma linguagem ontológica, Levinas publica, em 1974, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, em nosso entendimento, a obra central do pensamento do autor, na qual ele expressa sua filosofia, a partir de então, desde outra linguagem. A linguagem metafenomenológica levinasiana que vinha até então se insinuando em toda sua obra, agora se desprende de todas as suas amarras e vai ganhando seu próprio corpo exigente em termos de radicalidade.

*Autrement*, como o próprio autor destaca, não é um livro composto pela recompilação de artigos. Embora, boa parte das ideias de seus capítulos tenham sido primeiramente testadas e publicadas separadamente em outros meios, resguardando certa autonomia que nunca será apagada por completo, foram reescritas sob o fio condutor daquele que seria o germe da obra, o capítulo IV: a substituição, escrito antes dos demais, que comporta a ideia para a qual toda a constelação da obra de

---

<sup>32</sup> ROSENZWEIG, F. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989, p.63.

<sup>33</sup> A primeira edição de *Difficile Liberté* é de 1963.

<sup>34</sup> LEVINAS, E. “Signatura”. In *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmol, 2004, p. 277-278.

<sup>35</sup> MALKA, S. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Trad. Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2006, p. 273.

Levinas converge em certo sentido. A reinvenção da linguagem desde a filosofia, portanto, passa por essa ideia radical. Porém, como expressar através da linguagem uma filosofia que se pretende uma ruptura com a ontologia, se nossas línguas são concebidas em torno do verbo ser<sup>36</sup>? Seria através do nada, do não-ser? Mas, a negação do ser, o não-ser, o nada, só poderia ser concebido como tal em referência ao ser, ou seja, ser e não-ser se implicam mutuamente, numa falsa totalidade de sentido, como toda e qualquer totalidade, uma vez que para ser total é preciso de algo exterior a ela que com ela faça limite, deixando, desse modo, de ser total. Talvez seja por isso que Levinas tenha escolhido um advérbio, *autrement* (de outro modo), aquilo que qualifica o verbo, para indicar de que modo sua reinvenção da linguagem se relaciona com a linguagem do ser, pois, assim como o advérbio qualifica o verbo, em Levinas, a ética é fundamento de todas as relações, inclusive condição para toda e qualquer ontologia.

O de outro modo que ser, então, se insurge contra a essência (que nesta obra se caracteriza como a diferença entre ser e ente), contra o jogo ontológico interessado sempre em sua automanutenção, essência que se exercita como “persistencia en la esencia, colmando todo intervalo de la nada que vendría a interrumpir su ejercicio”<sup>37</sup>; Ontologia de um tempo fixado num presente que se estende, seja voltado para o passado, através da memória e da história, passado correlativo a um presente que tudo recupera (re-presenta), seja expulsando o futuro, pois se trata de um presente em bloco, monolítico, sem sendas ou imprevistos<sup>38</sup> – sincrônico ou contemporâneo, nas palavras de Levinas; Ontologia que se expressa na linguagem do dito, interpretação cristalizada naquilo que as palavras, dentro da disposição sintática lógica, podem significar – ou seja, dito que se refere a um já dito, nossos sistemas linguísticos, totalidades de sentido onde tudo é passível de resolução –, onde o verbo não seria mais que a possibilidade de apreensão do movimento; Ontologia que requer uma subjetividade centrada em si, livre e comprometida com seu próprio ser (subjetividade, como consciência, que se interpreta como articulação de um acontecimento ontológico<sup>39</sup>), ou monádica, capaz de dar sentido à realidade na consciência de si através do movimento intencional de seu pensamento representacional e tematizador, transcendência na imanência, de identificar-se enquanto sujeito nesse movimento especulativo, como se o sentido de tudo já estivesse contido, em última instância, na arché do logos todo-poderoso. “Para la tradición filosófica de occidente, toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber”<sup>40</sup>.

Porém, o de outro modo que ser, a transcendência, no mais radical dos sentidos que a obra de Rosenzweig comporta e permanece como legado à Levinas, é temporalidade. E a linguagem se faz

---

<sup>36</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 46.

<sup>37</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 46.

<sup>38</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 47.

<sup>39</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 164.

<sup>40</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 164.

temporalidade no modo como a constelação<sup>41</sup> de sentido em que as supostas “categorias” da obra (*Autrement*) se harmonizam, sem deixarem-se fixar numa única dimensão de sentido, como gesto ético, eixo central da obra, de responsabilidade por essa multiplicidade de sentido<sup>42</sup> que a alteridade significa como expressão da temporalidade. Levinas facilita o nosso trabalho, traçando (espécie de vestígio daquilo que ela não poderia deixar de realmente ser), de certo modo, em uma “categoria”, a do dizer, aquilo que seria a temporalidade se fazendo linguagem. Nunca é demais lembrar que aquilo que denominamos aqui “categorias”, cada uma delas, possuem muitas dimensões de sentido que circulam através das muitas possibilidades de disposição dessas categorias no seio da constelação que a obra do autor significa, onde são dirigidas, a cada momento, para uma ou mais finalidades. Temporalidade, nesse sentido, não comporta a fixidez conceitual habitual do modo hegemônico de se fazer filosofia no ocidente.

Dizer<sup>43</sup> é buscar “en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad”<sup>44</sup>. É expor-se ao outro, no movimento para-o-outro, exterioridade exposta à violência, passiva também, portanto, passividade mais passiva do que qualquer ideia de passividade – não se trata, pois, de uma ideia. É sensibilidade como proximidade de um ao outro, desde uma dimensão ética, que mantém para o poder do pensamento a infinitude da distância entre dois mundos. O dizer é a significância de seu próprio significado<sup>45</sup>, se expressa também no dito, ainda que sob a forma de silêncio ou não-dito (dizeres outros), desdizendo-o, diacronicamente, tecendo nessa intriga a linguagem, ambígua e enigmática, da responsabilidade, pois a linguagem que se faz temporalidade não cabe nos enunciados de nossa linguagem corrente. É uma traição que sustenta a relação entre dito e dizer, necessária a ambos, em certo sentido: dizer que se expressa no dito, traindo-o na pretensão dele de enunciar todo o sentido do dizer para ser fiel a si próprio, à sua alteridade diacrônica (inscrita em outro tempo) que não cabe ou não é subsumível ao enunciado do dito, mas que nele se mantém, enigmaticamente, como outro, de algum modo, sendo a própria condição, o fundamento para que o dito possa ser dito. Afinal, não é o tempo enquanto realidade a condição para que algo seja dito sobre essa realidade?

Para o filósofo que levou o tempo tão a sério, a condição da subjetividade é sua inscrição desde sempre no tecido temporal da realidade, não mais como articulação dessa realidade mesma, mas, como que constituída por ela. Cada novo instante do devir temporal se expressa, na obra de

---

<sup>41</sup> Aqui no sentido empregado por Adorno. Cf. ADORNO, T. W. “Ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Trad. J. M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2008.

<sup>42</sup> Sobre a multiplicidade de sentidos na origem, cf. SOUZA, R. T. “Fenomenologia e metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da ‘substituição’ no pensamento ético de Levinas”. In SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. F. (Orgs.). *Fenomenologia hoje. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, especialmente, p. 403-412. Este artigo está muito presente na minha interpretação do livro *Autrement*.

<sup>43</sup> Sobre a questão da linguagem do dito e do dizer na obra de Levinas, cf. SOUZA, R. T.. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 13-29.

<sup>44</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 164.

<sup>45</sup> LEVINAS, E. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003, p. 48.

Levinas, como o encontro traumático com o outro. Acompanhando a interpretação de Ricardo Timm de Souza, a questão do outro, que em Levinas parece sempre dirigida ao outro homem, guarda a possibilidade de ser lida como pluralidade de sentidos, único sinônimo possível para realidade. Isso implica para a subjetividade constituída pela temporalidade deixar de ser relegada à uma consciência, na qual todo e qualquer sentido de realidade é resolvido em bons termos.

No âmbito da consciência, meu pensamento intencional, convocado que é pela novidade que o devir temporal significa, investe em sua direção, erigindo algo dessa realidade como objeto, trazendo-o à luz da consciência como tema ou representação. Porém, algo ficou de fora dessa representação. O pensamento chega sempre antes, através da estrutura prévia do logos, sua *arché*, ou depois do fato, pois a consciência intencional precisa que o algo aconteça para dirigir-se até ele. Porém, aquilo que escapa à minha consciência não deixa de se relacionar com ela, como bem vimos no diálogo entre Levinas e Husserl, sobre a dimensão não-intencional da consciência.

No *Autrement*, obviamente, a relação com o outro não se resume à compreensão e sua solução na consciência. Sensibilidade, proximidade, passividade, linguagem, entre outros, dimensões não estanques, inclusive nem no tocante à relação com a consciência, são todas modos de se relacionar com outro que não pela via do saber. Porém, esse encontro com o outro que a temporalidade requer, têm consequências também no espectro da consciência. Aquilo que do outro não pode ser subsumido em minha representação, como que invade minha consciência, mantendo-se nela como alteridade, presença-ausente incômoda, já que não é percebida pela capacidade da consciência de trazer tudo à luz, e me impele, acusado que estou por essa obsessão pelo outro em mim, ao movimento de transcendência em direção ao outro, expiação, movimento correlativo à uma dimensão ética do agir, de responsabilidade para com o outro. São os vestígios desse outro, que vem de um passado tão antigo que nunca foi presente, como diria Levinas, que aliviam a subjetividade do peso ontológico de ser o senhor da realidade, destituindo a *arché* do logos identificador como promulgador do sentido último da realidade (não há princípio capaz de dar conta do real) promovendo verdadeira anarquia no âmbito da consciência (não como outro princípio, mas como impossibilidade de qualquer princípio na origem, ou seja, pré-originalidade, possibilidade de abertura ao eminentemente novo), entretanto, investe essa mesma subjetividade da gravidade da responsabilidade pela manutenção da multiplicidade na origem de todas as coisas.

Ora, não se trata, então, mais de uma subjetividade abstrata e universal modelar, mas, de uma singularidade real convocada a responder por uma alteridade real naquele instante decisivo do devir temporal. Subjetividade que se singulariza no gesto ético de responsabilidade, insubstituível que é no “eis-me aqui”, para com aquele próximo – aquilo que Levinas chamou de eleição –, refém que está desse outro, real, que o desperta do sono tautológico personificado até então pela onipotência de sua consciência autorreferente. A responsabilidade pelo próximo não se trata de um compromisso, pois anterior a possibilidade de julgamento, livre ou não-livre – instâncias referentes ao âmbito da consciência.

A subjetividade que se dá na temporalidade, logo, é constituída nessa relação com a alteridade – por isso, falar em intersubjetividade na obra de Levinas soa quase como uma redundância. É sua concretude enquanto rosto, para ficarmos em termos bem estritamente levinasianos, impassível à tematização, que me chega através da sensibilidade na proximidade e se coloca como uma espécie de quisto no cerne de minha consciência, quisto que ela não toma consciência da presença, mas que a impele, enquanto abertura para o novo no próprio âmbito da consciência, num movimento de transcendência, de responsabilidade também por essa abertura ao novo na sua própria consciência, que significa responsabilizar-se por esse outro, múltiplo de sentidos, que subverte minha consciência possibilitando sua abertura. Essa subjetividade é exílio de si, identificação des-identificada, diferida na não-indiferença em relação ao outro. Nesse momento, talvez, fique mais claro a escolha do verso “eu sou tu, quando eu eu sou” do poema “Elogio da distância” de Paul Celan por Levinas para a epígrafe do capítulo IV sobre a substituição. Responsabilizar-se pelo outro é, nesse sentido, também responsabilizar-se por mim próprio. Minha liberdade inicia investida pela responsabilidade pelo outro.

Essa é a forma como tentamos esboçar o esforço levinasiano de reinventar a linguagem desde um diálogo com a tradição filosófica, esforço esse levado às últimas consequências, ao ponto de transformá-lo numa verdadeira reinvenção da filosofia desde linguagem. Levinas subverte a questão do sentido, deslocando-a do poder sintetizador do logos hegemônico, para a dimensão ética da relação responsável com a alteridade que já é por si só linguagem, pois desde sempre expressão de uma subjetividade inscrita no tecido temporal da realidade. A responsabilidade pela multiplicidade de sentido que a realidade temporal significa, anterior ao saber, é a própria condição de possibilidade de todo e qualquer saber.

Em *Paul Celan: de l'être à l'autre*<sup>46</sup>, Levinas inicia o texto fazendo referência à uma passagem da carta de Celan à Hans Bender: “*Je ne vois pas différence*, écrit Paul Celan à Hans Bender, *entre une poignée de main et un poème*”<sup>47</sup>. Talvez seja essa a chave de leitura necessária para compreender a reinvenção da filosofia desde a linguagem, necessariamente metafenomenológica – essa travessia do impossível que significa relacionar-se com o outro.

## Referências Bibliográficas

ADORNO, Theodor W. “Ensaio como forma”. In: *Notas de Literatura I*. Trad. Jorge M. B. de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2008.

BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

---

<sup>46</sup> *Paul Celan: do ser ao outro*, tradução livre.

<sup>47</sup> “Eu não vejo diferença, escreve Paul Celan à Hans Bender, entre um aperto de mãos e um poema” (LEVINAS, E. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2002, p.15, tradução livre).

CELAN, Paul. *Sete Rosas Mais Tarde. Antologia Poética*. Trad. J. Barrento e Y. Centeno. Lisboa: Cotovia, 1996.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*. Trad. José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta, 2002.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. Lisboa : Instituto Piaget, 1993.

COSTA, Márcio Luis. *Lévinas – uma introdução*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

DERRIDA, Jacques. “Violência e Metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas”. In *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Margens da filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. “Signatura”. In *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Buenos Aires: Lilmod, 2004.

\_\_\_\_\_. *Da existência ao existente*. São Paulo: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. *De outro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós, 1993.

\_\_\_\_\_. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fuera del sujeto*. Madrid: Caparrós Editores, 2002.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *La realidad y su sombra*. Madrid: Trotta, 2001.

\_\_\_\_\_. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. Paris: Fata Morgana, 2002.

\_\_\_\_\_. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1977.

MALKA, Salomon. *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Trad. Alberto Sucasas. Madrid: Trotta, 2006.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROZENZWEIG, Franz. *El libro del Sentido Común Sano y Enfermo*. Madrid: Caparrós Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. *El nuevo pensamiento*. Madrid: Visor, 1989.

\_\_\_\_\_. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Sígueme, 1997.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, Ricardo Timm de. “Levinas”. In PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos - clássicos da filosofia*. Vol. III. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Adorno & Kafka: paradoxos do singular*. Passo Fundo: IFIBE, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Existência em decisão. Uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2010.

\_\_\_\_\_. *Kafka: a justiça, o veredicto e a colônia penal, um ensaio*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. *Levinas e a ancestralidade do mal: por uma crítica da violência biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

\_\_\_\_\_. *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e de pós-modernidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. “Fenomenologia e metafenomenologia: Substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas”. In SOUZA, Ricardo Timm de; Nythamar Fernandes de Oliveira (Orgs.). *Fenomenologia hoje. Existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. *Totalidade e desagregação. Sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.