

# DO IL Y A À HIPÓSTASE: A FORMAÇÃO DA CONSCIÊNCIA NA TEORIA DE EMMANUEL LÉVINAS.

Leonardo Goulart Pimenta<sup>1</sup>

## Resumo

Com um dos grandes pensadores da filosofia contemporânea, Emmanuel Lévinas trata de repensar os fundamentos da ética e da idéia de humano a partir das noções fundamentais de il y a e Hipóstase. A partir do marco fenomenológico de Husserl e Heidegger, Lévinas busca concluir que no processo de formação da subjetividade já há sofrimento tendo em vista a configuração da idéia do il y a e do processo hipostático a que a individualidade se sujeita. Este artigo pretende demonstrar como Lévinas determina a noção de individualidade e subjetividade a partir dos conceitos de il y a e hipóstase.

Palavras-chave: Il y a. Hipóstase. Indivíduo. Emmanuel Lévinas.

## 1. INTRODUÇÃO

Como é possível se afirmar a unicidade do humano? Por que o homem é único? Como ele se determina em sua singularidade? Se o humano sofre ao ter sua individualidade desconsiderada, ao se determinar como indivíduo, como Eu, irá ele superar o sofrimento? Há como escapar do sofrimento e violência impostos pela ontologia? Para se compreender a idéia de justiça em Lévinas é absolutamente necessário entender a unicidade do humano, e portanto os conceitos de Il y a e hipóstase.

## 2. AS ORIGENS NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E HEIDEGGER

O início do enfrentamento dessas questões encontra-se na fenomenologia. Lévinas tem em sua formação uma profunda influência da escola fenomenológica de autores como Husserl, Heidegger, Ponty etc. Tanto assim que uma parte de seus primeiros escritos, elencados por alguns num período ontológico, dedicam-se à análise dessa corrente filosófica, especialmente das obras de Husserl e Heidegger. Nesse sentido estão escritos como *Sur les 'Ideen' de M. E. Husserl*, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *Husserl et la phénoménologie*, *Martin Heidegger et l'ontologie*, *Phénoménologie*, *L'oeuvre d'Edmund Husserl*, *Petite histoire de l'existentialisme, suivie de: Kafka et Kierkegaard*, *L'ontologie dans le temporel*, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*.

Lévinas se apresenta como um grande analítico da fenomenologia. Por vezes, encontra-se a referência de Lévinas como um percussor da fenomenologia na França a partir de um de seus primeiros livros (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*). No

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Teoria do Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor de Filosofia do Direito, Direito Romano e História do Direito da Puc/Minas e da Newton Paiva.

entanto, não faz da crítica e da análise sua profissão de fé. A fenomenologia surge como um pano de fundo, um arcabouço a ser questionado. Ou seja, ele usa de todo o fundamento fenomenológico para inaugurar suas idéias. Em sua obra pessoal não há passividade, não há um aceitar ou um concordar, mas um ir além de seus mestres. Tal premissa deve ser sempre levada em conta sob pena de não se compreender o aspecto crítico e inovador de Lévinas.

Sob uma perspectiva histórica, a fenomenologia surge de uma polêmica contra os pressupostos da ciência do século XIX, especialmente avessa ao psicologismo. A busca por explicações objetivas de fatos observáveis do mundo a partir dos parâmetros científicos é a marca do pensamento do europeu pré-guerra. A crença no valor inabalável da explicação científica dos fatos oferecia todo o arcabouço de segurança e certeza pretensamente pretendidos pela consciência. Todo conhecimento deve se fundamentar em explicações sobre fatos observáveis, a propósito de que se pode afirmar cientificamente sobre o mundo. Toda conclusão não ancorada em observações factuais e científicas deve ser descartada, ou seja, todo o discurso metafísico da tradição filosófica não deve mais fundamentar qualquer conclusão estável.

No entanto, para Edmund Husserl (1859-1938), tal conclusão ainda é restritiva, pois deixa de lado o significado dos fatos e resulta em um relativismo que oferece tão-somente uma estabilidade provisória. Toda a complexidade do mundo da vida é reduzida a um conjunto de fatos observáveis e, o conteúdo psicológico que deles se desdobra não abarca tudo o que o pensamento cogita. Ainda, a cientificidade do raciocínio não deu conta dos problemas e das questões levantadas pelas grandes guerras européias. Em seu texto póstumo, *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, Husserl argumenta que o pensamento do século XIX caminhava crente em uma prosperidade que obscurecia as questões cruciais de sua existência, pois via o mundo sob a óptica das ciências positivistas. O conflito mundial abalou essa visão otimista, trazendo com ele um sentimento de angústia em relação ao destino da humanidade. “A ciência dos fatos não possuía o remédio para curar o sintoma da crise européia. O telos e a dimensão metafísica haviam se perdido” (TOMÉ, 2010, p. 14). Escreve Husserl:

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, a visão de conjunto do mundo do homem moderno se deixou deslumbrar pela prosperidade que daí deriva significou o afastamento dos problemas decisivos para uma autêntica humanidade. As meras ciências de fatos criam meros homens de fato (HUSSERL, 2008, p. 35)<sup>2</sup>

---

2 L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell'uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e si lasciò abbagliare dalla 'prosperity' che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto.

Para dar conta da crise e das limitações do conhecimento científico, Husserl cria a fenomenologia a partir da influência de Brentano (1838-1917) e Bolzano (1781-1848). A fenomenologia pretende ser a ciência voltada à análise e à descrição estável das essências. Trata-se de uma perspectiva filosófica fundamentada na descrição e classificação dos fenômenos, a qual se propõe ser uma ciência do subjetivo, dos fenômenos e dos objetos como objetos. Para Husserl a fenomenologia é o estudo daquilo que aparece para nós, para nossa consciência. ‘Fenomenologia vem de grego *phainomena* e logos, “palavra, dito, razão etc”. A voz média de *phainein*, “fazer aparecer, mostra”, é “*phainestai*, aparecer, vir à luz”, no sentido tanto de “ser manifesto, evidente” quanto de “paracer”: (ta) *phainomena*, o neutro plural do seu particípio presente significa, portanto, “as coisas que aparecem”, “aquilo que é manifestamente aparentemente o caso” (INWOOD, 1999, p. 65). A fenomenologia tem como objeto de estudo o próprio fenômeno, isto é, ‘as coisas em si mesmas’ (*zu den sachen selbst*), seu lema fundamental, e não o que é enunciado sobre elas. Assim sendo, a investigação fenomenológica busca a consciência do sujeito através da expressão de suas experiências internas. A fenomenologia busca a interpretação do mundo através da consciência do sujeito, formulada com base em suas experiências. O método fenomenológico consiste em mostrar o que é apresentado e esclarecer esse fenômeno. Para a fenomenologia, um objeto é como o sujeito o percebe, e tudo tem que ser estudado tal como é para o sujeito e sem interferência de qualquer regra de observação. Cabe à abstração da realidade a perda de parte do que é real, pois tendo como objeto de estudo o fenômeno em si, estuda-se, literalmente, o que aparece. Para a fenomenologia um objeto, uma sensação, uma recordação, tudo, enfim, tem que ser estudado tal como significa para o espectador.

Para que a fenomenologia não caia nos riscos de um dogmatismo inato, Husserl busca na intuição eidética a noção preliminar do método fenomenológico. Efetivamente, o conhecimento começa da experiência factual, das coisas existentes. Fatos caracterizados pela sua contingência, pelo que ocorre ‘aqui e agora’. Todavia, quando um fato é legado à consciência, é possível retirar desta circunstância uma essência. De um fato sempre se capta uma essência. Quando minha consciência se depara com diversos tipos de som (pino, violino, violão etc), cada momento de percepção do som é único e distinto em termos fáticos, mas neles sempre reconhece algo de comum, uma essência comum à qual agrega todas estas experiências particulares na idéia comum de som. Neste sentido, o individual se anuncia para a consciência por meio de um universal. Ou seja, o som de um piano é um caso particular da essência “som”. Não se trata por sua vez de um acontecimento mediato, obtido por meio da

comparação de vários fatos como pretendiam os empiristas. Sequenciando o raciocínio de Husserl, para compararmos diversos fatos é pressuposto já se ter captado uma essência, ou seja, um aspecto no qual os fatos são semelhantes. As essências captadas pela consciência distinguem-se do conhecimento dos fatos. As essências não são concretas ou empiricamente determinadas, são conceitos, objetos ideais, os quais, por sua vez, permitem classificar, reconhecer e distinguir fatos particulares. Por isto mesmo Husserl diferencia intuição sobre dados de fatos e intuição sobre essências, as quais, respectivamente, resultam em proposições universais e necessárias de proposições indutivamente deduzidas de fatos. A fenomenologia torna-se neste sentido uma ciência de experiência, mas não uma ciência de dados de fato. O objeto da fenomenologia versam sobre as essências dos dados de fato, são os universais que a consciência intui quando os fenômenos se apresentam a ela - é a ciência das essências.

Lévinas foi grande leitor de Husserl. Desde sua iniciação filosófica na Alemanha, nos seminários de Husserl e Heidegger, até a seus escritos tardios, a fenomenologia acompanha o pensamento de Lévinas. A intenção de Husserl em formular uma filosofia rigorosa impressionou muito a Lévinas, tal como declara em *Ética e Infinito*.

A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que prevalece no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que seu exercício efetivo devesse fazer surgir os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, de seu ser, não respondendo à pergunta de saber o “que é?”, mas a pergunta “como é que é”, o que significa ser? (LÉVINAS, 1982, p. 20)<sup>3</sup>

No entanto, a intenção do pensador lituano é de ultrapassar a fenomenologia tão logo ele apresente seu débito com a tradição filosófica moderna. Em outros termos, a fenomenologia é uma grande fonte de inspiração para Lévinas, embora o que ele pretenda afirmar não se encontre em Husserl. Primeiramente, por meio da redução fenomenológica que todo o conhecimento possa estar reduzido à consciência. O idealismo de Husserl deixa o sujeito como lugar onde cada coisa responde por si mesma, como absoluto. Todo o conhecimento é um conhecimento da consciência, do que se opera na consciência. Mas, para Lévinas, na idéia de infinito representada no encontro com o rosto, a consciência abarca mais do que se pode pensar, encara mais do que consegue sintetizar em uma essência. Em Husserl,

---

3 La phénoménologie est le rappel de ces pensées – de ces intentions – oubliées ; pleine conscience, retour aux intentions sous-entendues – mal entendus – de la pensée qui est au monde. Réflexion complète nécessaire à la vérité, même si son exercice effectif devait en faire apparaître les limites. Présence du philosophe auprès des choses, sans illusion, sans rhétorique, dans leur vrai statut, en éclairant précisément ce statut, le sens de leur objectivité, de leur être, ne répondant pas seulement à la question de savoir ‘qu’est-ce’ ?, mais à la question ‘comment est ce qui est, que signifie qu’il est ?

tudo fica reduzido à consciência. A relação que a consciência estabelece com seu objeto é vista em termos de conhecimento, no ato de conhecer. A consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido. Lévinas concorda que o sujeito cognoscente seja ativo, mas se afasta da concepção tradicional e husserliana de que esta seja a essência do sujeito, do eu. Ou seja, Lévinas busca um significado independente da consciência ou transcendente a ela, algo para além das essências, uma ruptura na noção de intencionalidade. O domínio da realidade pela consciência não esgota a relação do sujeito com a realidade.

Não obstante, na análise fenomenológica desta concretude do espírito aparece em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental - um privilégio do teórico, privilégio da representação do saber e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. [...] – esta a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações. (LÉVINAS, 1991, p. 133)<sup>4</sup>

Uma passagem de *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* é bastante ilustrativa da perspectiva inquieta de Lévinas diante da fenomenologia de Husserl.

(...) mas a epifania de outrem comporta uma significação própria independente da significação recebida do mundo ... esta significação mundana encontra-se desconcertada e abalada por uma outra presença, abstrata ... o fenômeno que é a aparição de outrem é também rosto .. a epifania do rosto é visitação. Enquanto fenômeno é já imagem, manifestação cativa da sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua presença consiste em desnudar-se da forma que todavia se manifesta .. o rosto fala .. Falar é modo de surgir detrás de sua aparência ... uma abertura na abertura (LÉVINAS, 1947 B, p. 194)<sup>5</sup>

Esclarece ainda Márcia Eliane Fernandes Tomé em seu texto:

Lévinas percebe a importância dessa nova metodologia. A intencionalidade axiológica não se reduz ao conhecimento teórico. Existe uma possibilidade de desenvolver uma relação ética com o outro como intencionalidade irreduzível, a qual não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Descobre-se assim a consciência moral ou ética, forma concreta daquilo que precede a liberdade e que, no entanto, não nos reconduz à violência, nem à confusão daquilo que está separado, nem à necessidade, sequer à fatalidade. Para esse filósofo, a intencionalidade caminha na direção do acolhimento do rosto do outro. A hospitalidade, o acolhimento só se explicam por meio da fenomenologia da intencionalidade que renuncia à tematização (TOMÉ, 2010, p.19)

---

4 Cependant, dans l'analyse phénoménologique de cette concrétude de l'esprit, apparaît chez Husserl – conformément à une vénérable tradition occidentale – un privilège du théorétique, un privilège de la représentation, du savoir ; et, dès lors, du sens ontologique de l'être. (...) est la raison pour laquelle ma réflexion s'écarte des dernières positions de la philosophie transcendantale de Husserl ou, du moins, de ses formulations.

5 Mais l'épiphanie d'Autrui comporte une signifiante indépendante de cette signification reçue du monde ... cette signification mondaine se trouve dérangée et bousculée par une autre présence, abstraite ... : le phénomène qu'est l'apparition d'Autrui est aussi visage ... l'épiphanie du visage est visitation. Alors que le phénomène est déjà image, manifestation captive de sa forme plastique et muette, l'épiphanie du visage est vivante .. Sa présence consiste à se dévêtir de la forme que cependant le manifeste .. le visage parle .. Parler, c'est cette façon de venir de derrière son apparence .. une ouverture dans l'ouverture

Outro pensador de grande influência na formação de Lévinas é Heidegger (1889-1976). “Trata-se de uma passagem obrigatória” (LÉVINAS, 2003a, p. 48), diz Lévinas em suas últimas lições - Deus, a morte e o tempo. A proposta de Heidegger para compreensão do ser passa pela análise da existência do homem enquanto ser no mundo, por uma analítica existencial. Tal premissa decorre do fato de que o homem é o único ente que tem condições de questionar sobre seu ser. A compreensão do Ser deve buscar suas raízes no homem enquanto ente que dispõe do privilégio de colocar em jogo seu próprio ser. Na interpretação das coisas encontra-se sempre a compreensão que o homem tem de si mesmo – no conto está sempre o contador (STRECK, 2003, p. 188-189). Como Heidegger analisa o homem numa perspectiva transcendental, como *Dasein*, a rigor, a via de acesso ao Ser é o *Dasein*.

A pre-sença não é apenas um ente que ocorre entre os outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, estar em jogo seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se abra e manifeste como que por meio de seu próprio ser, isto, é sendo. A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença. O privilégio ôntico que distingue a pre-sença está em ela ser ontológica. (HEIDEGGER, 2002, p. 38).

Como ainda explica bem Lênio Luiz Streck:

O conceito de ser é o mais universal e o mais vazio, resistindo a toda tentativa de definição. Por ser o mais universal dos conceitos, prescinde de definição. Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir dos conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores. Por outro lado, visualizar, compreender, escolher são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos sempre somos. Elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente em seu ser. Esse ente que cada um de nós somos e que, entre outras, possui em seu ser a possibilidade de questionar, é designado como o termo pre-sença. O ser não pode ser concebido como ente, logo, o ser não é um ente (STRECK, 2003, p. 187).

Contudo, mesmo sendo o lugar onde o Ser se desvela, o sujeito tem como compreender o Ser de todos os demais entes. A totalidade do universo deixa-se tematizar pela mediação de uma análise do homem enquanto ser no mundo. Isto ocorre porque entre o seu Ser e o Ser dos demais entes não há diferença, o Ser é um só; logo, ao compreender seu Ser, ele tem condições de compreender o Ser de todos os demais entes. O *Dasein* existe sempre dentro de uma compreensão do seu Ser, num estado interpretativo de si mesmo. E, neste referir-se a si mesmo, o homem é capaz de compreender o Ser do ente diverso dele.

Bem, mas qual seria o sentido do Ser? Para Heidegger, a compreensão do Ser se dá sempre no horizonte do tempo. Expliquemos. Primeiramente, a idéia de horizonte implica a idéia de abertura - por definição não existe horizonte fechado. Ao se dar num horizonte, o Ser é um Ser aberto, ou seja, não podemos trancafiar o Ser numa noção definitiva e imutável. Esta abertura, por sua vez, ocorre no tempo, o Ser é aberto no tempo. O Ser se desvela ao longo do tempo sem nunca se deixar fechar numa noção definitiva. O sentido do Ser é tempo – isto quer dizer: Ser não é nada persistente, é algo passageiro, não é nada presente, mas acontecimento (SAFRANSKI, 2000, p. 206). Ou ainda, como a temporalidade fundamenta a historicidade, é possível frizar que o Ser é algo que acontece na história, que toda compreensão sobre o Ser é aberta à sua determinação histórica. Com efeito, todas as asserções do tipo “a vida é isto...”, “o mundo é aquilo ...”, são apenas falsamente ontológicas, pois o “é” não pode assumir, em uma asserção final, o peso de sua construção e reconstrução no dia a dia.

Antes, o que está a dizer a palavra “horizonte”? Por que falar em horizonte? Tomamos a palavra “horizonte”, que vem de *horizo*, definir, limitar, assimilar os confins de algo no duplo sentido de limitar e condicionar. Ao mesmo tempo em que o horizonte assinala os limites de algo, condiciona as estruturas e o sentido daquilo que é limitado, e desse seu ser limitado é, por sua vez, determinado. Talvez o procedimento de Heidegger fosse completamente outro. Certamente ele imaginaria uma viagem de navio. Quando nos damos conta, já estamos em alto-mar. O que vemos diante dos olhos? A imensidão das águas, que coincide com o firmamento. É isso mesmo, aquilo lá é o horizonte. Porém, depois de algum tempo, continuamos a navegar e o que acontece com aquele horizonte de antes? Parece ter sido englobado num horizonte não completamente igual e não completamente diferente, pois permanece sempre o horizonte da viagem. O horizonte, então, se descortina ao caminhar. Talvez o filósofo tomasse como exemplo o cair da tarde. Lá está ele a contemplar o ocaso do sol e a olhar o horizonte que torna cada vez mais escuro. O exemplo do navio é mais eloqüente. Se consideramos pessoas que estão ali a degustar a viagem e a dialogar, o horizonte assume novas significações, mesmo que no seu limite não venha a mudar praticamente nada. Mas quando o horizonte se torna mais vasto, permanece ainda a noção de horizonte enquanto delimitação. O horizonte é o limite que se descortina como dimensão espaço-temporal, como condição para que algo aconteça (PAIVA, 1990, p. 46).

Em sendo o homem o momento fundamental do desvelamento do Ser, sua existência torna-se aberta ao horizonte do tempo. O sentido do Ser do homem é ser histórico, sua existência significa estar historicamente aberto ao Ser. O homem existe como ser aberto, i.e., ele nunca está acabado como algo completo, estando em todos os pontos aberto para um futuro. Ao compreender seu Ser como Ser aberto ao tempo, o homem se lança num eterno processo de construção de si mesmo. Sua existência passa a ser entendida como uma atitude em relação a si mesmo. A compreensão do Ser do homem implica um ato de sempre procurar algo além do presente, em descobrir aquilo que ainda não é. Esta atitude, este modo de ser

deve se desenvolver em toda e qualquer atividade humana. Todo o agir do homem deve ser compreendido sob o prisma do ser. A compreensão do Ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano, ou seja, compreender não corresponde a um simples modo de conhecer, mas a um modo de Ser.

Lévinas subtrai de Heidegger uma lição valiosa sobre o engajamento do homem diante de sua existência, ao captar que compreender o ser é ter de ser, que compreender o ser enquanto ser é existir. O homem tem por ofício próprio o ser a fazer, a realizar, a conduzir segundo seu andamento do ser; a sua essência consiste em ter-de-ser. O homem é o ser a quem, no seu ser, tem lugar seu próprio ser, o ser que apreende o seu ser. Heidegger trata de demonstrar que a consciência adquire uma função ativa diante de suas possibilidades. O *Dasein*, à medida que compreende suas possibilidades, está aberto a construir seu próprio destino, sua própria existência neste mundo. Em Heidegger, a consciência supera sua condição passiva e contemplativa diante de sua existência. Se para Husserl o pensamento possui autonomia absoluta, para Heidegger o eu está engajado na existência, na faticidade.

No entanto, o primado da ontologia, típico da tradição filosófica, é ponto de distanciamento e de crítica de Lévinas em relação a Heidegger. Se em Heidegger compreender o ser particular já é colocar-se além do particular por meio da compreensão do ser, em Lévinas a relação com outrem excede a compreensão do próprio ser. A compreensão e a aproximação de outrem não estão intermediadas pela idéia de ser, pela ontologia. Não é pela compreensão do ser que se compreende a relação do sujeito com outrem. Lévinas afirma no texto *A ontologia é fundamental?*, em que realiza uma breve e profunda análise da ontologia fundamental de Heidegger, que a relação com o outrem, portanto, não é ontologia (LÉVINAS, 1991, p. 19). O aproximar do outrem, ao se reportar ao ente na abertura do ser, confere-lhe significação a partir do ser, ou seja, apenas o nomeia. Afirma Lévinas:

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como campo de minha liberdade. Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente (LÉVINAS, 1991, p. 20)<sup>6</sup>

---

6 La rencontre d'autrui consiste dans le fait que malgré l'étendue de ma domination sur lui et de sa soumission, je ne le possède pas. Il n'entre pas entièrement dans l'ouverture de l'être où je me tiens déjà comme dans le champ de ma liberté. Ce n'est pas à partir de l'être en général qu'il vient à ma rencontre. Tout ce qui de lui me vient à partir de l'être en général s'offre à ma compréhension et à ma possession. Je le comprends à partir de son histoire, de son milieu, de ses habitudes. Ce qui en lui échappe à la compréhension, c'est lui, l'étant.

Para Lévinas, a hermenêutica do Dasein reduzira toda alteridade ao Mesmo (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 71). O pensamento heideggeriano reduziu à existência tudo que, de outra maneira, poder-se-ia chamar de relações:

(...) reduziu à temporalidade tudo o que se poderia denominar supratemporal. Esta redução o leva a qualificar o pensamento de Heidegger de Ontologismo. É importante sublinhar esta redução ao tempo, de tudo o que estaríamos tentados a denominar supratemporal, esta redução à existência de tudo o que se queria chamar de relação. (COSTA, 2000, p. 56)

Lévinas estrutura uma resposta ética à ontologia pensada por Heidegger. Se para Heidegger, o ser-com-outrem repousa sobre as bases ontológicas e se desenvolve a partir de uma definição da idéia de ser, para Lévinas o homem só é acessível como rosto. A significância do rosto conduz Lévinas à contestação do primado da ontologia e à defesa da ética como filosofia primeira. À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, Lévinas opõe a significância do rosto. Observa ainda Maria Eliane Fernandes:

Para o filósofo lituano, a ontologia de Heidegger subordinou à relação com o ser, toda a relação com o ente; isso é dar primazia à liberdade em relação à ética. A liberdade no pensamento de Heidegger não é um livre arbítrio, mas surge a partir de uma obediência ao Ser. É o primado do ser sobre o ente. Para Lévinas, a impossibilidade de fugir à fatalidade do ser torna trágica a existência. Ele nunca deixou de elogiar a novidade da ontologia contemporânea, que supõe na compreensão do ser não só a atitude teórica, mas a própria maneira de ser humano na cotidianidade (TOMÉ, 2010, p. 25)

Sintetiza bem Chalier a relação de Lévinas com Husserl e Heidegger.

(...) nem Husserl, nem Heidegger consentem a idéia de uma alteridade que orientasse o pensamento, nem um nem outro renuncia ao ideal da supremacia do sujeito. Se se apaixonam pelos problemas da origem do sentido, eles não admitem a idéia de uma fonte de pensamento estranha à razão filosófica (CHALIER, 1993, p. 37)

### 3 - IL Y A

Quando Lévinas se utiliza da premissa da fenomenologia - às coisas mesmas - ele propõe que a filosofia assuma o evento tal como se dá, em sua singularidade, sua individualidade, contrapondo-se à noção ontológica da fenomenologia. O filósofo deve se ocupar do instante em que ocorre ou se dá o evento, e não de sua significação em relação ao sistema de referências (LÉVINAS, 1947, p. 42). Uma observação acurada, um efetivo agir em direção ao conhecimento, leva à conclusão de que cada evento é único em sua essência. Ao encarar o fato em si mesmo, o observador se dá conta da singularidade. De que o absoluto do fenômeno escapa ao que é possível dele afirmar por meio de seu sistema de referências.

Após todos os conceitos, todos os nomes que posso afirmar de algo, depois de tudo que é possível dizer que ele é, sobra o há (*il y a*). Ainda há algo. É como se o sujeito já não tivesse nada mais a dizer sobre aquilo, pois a unicidade do fenômeno ultrapassa seu sistema de referências, mas sem ser o nada, pois há algo. Aclara Lévinas:

De fato insisto na impessoalidade do ‘há’; ‘há’, como ‘chove’ ou ‘é de noite’. E não há nem alegria nem abundância: é um ruído que volta depois de toda negação do ruído. Nem nada, nem ser. Emprego, por vezes, a expressão: o terceiro excluído. Não pode dizer-se deste ‘há’ que persiste, que é um acontecimento do ser. Não pode também dizer que é o nada, ainda que não exista nada. De l’existente à l’existant tenta descrever esta coisa horrível e, aliás, descreve-a como o horror e desvario (LÉVINAS, 1982b, p. 38-39, tradução nossa)<sup>7</sup>.

Trata-se de um anonimato, visto que o sujeito já não encontra mais nomes ou conceitos para atribuir ao que resta do fenômeno seguido de todo seu sistema de referências. Mas é certo que algo há. Há um ser sem nome, sem conceito. O ser anônimo é *il y a*.

Como pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo, ele designa (a indeterminação), não um autor desconhecido da ação e sim o caráter dessa própria ação que, de alguma forma, não tem autor, é anônima. É a essa consumação impessoal, anônima, mas inextinguível do ser que murmura no fundo do próprio nada, que atribuímos o termo há (LÉVINAS, 1947, p. 93 -94, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Trata-se de um retorno ao indeterminado, à escuridão, à noite que paira no fenômeno em si mesmo. *Il y a* é o mais completo anonimato essencial, é a experiência da escuridão que preenche todos os espaços e invade todas as possibilidades de ser. O horror da noite é sem dúvida um momento inevitável, instante do nada de ser, de conceitos ou idéias. E isto não é nada mais do que a própria condição do ser e de todos os seres existentes. É a realidade das coisas e do próprio mundo que faz o homem descobrir-se não como uma parte com o mundo, com as coisas e os outros homens, mas um ser existente separado, absolutamente envolvido por alguma coisa que é, algo que constitui a própria conduta do horror de ser. Enuncia Lévinas:

O há em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o ser em geral. (...) Não há isto ou aquilo; não há nada. Mas esta ausência universal é, por sua vez, uma presença, uma presença absolutamente inevitável. (...) há em geral, sem importar o que haja,

---

7 J’insiste en effet sur l’impersonnalité de ‘il y a’; ‘il y a’, comme ‘il peut’ ou ‘il faut nuit’. Et il n’y a ni joie ni abondance; c’est un bruit revenant après toute négation de ce bruit. Ni néant, ni être. J’emploie parfois l’expression; le tiers exclu. On ne peut dire de cet ‘il y a’ qui persiste que c’est un événement d’être. On ne peut dire non plus que c’est le néant, bien qu’il n’y ait rien. De l’existence à l’existant essaie de décrire cette chose horrible, et d’ailleurs la décrit comme horreur et affolement.

8 Elle désigne comme le pronom de la troisième personne dans la forme impersonnelle du verbe, non point un auteur mal connu de l’action, mais le caractère de cette action elle-même qui, en quelque matière, n’a pas d’auteur, qui est anonyme. Cette ‘consumation’ impersonnelle, anonyme, mais inextinguible d’être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme *il y a*.

sem que se possa agregar um substantivo a este termo. O há é uma forma impessoal, como chove ou faz calor (LÉVINAS, 1947, p. 94-95)<sup>9</sup>.

O existente excede à existência, escapa à dominação do conceito. O sujeito se entende como transcendente<sup>10</sup> a tudo, ultrapassando tudo, colocando-se muito além do pluralismo do presente. Como falado na parte anterior, a nota do sujeito está justamente em um ir-além, na transcendência. O humano se encontra além de tudo que possa dele ser dito pela razão. A busca pelo humano é a busca pela transcendência, por aquilo que extrapola infinitamente todos os conceitos totalizantes da história em função de todo inominado que permeia sua existência.

Nessa situação, o sujeito não encontra nenhum tipo de satisfação ou segurança. Há algo que o sujeito não pode nomear. O Eu se relaciona com algo que não pode dizer o que é, pois seu sistema de referências não dá conta de sua absoluta singularidade. Trata-se de um caos, um abismo, um horror. O sujeito se expõe à sufocação de um anonimato essencial. Extingue-se assim a possibilidade da felicidade do sujeito e inaugura-se uma luta por sua própria determinação. A segurança e o bem-estar da ontologia se esvaem.

Catherine Chaliier encontra uma relação interessante entre a situação do *il y a* com a solidão e o caos da terra descritos no início do gênesis (Gn 1,2). O momento inicial da criação do mundo seria marcado por esse anonimato, por essa desolação em meio à violência do mal, do mutismo e da obscuridade. Duas palavras do hebraico traduzem essa situação: *tohu* (espanto, estupefação) e *bolu* (vazio, solidão). Segundo Chaliier, ausência de luz pode ser lida, em termos bíblicos, como a iniquidade dos homens. Assim, sem esse momento, trevas, nada nem ninguém poderia emergir para o ser; tanto a certeza quanto a luz são dadas somente como esperança, para permitir que cada ser advenha à plenitude de seu destino (CHALIER, 1993, p. 68).

#### 4 - HIPÓSTASE

A partir do momento que adquire a consciência do *il y a*, torna-se, portanto, possível ao sujeito atribuir um sentido à sua existência, andar rumo ao evento ontológico, em cujo contexto o existente obtém uma existência consciente de sua singularidade. Para essa situação

---

9 L' *il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'être en général. (...) Il n'y a plus ceci, ni cela; il n'y a pas 'quelque chose'. Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable. (...) Il est en général, sans qu'importe ce qu'il y a, sans qu'on puisse accoler un substantif à ce terme. Il y a est une forme impersonnelle, comme il peut ou il fait chaud.

10 Observe-se que este conceito proposto de transcendência nada tem de absoluto. Lévinas está muito longe de definir a idéia de transcendência e, por via de consequência, a própria idéia de humano, como um ideal no sentido de Santo Agostinho ou Kant. A idéia de transcendência se funda na noção de infinito.

Lévinas utiliza a palavra grega *hipóstase*, do grego *hypostasis*, normalmente traduzida por substância, subsistência, realidade.

Quando o indivíduo se dá conta de que nele há algo que ultrapassa a ontologia de seu sistema de referências, i.e., que os conceitos que o indivíduo tem sobre si mesmo não abarcam sua infinita singularidade, e busca nessa situação um novo sentido, a isso Lévinas chama de hipóstase. Por isso se pode dizer que o *il y a* é a hipóstase, é o lugar, o contexto onde se ela se produzirá. É a emergência da singularidade do eu (sujeito). Ele irrompe do há para tornar-se algo que ‘é’. É o evento pelo qual um ser indeterminado na existência anônima torna-se um ser singular e presente. É uma ação em direção à ‘assunção do presente’ (LÉVINAS, 1947, p. 48), de tal maneira que o presente se mostre fundamental. Um presente absolutamente particular que assume um sentido dentro do ser, mas consciente da excedência anônima que não se pode abandonar totalmente. É um sentido consciente da escuridão e do murmúrio que o precede e sempre o irá acompanhar. O sujeito nunca extirpa por completo de si mesmo o horror por ser no interior daquele troar da existência anônima. Surge do fundo do ser um ente que se afirma sujeito do verbo ser. Enfim, hipóstase ocorre quando o existente adquire seu próprio conceito, quando o existente adquire seu próprio existir. A hipóstase reintroduz o sujeito dentro da ontologia, da existência. O ‘eu-sou’ extrai o existente da existência compreendida tal qual um confronto impessoal com a fato nu e cru do ser, de que ‘se-é’ e de que ‘há’ e, posteriormente, o reintroduz nessa mesma existência, só que agora compreendida como um confronto pessoal com o fato (já não tão nu e cru) de que ‘eu-sou’, mesmo que referindo ainda a ‘um si-mesmo’ (COSTA, 2000, p. 86). A hipóstase proporciona o avanço do “se é” impessoal para o “eu sou” pessoal (COSTA, 2000, p. 86). Trata-se de uma identificação que o indivíduo faz de si mesmo a partir da constatação de sua condição. Há uma superação, uma suspensão do anônimo pelo ‘eu-sou’.

Mas a busca da hipóstase, de um nome e um sentido ao há não significa a volta à tragédia da ontologia. Como bem explica Nilo Ribeiro Júnior:

O movimento da evasão coloca um basta à tragicidade do existente completamente assimilado pelo *il y a*. Abriu espaço para que o existente pudesse sair do anonimato. O ‘nome’ do existente como hipóstase, do interior mesmo do ser o faz ser diferente do ser. Entretanto seria ilusório pensar que, pelo fato do existente haver contraído um nome na existência, tenha sido resolvido o problema dessa perseguição do ‘*il y a*’ sobre o nome. Segundo o filósofo, a pensatez do ser sobre o ente, ou essa insistência em reduzir o ente ao seu existir pela verbalidade do ser ou como “eis aí o ser” do ser-aí, continua incontrolável. (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 46, grifos do original)

Essa situação de o sujeito buscar sua determinação dentro da trama solitária do *il y a* e da hipóstase é o que Lévinas chama consciência. O sujeito atribui um sentido a partir do que ele mesmo não tem condição de definir ontologicamente. Isto sim é um tomar consciência, é inaugurar a consciência. Define-se a consciência pelo inconsciente. “O inconsciente, vizinho da consciência, é um recurso da consciência para deixar-se e interromper-se a si mesma, é um recurso contra si mesma” (COSTA, 2000, p. 80).

O paradoxo consiste em definir a consciência pelo inconsciente. Ambos não se confundem. Mas o acontecimento da consciência não se refere à consciência somente como a seu contrário. O que constitui a consciência, em sua oposição ao inconsciente, não é essa oposição, mas essa vizinhança, essa comunicação com seu contrário: em seu próprio impulso, a consciência se cansa e se interrompe, acha um recurso contra si mesma. (...) Ela não é mais sem saída (LÉVINAS, 1947, p. 116, tradução nossa)<sup>11</sup>.

No entanto, a partir do momento em que o sujeito, consciente do *il y a*, identifica-se em sua particularidade (“eu sou”), ele sai da generalidade em direção à individualidade essencial de sua existência. Assim, essa individualidade acaba por implicar um solipsismo, em solidão. Ou seja, a existência do sujeito passa a única e solitária, não mais se determinando a partir de um conceito geral. Na tentativa de se livrar de apenas existir enquanto conceito geral abstrato, o sujeito retrocede incessantemente contra sua própria anomia e, por essa razão, restará sozinho. Em outros termos, o indivíduo pode chegar a se determinar de tal maneira que se encontrará sozinho em sua existência. O ‘eu’ que ‘é’ na forma do ‘sou’, e que por isso não deixa de ser um ‘si-mesmo’ que, além disso, se move na imedita relação existencial consigo mesmo, está acostado na solidão (COSTA, 2000, p. 86):

A hipóstase, participando do há, reencontra-se como solidão, como o definitivo do encadeamento de um eu a seu si. (...) O eu tem sempre um pé na sua própria existência. (...) esta impossibilidade de o eu não ser se, marca o entranhavelmente trágico do eu, o fato de ele estar ancorado em seu ser (LÉVINAS, 1947, p.142-143, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Pelo existir, o sujeito é ‘mônada’, enquanto ‘eu-sou’. O ‘eu’ é ‘solidão’ na unidade indissolúvel entre o existente e sua obra de existir (LÉVINAS, 1993b, p. 80). Anuncia-se assim, o surgimento de um ‘eu’ que retorna ao ‘si’ ou ao ‘em si’, embora sem poder romper o ‘definitivo da sua existência una’ (LÉVINAS, 1947, p. 144). O sujeito é solitário porque é

---

11 Le paradoxe consiste à définir la conscience par l’inconscient. Ils ne se confondent pas. Mais l’événement de la conscience ne se réfère pas à l’inconscience seulement comme à son contraire. La conscience, dans son opposition, mais de ce voisinage, de cette communication avec son contraire: dans son élan même, la conscience se lasse et s’interrompt, a un recours contre elle-même (...) Elle n’est jamais au pied du mur.

12 L’hypostase, en participant à l’*il y a*, se retrouve comme solitude, comme de définitif de l’enchaînement d’un moi à son soi. (...) Le je a toujours un pied pris dans sa propre existence (...) Cette impossibilité pour le moi de ne pas être soi, marque le tragique foncier du moi, le fait qu’il est rivé à son être.

uno (LÉVINAS, 1993b, p. 92). Assim, escapa-se da tragédia da existência, em que o indivíduo se vê sujeito e ator de uma trama de nomes e conceitos na qual ele deve se inserir, a uma tragédia do existente em que a consciência do *il y a* o lança numa solidão. Se nenhum nome, nenhum conceito, dá conta do sujeito, ele vai se descobrir como solitário. O eu não se define por um conceito, é intransitivo. O sujeito não é isto ou aquilo, pois nenhum desses conceitos que lhe sejam imputados dará conta do murmúrio do *il y a*.

E é dessa solidão que se extrai o sofrimento do sujeito. “En ele esfuerzo, en el dolor, en el sufrimiento, encontramos en estado puro lo definitivo que constituye la tragedia de la soledad” (LÉVINAS, 1993b, p. 109). Há uma relação essencial entre solidão e sofrimento. O existir do sujeito está sozinho, e o sofrimento representa a própria impossibilidade de reduzir o eu a um conceito. É um sofrimento que não pode ser deixado ou, como disse Lévinas, “o conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de afastar de si o sofrimento” (LÉVINAS, 1993b, p. 109). O sujeito não consegue escapar de sua solidão, não há como escapar, negar ou refugiar. Todo seu esforço ontológico não dá conta do *il y a*. Explica Lévinas:

En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por ele ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada (LÉVINAS, 1993b, p. 109 – 110).

Observe-se nesse sentido que o sofrimento supõe a exposição do sujeito à ontologia. Como dito no primeiro capítulo, a ontologia é um dado, um fato. E a entrada do sujeito nessa ordem resulta na impossibilidade de se dizer sobre o *il y a* ou, como prefere Lévinas, “el sufrimiento es la imposibilidad de la nada” (LÉVINAS, 1993b, p. 110). Assim, o sofrimento se dá na ontologia, na idéia de que o homem precisa de um conceito, mas embora conceitos não o reduzam ou o determinem em sua totalidade.

Porém, o sofrimento do sujeito, do eu, também está presente no sofrimento pela proximidade da morte. A dor comporta em si mesma uma sorte de paroxismo, como se anunciasse algo ainda mais dilacerante que o sofrimento. Como se, apesar da ausência de espaço algum para as reafectações constitutivas do sofrimento, caísse em um terreno livre para um acontecimento. Como se houvesse algo por que inquietar-se, como se estivesse à espera de um acontecimento (LÉVINAS, 1993b, p. 110). Trata-se de uma dor e um sofrimento que não podem ser traduzidos por conceitos e idéias, refratária de toda luz do saber, além de toda a experiência possível do sujeito. Nenhum conceito consegue definir a totalidade do evento da morte. A incógnita da morte, que não se apresenta de início a não ser

relacionada à experiência do nada, não significa que a morte seja o nada, ou seja, algo totalmente desconhecido; a incógnita da morte significa que o sujeito entra em relação com algo que não provém dele, com algo que o transcende - ou como pretendeu Lévinas, com o mistério. O objetivo de Lévinas é contestar a possibilidade de uma totalidade a partir de uma experiência que não pode ser sintetizada pelo sujeito. A experiência da morte desconstitui a possibilidade do pensamento do todo. A condição da mortalidade, inegável para qualquer ser humano, antepõe-se à tentação da filosofia de integrar a morte em um sistema especulativo. Não obstante os esforços de séculos de penetrante pensamento filosófico, o ser humano deve permanecer com o medo da morte que não se deixa racionalizar por nenhum sistema de pensamento. Como pronuncia Lévinas:

(...) na medida em que o indivíduo englobado na totalidade não venceu a angústia da morte nem renunciou ao seu destino particular, não se encontra à vontade na totalidade ou, se quisermos, a totalidade não se consumou (LÉVINAS, 1982b, p. 70, tradução nossa)<sup>13</sup>.

Nem mesmo a tentativa de identificá-la ao nada pode solucionar o problema pois a morte nega-se à nadificação. Explica Ricardo Timm de Souza:

Mas esta névoa não toma a feição de um triunfo com relação à morte; antes, envolve-se em uma espécie de “Noite do Nada”: a origem de sua promulgação: a morte é o nada. A morte, porém, nega-se à nadificação pela via dos conceitos: é, na verdade, Algo, algo que retorna sempre na particularidade de cada mortal e que não se neutraliza ontologicamente. Pois o Nada não é nada, é Algo (SOUZA, 1999c, p. 64).

Essa forma de anunciar a morte e o sofrimento para além de toda luz da ontologia, é um experiência da passividade. A razão não consegue dizer sobre morte, ela se atém à condição de apenas se relacionar com o mistério, sem poder ser ativa sobre ele, ou seja, sem poder declarar sobre o evento.

Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento, más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica. Décimos: experiencia de la pasividad. Se trata de una forma de hablar, pues experiencia significa ya siempre conocimiento, luz e iniciativa, así como reintegro del objeto al sujeto. La muerte como misterio supone una quiebra de ese modo de concebir la experiencia. En el saber, toda pasividad deviene actividad por mediación de la luz. El objeto con el que me enfrento es comprendido y, sobre todo, construido por mi; la muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto (LÉVINAS, 1993b, p. 111).

---

13 (...) dans la mesure où l'individu englobe dans la totalité n'a pas vaincu l'angoisse de la mort, ni renoncé à son destin particulier, il ne se trouve pas à l'aise dans la totalité ou, si l'on veut, la totalité n'est pas 'totalité'.

Mas que consequência pode-se extrair dessa análise da morte? Em primeiro lugar, retira-se a primazia da ontologia. Uma observação atenta consta que a morte se converte no limite da razão do sujeito. Com efeito, a consciência do *il y a* e da morte trata de tirar a potência da ontologia como filosofia primeira. Como aponta Lévinas, o primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento repousa sobre uma das mais luminosas evidências. Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros implica já a compreensão do fato de que esses seres e relações existem (LÉVINAS, 1991, p.12). Articular a significação desse fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada perspectiva filosófica, mesmo que sob a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo. A dignidade das investigações ontológicas contemporâneas deriva do caráter imperioso e original dessa evidência. Ao apoiar-se nela, os pensadores elevam-se diretamente acima das “iluminações” dos cenáculos literários para respirar novamente o ar dos grandes diálogos de Platão e da metafísica aristotélica (LÉVINAS, 1991, p.12). No entanto, para além da ontologia, para além dos conceitos, da descoberta do desvelamento de como o mundo é, há algo ao mesmo tempo anterior e posterior a toda a ontologia. Trata-se de se questionar, de se colocar em questão a ontologia como filosofia primeira. Mas deve-se deixar claro que esta desconstituição não serve para superar o sofrimento do humano. O eu se forma transcendendo a ontologia, em direção ao consciente da noite e do mistério que o cerca. Ainda, não se trata de negar a ontologia, de sustentar sua inutilidade ou seus erros, mas de colocá-la em questão, de sustentar a idéia de um pensamento anterior e, mais além da ontologia, de algo que esteja para além do ser.

Em segundo lugar, ainda como consequência da análise da morte, rompe-se com a solidão do sujeito em direção ao encontro de uma alteridade absoluta. A proximidade da morte indica que estamos em relação com algo que é absolutamente outro, algo que não possui a alteridade com determinação provisional que poderíamos assumir mediante o gozo, algo cuja existência mesma está feita de alteridade (LÉVINAS, 1993b, p. 116). O encontro com a morte não confirma minha solidão; ao contrário, rompe-a. Somente um ser que tenha alcançado a exasperação de sua solidão mediante o sofrimento e a relação com a morte pode situar-se no terreno em que se faz possível a relação com o outro (LÉVINAS, 1993b, p. 117).

## 5 - CONCLUSÃO

A partir do marco fenomenológico de Husserl e Heidegger Lévinas trata de concluir que no processo de formação da subjetividade já há sofrimento tendo em vista a configuração da idéia do *il y a* e do processo hipostático a que a individualidade se sujeita.

### Abstract

With one of the great thinkers of contemporary philosophy, Emmanuel Levinas comes to rethinking the foundations of ethics and the idea of man from the fundamental notions of *il y a* and Hypostasis. From the phenomenological March Husserl and Heidegger, Levinas seeks to conclude that the process of formation of subjectivity are already suffering with a view to setting the idea of the process *il y a* and hypostatic individuality that is subject This article aims to show how Levinas determines the notion of individuality and subjectivity to the concepts of *il y a* and hypostasis.

Keywords: *Il y a*. Hypostasis. Individual. Emmanuel Levinas.

### REFERÊNCIAS

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

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

HEIDEGGER, Martin. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo** (trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback). 12 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HUSSERL, E. **La Crisi delle Scienze Europeen e La Fenomenologia Transcendentale**. Milano: EST, 1997.

HUTCHENS, B. C. **Comprender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence**. Paris: Kluwer Academic, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002a.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Dieu qui vient à l'idée**. 2e éd. Revue et augmentée. Paris: Vrin, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel. **De l'évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982a.

LÉVINAS, Emmanuel. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1947.

- LÉVINAS, Emmanuel. **De outro modo de ser o más allá de la essência.** Tradução para o espanhol de Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 1987a
- LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo.** Tradução e notas de Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Difficile liberte : essai sur le Judaïsme.** Paris: Albin Michel, 1976a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- LÉVINAS, Emmanuel. **El tiempo e el outro.** Barcelona: Paidós, 1993b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.** Paris : J. Vrin, 1947b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre.** Paris: Grasset & Fasquelle, 1991.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo.** Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio France, 1982b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo.** Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1988b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Hors sujet. Montpellier:** Fata Morgana, 1987b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Tradução coordenada por Pergentino S. Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Les imprévus de l'histoire.** Montpellier: Fata Morgana, 1994a.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Liberté et commandement.** Montpellier: Fata Morgana, 1994b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Los imprevistos de la historia.** Tradução de Tania Cecchi. Salamanca: Sígueme, 2006.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Noms propres.** Montpellier: Fata Morgana, 1976b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Nouvelles lectures talmudiques.** Paris: Minit, 1996.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas.** Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002b.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatre lectures talmudiques.** Paris: Minit, 1968.
- LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas.** Tradução de Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini : essai sur l'extériorité**. Paris: Kluwer Academic, 1971.

PAIVA, M. A. ; Vieira, G. F. ; RIBEIRO, J. C. . **Ética e Direito: diálogos possíveis**. In: GALUPPO, M. C. (Org.). (Org.). O Brasil que queremos. Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2007, p. 531-552.

PAIVA, Márcio Antônio de. **A liberdade como horizonte da verdade segundo M. Heidegger**. Roma: Editrice Pontifica Università Gregoriana, 1998.

PAIVA, Márcio Antônio de. **O horizonte da liberdade**. Cadernos da Pró-Reitoria de extensão da PUC Minas, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 45-67, mar. 1990.

PAIVA, Márcio Antônio de. **Subjetividade e Infinito: O Declínio do Cogito e a Descoberta da Alteridade**. Síntese, O futuro da metafísica, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio de. **Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea**. Horizonte : Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte , v.2, n.4 , p.33-48, 1º Sem. 2004.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria da Paz: a ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2008.

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. **Sabedoria de Amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas Tomo I** São Paulo: Loyola, 2005.

SOUZA, Ricardo Timm. **Existência em decisão**. São Paulo: Perspectiva, 1999a.

SOUZA, Ricardo Timm. **Justiça, liberdade e alteridade: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Lévinas**. Veritas, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 267, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm. **O delírio da solidão: sobre o assassinio e o fracasso original**. Veritas, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 375-390, jun. de 1999b.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sentido e Alteridade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm. **Sujeito, ética e história**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999c.

SOUZA, Ricardo Timm. **Totalidade e desagregação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STRECK, Lênio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do direito**. 4 ed. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2003.

TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes; PAIVA, Márcio Antônio de. **Linguagem ético-religiosa e discurso onto-teológico em Emmanuel Lévinas**. 2010. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.