



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 21 - dezembro de 2018**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2018i21p54-65>

**No encontro com o *outro*, a revelação epifânica**  
**In the encounter with the *other*, the epiphanic revelation**

Olga de Sá\*1

**RESUMO**

Este artigo trata da Epifania sob o ângulo específico da alteridade e suas implicações na educação para a formação humana. A pesquisa é de cunho qualitativo e bibliográfico e se fundamenta na obra de Emmanuel Lévinas. Apresenta o movimento de abertura ao outro, que significa a possibilidade de humanização libertadora.

**PALAVRAS-CHAVE:** Lévinas; Epifania; Alteridade; Educação

**ABSTRACT**

The article approaches the issue of epiphany from the specific viewpoint of alterity and its implications for education in human formation. The research is qualitative and bibliographical, and is based on the work of Emmanuel Lévinas. It presents the movement of openness to the other, which means the possibility of liberating humanization.

**KEYWORDS:** Lévinas; Epiphany; Otherness; Education

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP; Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica – São Paulo – SP – Brasil. Centro Universitário Teresa D’Ávila – UNIFATEA – Lorena – São Paulo – Brasil – [olgasa@fatea.br](mailto:olgasa@fatea.br)

Em uma leitura crítica da obra de Clarice Lispector, publicada com o título *A escritura de Clarice Lispector* (1939), realizamos um levantamento exaustivo do tratamento da epifania pela crítica de forma a apresentar seu significado, sua história e a relevância da utilização do conceito para se refletir sobre a obra da autora. João Camillo Penna, por sua vez, declara, em um de seus trabalhos, que fará uma

[...] reavaliação da noção de epifania na leitura da obra de Clarice Lispector, retomando o contexto teológico de onde provém, via James Joyce. Leitura de textos-chave de Lispector, desentranhando neles certa linhagem messiânica, em que a fábula literária coincide com a sua abolição, em um real que ao mesmo tempo destitui a literatura e é irremediavelmente ligado a ela. (2010, np.)

Interessante e original, o texto de Penna caminha numa direção que não será exatamente a mesma pela qual optamos no presente ensaio, pois nosso objetivo aqui é desentranhar da *epifania* clariceana seu aspecto de alteridade via Emmanuel Lévinas.

Mostrar que não há epifania sem alteridade será, pois, nosso objetivo maior. Como pode algo revelar-se se não há *isso* que se revela (portanto, o *outro*) e *esse* a quem se revela?

As noções de subjetividade, temporalidade, totalidade, infinito, intimidade, feminilidade, corporeidade, finalidade comunicam o sentido de *alteridade*. Contudo, é a epifania do rosto do outro que expressa o âmago desse conceito.

Chama-se rosto – *visage* – à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um eu e, dessa forma, tão exteriormente. Não se trata apenas de um aspecto fenomenológico. O rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela, como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exhibe. A manifestação do rosto é toda ela linguagem. O rosto não é só o nariz, fronte, olhos, boca. O rosto é também tudo isso, no entanto, seu significado ultrapassa o dado perceptivo, cognoscitivo.

Não sei se podemos falar de “fenomenologia” do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, sim, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, uma testa, um queixo, ou simplesmente olhos que se podem descrever, é que se volta para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos. Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação

com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele. O rosto do outro não é uma abstração, mas será positiva e concretamente outro. E por esse outro sou responsável. Diante do rosto do outro, não há como fugir de uma resposta. Mesmo que seja na tentativa de tapar os ouvidos ao clamor que brota desse outro, essa negação já é uma resposta. No encontro com o próximo não é possível ser neutro.

Na epifania do rosto há algo que é anterior ao conceito, à lógica, à teologia. O rosto – ideia do infinito – não é um conteúdo a que se tenha acesso de forma objetivável. A ideia do infinito revela-se no sentido forte do termo. O infinito não é objeto de um conhecimento. O rosto do outro se expressa em sua absoluta alteridade. O rosto não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade de Outrem que, precisamente, se torna conteúdo. Do mesmo modo, a alteridade de Outrem não depende de uma qualidade qualquer que o distingue de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a identidade de gênero, que anula já a alteridade. O Outro metafisicamente desejado não é *outro* como o pão que como, ou o país em que habito, ou a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, esse *eu*, esse *outro*. O Desejo é desejo de absolutamente outro. Ser para Outrem é ser bom. Sem pretensão, ideologia, egoísmo; o desejo é desejo de sair de si mesmo para ir ao encontro do outro. Esse esvaziar-se de si, como resposta e responsabilidade diante da epifania dos rostos do estrangeiro, da viúva e do órfão que clamam a mim por justiça, é o movimento de bondade. E ser bom ao outro, significa viver o desejo posto em mim por Aquele que é infinitamente bondade: Deus.

O outro me convoca pela epifania de seu rosto.

Nas palavras de Souza (1993), o último paradoxo do desejo é, no mundo pós-industrial, no tempo do pós-moderno e do ‘fim da história’, da miséria e do progresso e do absolutismo do dinheiro, apesar de tudo, ainda existir e levar a sério o tempo do Outro. O desejo do encontro sinaliza a possibilidade do diálogo, do discurso, enfim, da linguagem que instaura a significação ética. A linguagem condiciona o pensamento, não em sua materialidade física, mas na atitude do Mesmo em relação a outrem. A linguagem abre a hospitalidade da minha ‘casa’: “[...] eis-me aqui! O Senhor me chamou?” (I Sm, 3,4).

A relação com o outro, na palavra não é desvelamento, mas revelação: coincidência do expresso e daquele que exprime, manifestação de um rosto para além da forma.

Pois é mediante a linguagem que se expressa a relação entre o mesmo e o outro. Somos o Mesmo e o Outro. A conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro. A relação do Mesmo e do Outro é a linguagem.

A linguagem não é simplesmente instrumento ou meio para conhecer o outro, nem é experiência. É o *eis-me aqui* como resposta ao outro que me convoca pela epifania de seu rosto. A linguagem me desassossega, rompe com o silêncio e me coloca simplesmente frente ao outro. A linguagem não significa tematização do outro no meu mundo, mas é um responder para o outro na relação face a face. O eu comunica e partilha o seu mundo ao outro. O rosto é expressão, presença viva que fala. A linguagem não se reduz a simples signos coagulados em dicionários, de forma mecânica e fria. A palavra, expressão de um rosto que já é discurso, faz-se carne, ganha sentido na relação ética e indica uma humanidade desiludida consigo mesma; uma civilização que carrega a marca do ódio de um humano para outro humano, do desprezo e do sofrimento inculcado ao outro, da surdez e da indiferença diante de tantos gritos que pedem por justiça. É diante desse disparate que a epifania do rosto, incluindo a Ética da Alteridade, se apresenta como uma possibilidade de resposta à altura. A Ética da Alteridade é o significado de uma humanidade implicada na sabedoria do amor. Desde os gregos, o *conhece-te a ti mesmo* foi apresentado como ideal a ser constantemente buscado. Porém, não é ali que se concretiza a ética como sensibilidade ao outro. Para além da maiêutica, a noção de rosto abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior a minha adoção de sentido e desse modo independente da minha iniciativa e de meu poder.

O sujeito é instigado pelo rosto do outro a assumir a responsabilidade ética. A manifestação do outro resulta na convocação (eleição) em que o sujeito é impelido a sair de si mesmo (êxodo), para uma travessia de hospitalidade. É a relação do Mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o fato último, e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá.

O movimento de abertura ao outro significa a possibilidade de humanização libertadora. Movimento gratuito e ao mesmo tempo exigente, o eu para o outro indica um sujeito que não se deixa prender pela contemplação narcisista do seu próprio umbigo. Anterior a uma tomada de consciência, o outro se faz próximo de mim. A

proximidade – um para o outro – é o sentido mais profundo da vida humana e é anterior à consciência como caminho de retorno a si. A visitação do outro suscita em mim um movimento de êxodo, o qual, na perspectiva ética, é saída que não retorna ao eu. Responder ao apelo do outro significa estar disposto para viver um constante êxodo, um movimento sem regresso. É o *desejo metafísico* que não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo algum nascemos.

Assmann (1998) defende a tese de que é equivocado pensar que os pobres, pelo simples fato de serem pobres, sejam naturalmente solidários. Na nossa condição de humanos, é preciso ter em conta, segundo o autor, que não somos naturalmente solidários com o conjunto da espécie. Nossa abertura solidária se restringe a um círculo assustadoramente pequeno de pessoas. É por isso que a solidariedade supõe uma conversão profunda. Fromm (1992) propõe a tese de que o homem moderno, emancipado dos grilhões da sociedade pré-individualista que simultaneamente lhe davam segurança e o cerceavam, não alcançou a liberdade na acepção positiva de realização de seu eu individual, isto é, a manifestação de suas potencialidades intelectuais, emocionais e sensoriais. A liberdade, não obstante haver lhe proporcionado independência e racionalidade, fez com que ficasse sozinho e, por conseguinte, angustiado e impotente (FROMM, 1992). Para o autor, a liberdade moderna conduziu a pessoa ao isolamento, à dificuldade de se relacionar com os outros. Entretanto, a pessoa não se dá conta disso, pois fica mascarada pela rotina diária de suas atividades, pela segurança e aprovação que ela encontra em suas relações privadas ou sociais, pelo sucesso nos negócios, por diversas distrações, por meio de seus *divertimentos*, *conhecimentos* e *viagens*. As principais rotas de fuga de nosso tempo são a submissão a um chefe, como aconteceu nos países fascistas, e o conformismo compulsivo que prevalece em nossa democracia (FROMM, 1992).

A constituição de uma sociedade mais humana, que na Ética da Alteridade se apresenta como uma tarefa urgente, não surge por acaso. Para sujeitos educados numa sociedade alérgica à manifestação do diferente, deparar-se com a linguagem que expressa o apelo ao outro homem, incita uma mudança de mentalidade. Nesse itinerário de mudança, seja ele de forma progressiva ou mais radical, a educação constitui uma dimensão imprescindível. Uma cultura de paz passa por processos educativos. É preciso repensar os pressupostos que regem os processos educativos. Trata-se, com efeito, de passar de uma educação incutida na ontologia da totalidade para uma perspectiva educativa implicada no paradigma da Alteridade.

O problema da miséria não é apenas um problema econômico, mas é uma questão que diz respeito a todos como princípio ético. A autenticidade humana está aí posta. Assim sendo, como num grito profético, a irreverência da juventude que expressa seu desacordo com a sociedade injusta, lembra que o sentido mais autêntico do humano consiste em viver sua humanidade na hospitalidade do rosto do outro.

Nesse sentido, a irreverência juvenil emerge como expressão de uma subjetividade que se aproxima do outro na solidariedade vivida de forma radical. Uma juventude que expressa sua humanidade na responsabilidade pelo outro.

Associada ao conhecido problema do desemprego está a questão da carência educacional. As dificuldades de acessar uma educação formal mais qualificada e de ingressar no mundo do trabalho digno fortalecem a condição de desigualdade social em que muitos jovens vivem. As estruturas deficitárias das áreas da saúde, do lazer e da cultura também contribuem para agravar esse contexto. A desigualdade social é apontada por muitos estudiosos como sendo a principal causa da violência envolvendo os jovens. A ausência de oportunidades, isto é, políticas públicas voltadas para a juventude, principalmente nas áreas de trabalho e educação, propiciam o ingresso de muitos jovens no mundo do crime.

À medida em que a relação inter-humana é concebida numa perspectiva ética, e que a alteridade não é reduzida aos parâmetros de um eu solipsista, o eu é interpelado a sair de sua casa para ir ao encontro do outro. O Outro, enquanto mestre, inquieta-me, tira-me do sossego. Sou, enfim, instigado a sair da minha terra e das minhas raízes para me colocar a caminho e à disposição da alteridade que se manifesta. Trata-se da pedagogia do êxodo, que ensina que a humanidade se revela no respeito pelas diferenças, na hospitalidade e acolhida ao outro, no reconhecimento da dignidade dos injustiçados, na solidariedade com os que mais sofrem.

Esse outro, a partir de minha posição de educador, implica também o rosto do educando, o qual abre a possibilidade do encontro face a face. Daí o sentido de que o outro [o educando] em sua humanidade, é também meu mestre.

A partir do conceito de alteridade denota-se o sentido de uma educação ética, na qual se desdobra a compreensão de uma educação para a sabedoria do amor a serviço do outro. A epifania do outro sugere um êxodo do eu para o outro. A interpelação ética que se apresenta no encontro inter-humano, implica um êxodo que é *pedagógico*. O rosto do outro desconcerta o egoísmo do eu e suscita o desejo do encontro.

Educar para a vida é, em última instância, educar para a sensibilidade ética, à relação face a face, à hospitalidade, à não indiferença. O pensar a escola, como possibilidade de educação para a alteridade, solicita pensar em seus pressupostos pedagógicos. Há o desafio de promover, nos diferentes espaços educativos, sobretudo na escola, o despertar da sensibilidade ética do eu para o outro. Sensibilidade esta que diz respeito ao rosto humano, mas também a cada relação com o outro que integra a “Teia da vida”. E mencionar a “Teia da vida” implica a questão da ecologia como um importante desdobramento que se abre como tarefa a ser aprofundada.

No decorrer deste trabalho, fomos caindo na conta de como é escassa, senão quase inexistente, a bibliografia sobre a epifania. Por isso, servimo-nos largamente da tese de doutorado de Luís Carlos Dalla Rosa (2010), do Instituto Ecumênico de pós-graduação de S. Leopoldo, e moderadamente da tese de doutorado de Maria do Milagres da Cruz Lopes (2012), da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte.

Emmanuel Lévinas insere em sua Filosofia o termo “epifania, eminentemente, usado na linguagem oriunda das tradições Teológicas cristãs, que significa a manifestação divina ao homem”. Como observa Susin, “a palavra epifania significa de certa forma uma entrada no mundo a partir de uma dimensão de altura”. (SUSIN apud LOPES, 2012, p. 72).

O uso desse termo não é comum na linguagem filosófica [...] Emmanuel Lévinas se serve dele para balizar a novidade que demarca a nova semântica de sua ética – o ‘Rosto que se manifesta ao Outro’, isto é, a epifania do Outro. [...] Rosto é presença viva, é expressão – exterioridade. Por isso, ele ‘resiste à sincronização da correlação poético – poemática’, isto é, não se reduz a objeto de representação intencional. (LOPES, 2012, p. 72).

O Rosto como revelação epifânica de Outrem se dá dentro do mundo concreto, isto é, na concretude histórica, sem poder ser reduzido ao mundo como contexto. A manifestação do Rosto não é um fenômeno que se explique pelos dados a serem abarcados dentro de uma dimensão lógico-conceitual, mas é visitação concreta do Outro, está para além do fenomênico, ou seja, é realidade que não se reduz somente ao que aparece. O acesso ao Rosto é significação, é desejo e relação ética. A epifania do Rosto “é visibilidade a partir de si mesmo. ‘A relação com o Rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente Rosto é o que não se reduz a ela’” (LOPES, 2012, p. 73).

O Rosto, para Emmanuel Lévinas (1961), consiste no evento da epifania do Outro como sujeito transcendente, por isso, está para além de toda realidade, seja ela cultural, religiosa, histórica e ontológica. O Rosto é, antes de tudo “significação sem contexto” e se “recusa a ser conteúdo”, porque não se encerra em si e nem se mostra por conteúdo, isto é, não pode ser contido pelo pensamento e nem reduzido a um conteúdo, pois está para além de toda significância, “[...] é o incontível, leva-nos além.” (LOPES, 2012, p. 73).

O modo como o Outro se apresenta a mim, chamamo-lo, de fato, Rosto. O modo como Lévinas (1906-1995) se expressa deixa clarividente a impossibilidade de conceituar, isto é, tentar uma explicitação do Rosto, pois ele ultrapassa a ideia que dele podemos ter; transcende a ideia plástica, por não ter a característica de uma entidade ontológica, que pode ser aludida como um *isso* ou *aquilo*. Portanto, o Rosto não pode ser englobado pela compreensão como um objeto do conhecimento, por não ser da “ordem do visto”, mas revelação que conserva sua própria exterioridade e mantém sua singularidade (LOPES, 2012, p. 74).

O Rosto se mostra, e nessa manifestação expressa sua fragilidade, a sua vulnerabilidade, o seu silêncio, a sua dor e a sua fala. Nele há a expressão de um novo humanismo que exerce a compaixão, o respeito, a alteridade e a responsabilidade. Assim, o Rosto é linguagem expressiva em sua epifania por ser relação ética com o Outro (LOPES, 2012, p. 75).

O Rosto traz em si, por excelência, o significado que vai para além dos contextos e das significações de dimensão fenomênica. Ele é em si, seu próprio sentido, dirige-se ao Outro se expondo, isto é, dizendo a sua identidade face ao Eu, por isso não se dá em posse, mas em grandeza epifânica. O Rosto fala por si, pela sua presença, que já é linguagem considerada fundamentalmente como interpelação contínua do Outro que interrompe o discurso e a compreensão do sujeito (LOPES, 2012, p. 75).

Emmanuel Lévinas (1961), ao confirmar que *Rosto e discurso* estão ligados e que *Rosto fala*, deixa claro que a epifania do Rosto traz a sua própria significância, que não é a maneira de um signo qualquer que significa o seu significado, mas essa ordem que emana do Rosto é a sua própria significância. O Rosto, por excelência, exprime ao Outro e possibilita a resposta do Eu. O Eu é imediatamente interpelado pelo Rosto que, ao falar, apresenta-se significando. A presença do Rosto é por si linguagem interpelante e impactante no seu encontro, que não é de assimilação e nem de redução, mas de

relação ética. Esta implica o reconhecimento capaz de se deslocar ao mundo do Outro, tocando as suas dores e se responsabilizando por esse Rosto humano expresso na sua vulnerabilidade e nudez. Nesse encontro, o Outro apela e mostra a sua dignidade que me obriga e me compromete a uma relação de responsabilidade.

O Rosto do Outro convoca-nos a uma nova ordem de contato e de cuidado do Outro – do absolutamente fraco, isto é, absolutamente exposto e despojado em sua nudez. Esse contato com quem está plenamente nu não se limita apenas à dimensão das sensações e dos sentimentos, mas vai mais além: exprime-se inteiramente como uma linguagem que substitui a ideia da razão, pela ideia de sensibilidade. A ética propugnada por Emmanuel Lévinas tem por base a esfera da sensibilidade em prol do Outro e o sentido da vida. Pauta-se fundamentalmente na subjetividade e, portanto, na solidariedade responsável pelo Outro, característica de uma ética heterônoma. Opõe-se, assim, a Kant, que vê a base de fundamentação moral como a autonomia da vontade, quer dizer, a capacidade segundo a qual livremente o ser racional deduz por si mesmo as normas que deve seguir. O Rosto não é imagem representativa do sujeito, mas visibilidade concreta que ultrapassa a dimensão perceptiva, por ser eminentemente pura relação, em que mostra a sua nudez completamente vulnerável e desprovida de qualquer ornamento.

*A nudez do rosto* não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, as minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim e é isso a sua própria nudez.

O Rosto em sua total nudez difere das coisas que só aparecem em relação à forma. Ele se revela na impossibilidade de ser aprendido, pois ao se apresentar, revela a sua vulnerabilidade de condição de despojado e de estrangeiro, lugar onde se manifesta a penúria da sua nudez prolongada no corpo do que tem frio, sem lar, sem pátria. É um Rosto envergonhado de sua própria nudez e o seu olhar é de súplica e de comoção. A ética do rosto não é a negação do ser e da racionalidade filosófica, mas o questionamento às formas de sistematização dessa totalidade do saber racional que deixou o Outro no esquecimento, ao exaltar o Eu na sua soberania de ser, isto é, mal de ser, como excesso de si mesmo que reduz o outro ao mesmo. A reflexão ética levinagiana leva-nos a profundas reflexões diante da realidade vigente em que nos encontramos; em meio a tantas ambiguidades que tecem as tramas totalitárias do mundo globalizado. Estas que provocam a exclusão social no total esquecimento do outro. Onde está o verdadeiro sentido da vida? Onde se encontra o Rosto do Outro?

Não resistimos ao apelo de inserir neste trabalho a contribuição de Gabriel Marcel (1963), que viveu na mesma época de Emmanuel Lévinas e, com ele, em outras palavras, comunga muitas ideias. Scghelary escreveu, sendo citado por Marcel:

Toda a nossa época vive seus dias, dramaticamente, sob o signo da insegurança. Há a preocupação com o aviltamento das moedas, que desencoraja as economias e não permite aguardar com tranquila resignação os dias da velhice. Há o receio de um cataclisma universal, fruto fatal de uma nova guerra mundial. Há o terror infundido pela irradiação atômica, resultantes das repetidas experiências nucleares. Há o medo da morte, da doença fatal, do acidente imprevisível. Esta insegurança produz nos homens de nossa época um estado de angústia mais ou menos intensa, e mais ou menos consciente. Esta angústia pode transformar-se em agressividade ou então na recusa do dom de si próprio num engajamento libertador. (SCGHELARY, 1957 apud MARCEL, 1963, p. 194).

Não há transmissão possível senão daquilo que se possui. Contudo, só posso ter coisas, objetos e ideias porque sou um ser concreto, um ser encarnado. E, por ser encarnado, a realidade mais próxima de mim é o meu corpo que me possibilita questionar: o meu corpo é meu? Eu o possuo?

O meu corpo não é meu, porquanto não posso dispor dele como de um objeto e ele não me contém. Conter é encerrar; porém encerrar é impedir, é resistir, é opor-se a que algo se derrame, se verta, se escape, diz Marcel (1963). Ele não é minha posse. Mas ele também não é eu. Eu sou mais que meu corpo. Ele é que me possibilita existir numa realidade concreta e numa sequência temporal; é ele que fundamenta a minha história. Porém, eu não me reduzo à simples duração temporal, à sucessão dos fenômenos psicológicos. Existe em mim a possibilidade de superar a temporalidade, uma vez que eu tenho consciência da unidade de duração. A consciência, nesse sentido, é atemporal. Ela não se perde em cada instante. Porque supero o tempo, posso projetar o meu futuro. O sujeito consciente é, de certa maneira, atemporal, ou melhor, eterno.

A suprema aspiração humana é a necessidade de ser e, para chegar a ser, é necessário percorrer um caminho. O caminho do conhecimento de si mesmo, do outro e da comunhão ontológica. Esse é o caminho do encontro do ser.

Ao expor a mim mesmo minhas ideias, eu me transformo no outro, sou uma espécie de outro. E suponho que aí se encontra o fundamento metafísico da possibilidade de expressão. Não posso me expressar senão na medida em que posso transformar-me em outro, diante de mim mesmo.

É porque experimento em mim, a existência de um outro, que é eu mesmo, é que descubro como é necessária a mediação do outro, que não é eu mesmo, que é uma existência independente da minha.

A presença do outro se me impõe necessária no convívio com o ter, a caminho para o ser. A presença do outro, que me é necessária e mesmo imprescindível, para que eu me revele a mim, é também ela que permite e legitima o amor, que eu tenho por mim mesmo. Porque é pela presença e pelo amor do outro que, itinerante, e em reciprocidade, consigo me conhecer. É o amor, dado ontológico essencial, que me faz ser com o outro em comunhão e que me possibilita a transcendência. O amor é totalmente destituído de posse. É mais eu mesmo que eu mesmo. Ele faz com que um passe da ordem do ter para a ordem de ser. O outro, que não é eu, é, por assim dizer, o mediador entre o meu ter e a minha possibilidade de ser.

É com o outro que, ao relacionar-me com as coisas do mundo, passo a ter sobre elas uma atitude de criação.

Da tese de Maria Elvira Malaquias de Carvalho (2014), podemos sublinhar em Flaubert,

Um estado de alma luminoso e solar um momento de êxtase, no qual, pela união do sentimento íntimo com a sensação pura, o eu identifica-se com o universo e faz do instante a experiência da eternidade. (p. 62).

Estamos longe da epifania como alteridade. Mas não longe dessa sensação em Clarice Lispector, quando ela escreve: “Dar a mão a alguém foi o que eu sempre esperei da alegria.” (1998, p. 13).

## REFERÊNCIAS

ASSMANN, H. *Reencantar a educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CARVALHO, M. E. M. de. *Bowarismo, Epifania, Bêlise: exercício de metacrítica flaubertiana*. 2014. 166f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DALLA ROSA, L. C. *Educar para a sabedoria do amor: a epifania do rosto do outro*. 2010. 344f. Tese (Doutorado) – Faculdades EST, São Leopoldo.

FROMM, E. *A arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Do ter ao ser*. Barueri: Ed. Manole Ltda, 1992b.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Trad. José P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Transcendência e inteligibilidade*. Trad. José F. Colaço. Lisboa: Ed. 70, 1991.

\_\_\_\_\_. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOPES, M. M. da C. *Nova semântica da ética em Emmanuel Lévinas: rosto e responsabilidade*. 2012. 136f. Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia, Belo Horizonte.

MARCEL, G. *Homo Viator*. Paris: Aubier Edition Montaigne, 1963.

\_\_\_\_\_. *Diário metafísico*. Madrid: Ed. Guadarrama, 1969.

PENNA, J. C. O nu de Clarice Lispector. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, jan./jun. 2010.

SÁ, O. de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes; Lorena: Faculdades Integradas Teresa D'Ávila, 1979.

SOUZA, J. C. de. *A questão da individualidade*. Campinas: UNICAMP, 1993

*Data de submissão: 06/09/2018*

*Data de aprovação: 12/09/2018*