



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ANA GUIOMAR TEIXEIRA CALAZANS

A IDÉIA DE DEUS EM LEVINAS

Salvador

2010

ANA GUIOMAR TEIXEIRA CALAZANS

A IDÉIA DE DEUS EM LEVINAS

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Silva Gomes.

Co-orientador: Prof. Dr. Luciano Costa Santos.

Salvador

2010

C143 Calazans, Ana Guiomar Teixeira
A idéia de Deus em Levinas / Ana Guiomar Teixeira Calazans. – Salvador,
2010.
118 f.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Silva Gomes

Co-orientador: Prof. Dr. Luciano Costa Santos

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2010.

1. Ética. 2. Deus. 3. Infinito. 4. Metafísica. 5. Fenomenologia. 5. Misticismo –
Judaísmo. 6. Lévinas, Emmanuel, 1906-1995. I. Gomes, Wilson Silva. II. Santos,
Luciano Costa. III. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas. IV. Título.

CDD – 170

Termo de Aprovação

ANA CALAZANS

A IDÉIA DE DEUS EM LEVINAS

Dissertação apresentada ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em ___/___/_____.

Banca Examinadora

Wilson da Silva Gomes (orientador) _____
(UFBA)

Luciano Costa Santos (co-orientador) _____
(UNEB)

Mauro Castelo Branco de Moura _____
(UFBA)

Evaldo Kuiava _____
(UCS)

Para Ian, meu filho, em cuja face “vejo o Rosto” de Deus

“Aquele que destrói a vida humana é considerado, pelas Escrituras, como se tivesse destruído o mundo inteiro, e aquele que salva uma única vida humana, como se tivesse salvo o mundo inteiro.” (Tratado Sanhedrin do Talmud Babilônico 4:5)

“O Senhor é o lugar do universo; o universo não é o lugar do Senhor.” (Gênese Rabá 68:9)

Agradecimentos

À minha mãe Lúcia Guiomar Teixeira, por tudo;

A Ivan Ferreira de Lima, por me mostrar que a prática diária da justiça e do bem não é um fardo;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Wilson Gomes, pela generosidade;

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Luciano Santos, pela confiança, encorajamento e por ter me apresentado a Levinas com paixão e rigor;

Aos professores doutores, Mauro Castelo Branco, Crisóstomo Souza e Genildo Ferreira pelo apoio e estímulo.

RESUMO

A dissertação tem como objeto a análise da “idéia de Deus” conforme articulada pelo filósofo Emmanuel Levinas. A questão é abordada a partir de seu problema fundador, que pode ser exposto na pergunta sobre a possibilidade de se pensar, no lastro da “razão” e, portanto, da filosofia, um conceito que não pode ser tematizado, tornando-se necessária a sua abordagem em um território “além do saber”. Levinas inicia sua fundamentação com uma crítica à filosofia como o império da ontologia, que submete todo objeto ao domínio do cogito. Ele contrapõe esse *modus* do pensamento à “Metafísica”, ou Ética, que aborda o ser sem tematizá-lo. O autor parte da relação entre o “Mesmo” (a ipseidade suficiente, o “Eu”) e o “Outro” (a alteridade), que expressa no “Rosto” a potência de uma nova inteligibilidade que se anuncia como Ética e é exercitada como “linguagem”. O modelo formal e a inspiração de sua idéia do Infinito, ou de Deus, advém da herança platônica e plotiniana do Deus “para além do ser”, da filosofia de Franz Rosenzweig e do modelo cartesiano da relação entre a *res cogitans* e o Infinito de Deus, esboçado na *Terceira Meditação*: uma idéia que contém mais do que pode pensar e que é definida pela assimetria. Mais do que uma “inspiração” platônica ou cartesiana, no entanto, o texto sustenta que a formulação levinasiana do Infinito deve ser creditada também à sua herança judaica e defende a relação entre seus textos talmúdicos (ditos “religiosos”) e sua escrita filosófica. O texto vai desenvolver ainda a articulação de conceitos diretamente vinculados à sua idéia de Deus como o “ateísmo”, o “profetismo”, o “vestígio”, e o “A-Deus” (ordem que impele o homem a dizer “Eis-me aqui”, a servir e ser responsável por Outrem). Levinas propõe uma “fé sem mitos”, herdeira a um só tempo da Grécia e de Jerusalém, que advém da quebra da imanência que é totalidade (englobamento), seja do conhecimento objetivante (de matiz ontológico ou teológico), seja da aniquilação promovida pela entrega fiduciária ou pela imanência extática das religiões. É partindo da “Ética” que Levinas enxerga a possibilidade de uma relação com o divino que se opera entre os homens e que assume sua genealogia na relação social.

Palavras chave: Ética; Levinas; Deus; Infinito; Metafísica; Fenomenologia; Mística judaica.

ABSTRACT

The thesis focuses the analysis of the "idea of God" as articulated by the philosopher Emmanuel Levinas. The question is approached from its founder problem, which can be presented in the question about the possibility of thinking in the ballast of "reason" and therefore of philosophy, one concept that cannot be theme, what makes necessary its approach in a field "beyond knowledge". Levinas begins his foundation with a critique of philosophy as the ontology empire, that submit the entire object of the cogito dominion. He puts this thinking modus against the "Metaphysics", or Ethics, that addresses the being without thematize it. The author starts of the relationship between the "Same" (the enough ipseity, the "I") and "Other" (otherness) that express in the "Face" the power of a new intelligibility that advertises itself as Ethics and is exercised as "language". The formal model and inspiration for his idea of Infinity, or God, comes from the platonic and plotiniana heritage of God "beyond being," from the philosophy of Franz Rosenzweig and from the Cartesian model of the relationship between *res cogitans* and the Infinite God, outlined in the Third Meditation: an idea that contains more than you might think and that is defined by asymmetry. More than an "inspiration" platonic or cartesian, however, the paper argues that the formulation of the Infinite should also be credited to his Jewish heritage and supports the relationship between their Talmudic texts (called "religious") and his philosophical writing. The text will also develop concepts directly connected to his idea of God as the "atheism", the "prophecy", the "trace" and "A-God" (the order that compels a man to say "Here i am", to serve and be responsible for the other). Levinas proposes a "faith without myths," heir at one time of Greece and Jerusalem, resulting from the breakdown of immanence that is the totality (globbing), by the objectifying knowledge (ontological or theological hue) or by the annihilation promoted by the faith surrender or ecstatic immanence of religions. It is based on the "Ethics" that Levinas discerns the possibility of one relation with the divine that happens among the men, and takes its genealogy in social relation.

Keywords: Ethics, Levinas, God, Infinite, Metaphysics, Phenomenology, Jewish Mysticism.

SUMÁRIO

Introdução	11
1. A Fundação: da crítica ao primado da imanência à Ética	
<i>1.1 A fenomenologia como esteio teórico e a recusa da ontologia</i>	22
<i>1.2 O solipsismo como plataforma para a alteridade</i>	41
2. A Estrada escondida: o infinito filosófico e a genealogia judaica	
<i>2.1 Grécia e além: Platão, Descartes e Rosenzweig</i>	55
<i>2.2 Talmud e filosofia</i>	68
3. Pensar Deus	
<i>3.1 Nem ontologia, nem êxtase</i>	82
<i>3.2 Do infinito A-Deus</i>	94
Conclusão	105
Bibliografia	111

Introdução

A Ética e as questões ligadas à alteridade ganharam espaço crescente nos debates filosóficos nos últimos anos. Os matizes epistemológicos dos temas atravessam de forma transversal tanto correntes da linha empírico/analítica como fenomenológica, passando pelas abordagens metafísica, da filosofia política e do direito, entre outras. Por outro lado, a discussão de temas relacionados ao recrudescimento do fenômeno religioso tem despertado interesse não apenas em estudos de cunho antropológico, mas também filosófico. O retorno das questões ligadas aos fenômenos da crença à pauta da filosofia pode ainda não ter superado a cisma mais do que secular iniciada pelos iluministas, acolhida por Hegel e Nietzsche e fortalecida pela primazia, no século XX, das correntes lógico-analíticas, pós-marxistas, da filosofia da existência e do desconstrutivismo. Pode ainda não ter a segurança necessária para se postar com altivez entre seus pares na “Escola da Razão”, mas a acusação de irracionalismo cede a cada dia à percepção de que a discussão sobre a busca da transcendência e as formas de relação com ela são temas irrecusáveis na chamada pós-modernidade, até mesmo porque permaneceram no último século como um cadáver insepulto que insistia em assombrar os “senhores do castelo”.

Em meados do século passado a fenomenologia oferece a um cenário dominado pela certeza da morte do Deus da metafísica, e de sua conseqüente perda da lógica do fundamento, uma perspectiva de abordar os dados do espírito nos termos em que “eles mesmos se apresentam”. O advento da fenomenologia de Husserl e seus desdobramentos permitiram o desbravamento das fronteiras de investigação sobre temas que o pensamento pós-hegeliano havia, de certo modo, proscrito do ambiente filosófico. Pensadores como Jean-Luc Marion sustentam que ao permitir à filosofia a abordagem de uma nova estrutura de sentido a fenomenologia é a sua herdeira privilegiada na era da conclusão da metafísica¹. Apesar da concordância ou não com esta tese é certo que o chamado pensamento pós-metafísico - a fenomenologia aí incluída - liberou a “verdade” das amarras do representacionismo que a constringe à correspondência da proposição com o objeto e a vê como conformidade mente-mundo, substituindo seu paradigma pela adequação a um consenso lingüístico intersubjetivo. Falar sobre Deus na filosofia contemporânea ainda desperta suspeitas que vão do irracionalismo ao pietismo, mas

¹JANICAUD, Dominique. “*Veerings*” from the theological turn of french phenomenology. In: CAPUTO, John D. The Religious. Malden, Blackwell Publishers, 2002.p 146. Tradução nossa

nas últimas décadas deixou de ser um “pecado”. Como registra Richard Rorty, a sugestão kantiana de assimilar Deus a um postulado da razão prática (moral e política), antes do que a uma explicação de um fenômeno, justificou e encorajou pensadores como Kierkegaard e Levinas a tornar deus o inteiramente outro - “para além do alcance não somente da evidência e argumentação, mas do pensamento discursivo²”. Ademais, como ainda sustenta Rorty, citando Gianni Vattimo, agora que o pensamento cartesiano e hegeliano - leia-se o que Heidegger entendia por onto-teologia³ - completaram sua parábola, não faz mais sentido opor fé e razão tão agudamente⁴.

A “morte de Deus” (uma expressão que pertence originalmente a Lutero) indica hoje a encarnação, a *kenosis* (do verbo *kenóo*, torno vazio), com a qual Paulo alude ao esvaziar-se de si mesmo realizado pelo Verbo divino, que se rebaixou à condição humana para morrer na cruz. Tudo isso nos leva a uma concepção menos objetiva e mais interpretativa da revelação⁵. As questões sobre Deus abordadas segundo a herança fenomenológica assumem deste modo no pensamento contemporâneo, em especial nos pensadores continentais (caso este designativo ainda indique uma distinção de fato), a forma de questões tais como “Pode Deus vir à consciência como um fenômeno?” ou “Que tipo de fenômeno são as experiências religiosas e qual método é apropriado para descrevê-las?”. “Segundo Kierkegaard e Levinas a filosofia continental da religião adota a distinção de Pascal entre o deus dos filósofos e o deus de Abraão, Isaac e Jacó, dando precedência ao último sobre o primeiro. Tal gesto indica um afastamento da metafísica rumo a um Deus que ultrapassa as velhas categorias da ontoteologia⁶”, registra John P. Manoussakis, acrescentando que pensadores franceses contemporâneos como Derrida, Jean-Luc Marion e Jean-Louis Chrétien oferecem modelos exemplares de tal pensamento.

Saudado como o tradutor e introdutor de Husserl e Heidegger na França, a morte de Levinas em 1995 catalisou o reconhecimento de sua obra como uma das chaves para boa parte do desenvolvimento do pensamento ocidental no pós-guerra e como uma das mais radicais influências em uma vasta variedade de disciplinas, que vão da filosofia e da ética às relações

² RORTY, Richard. *Anticlericalismo e ateísmo*. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. *O Futuro da Religião*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006. p. 53

³ O termo cobre não somente a teologia tradicional e a metafísica, mas também o positivismo e a fenomenologia.

⁴ *Anticlericalismo e ateísmo*. op. cit. p. 55

⁵ ZABALA, Santiago. *Uma religião sem teístas e ateístas*. In: *O Futuro da Religião*. op. cit. p. 36

⁶ MANOUSSAKIS, John Panteleimon. *Introduction After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. Fordham University Press, 2006, p. xvii. Tradução nossa

geopolíticas, teologia e psiquiatria. Fora da área acadêmica, a mensagem ética de Levinas ocupa um lugar essencial na discussão de questões sobre a democracia e secularismo, estado e segurança, direitos humanos, religião e nacionalismo, bem como nos debates sobre a questão sionista pós 11 de setembro (estratégias geopolíticas e extremismo).⁷ Como resume Simon Critchley, Levinas esteve presente como figura ativa ou comentarista influenciado e influenciador das principais correntes filosóficas do século XX, do neokantismo das primeiras décadas ao recrudescimento do pensamento ético e político nos anos 80, passando pelo bergsonismo, o hegelianismo de Kojève, a fenomenologia, existencialismo, estruturalismo e pós-estruturalismo⁸. O diálogo cada vez mais intenso entre os filósofos de herança analítica e a filosofia europeia fez com que Levinas fosse lido também por autores norte-americanos de influência lógica e pragmatista como Hilary Putnam, Richard Bernstein e Stanley Cavell (interessante registrar: todos de origem judia).

Apesar do espectro de influência de sua obra ser variado, parte considerável de seu programa se volta para a elucidação de uma forma de relação com a transcendência que escapa à lógica iluminista e a seu paradigma dualista e excludente - tanto no sentido teórico (dogmático) como no de padrão estabelecido sobre o que é e o que não é “conhecimento”. Embora sua filosofia não seja acolhida pela quase totalidade dos pensadores religiosos e teólogos, nem pela filosofia da Ética, Levinas pode ser considerado o principal responsável pela “virada religiosa” que influenciou a terceira geração de fenomenólogos continentais e que foi reforçada por colegas como Paul Ricoeur e Michel Henry, além de ser reconhecido pelo próprio Derrida como uma de suas influências mais fortes. O *background* fenomenológico e uma questionável inclinação ateísta do filósofo - em particular durante o período do *Shoah* (Holocausto) e imediatamente após a Segunda Grande Guerra - foram calibrados por uma retomada intelectual das raízes judaicas após o conflito, que o levaram a desenvolver, em paralelo a seus trabalhos filosóficos, interpretações da herança talmúdica. Levinas, no entanto, nunca se declarou “religioso” e gostava de se ver como um “fenomenólogo”. Richard Kearney, um dos mais abalizados pesquisadores da filosofia continental, o enquadra como “fenomenologista religioso” - em si uma contradição performativa típica da pós modernidade - e o coloca ao lado de Michel Henry, Jean-Louis Chrétien e Jean-Luc Marion⁹. Este último,

⁷HAND, Seán. *Emmanuel Lévinas*. New York, Routledge, 2009, p. 2. Tradução nossa

⁸CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 5. Tradução nossa

⁹KEARNEY, Richard. *Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Escathology*. In: *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. Fordham University Press, 2006, p. 14. Tradução

um importante comentador do filósofo (que desenvolveu boa parte de sua investigação sobre a fenomenologia da doação/perdão) diz em seu texto *A voz sem nome: homenagem a Levinas*, que a noção de “apelo” é a mais importante inovação que ele introduziu na fenomenologia¹⁰. A questão sobre o enquadramento de Levinas como um filósofo da Religião neste contexto se limita assim a uma mera opção esquemática, bem como a aporia sobre um virtual ateísmo ou teísmo diante de sua construção filosófica perde o sentido; talvez seja adequada a descrição dele como alguém que é o mais laico dos pensadores religiosos e o mais religioso dos pensadores laicos¹¹.

Levinas é um “perfeccionista moral”, para usar a expressão de Stanley Cavell¹². Sua profunda erudição e sofisticação teóricas em sua longa vida profissional, a despeito do alcance de sua influência, estiveram a serviço não da criação de um sistema ou de um programa¹³ mas de uma espécie de *parti pris* teórico que modula boa parte de sua obras e praticamente toda sua produção pós-guerra: a de que a Ética é a *prima philosophia* e que ela só se realiza na assunção de uma responsabilidade absoluta pelo outro que chega às vezes ao extremo de neutralizar o caráter voluntarista do homem. O filósofo desenvolveu seu pensamento na fronteira entre a metafísica e a ética e formulou uma filosofia dura, granítica e auto-remissiva na qual, apesar da tautologia, sobressaem sua coerência e rigor técnico. Jacques Derrida, leitor e discípulo auto-proclamado, utiliza uma bela metáfora para capturar o movimento do pensamento de Levinas ao compará-lo ao bater de uma onda na praia: “[...] sempre a ‘mesma’ onda retorna e repete este movimento com profunda insistência¹⁴”. Não se pode evitar a constatação de que a escritura de Levinas é muitas vezes obscura, com seu desprezo pela lógica formal e pela argumentação e inclinação ao paradoxo e ao raciocínio circular, características que fazem com que muitos filósofos continentais reclamem de sua “falta de

nossa

¹⁰ HAND, Seán. *Emmanuel Lévinas*. op. cit., p. 113. Tradução nossa

¹¹ BACCARINI, Emilio. *Dizer Deus ‘outramente’*. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo, Edições Loyola, 1998, p. 432

¹² Tipologia proposta por Cavell. Em oposição aos “legisladores”, os perfeccionistas morais acreditam que é necessário algo anterior aos princípios ou à sua estrutura, sem o qual “os melhores princípios e as melhores estruturas se tornariam inúteis”. Cf. PUTNAN, Hilary. *Levinas and Judaism*. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). *The Cambridge Companion to Levinas*. op. cit. p.36. Tradução nossa

¹³ O próprio Levinas declara a Philippe Nemo não acreditar que toda filosofia deva ser programática. Cf. *Ética e infinito*. Lisboa, Edições 70. p. 73

¹⁴ Cf. BERNSTEIN, Richard J. *Evil and the temptation of theodicy*. In: *The Cambridge Companion to Levinas*. op. cit. p. 252. Tradução nossa

lucidez e da exigüidade conceitual¹⁵” - imagina-se a impressão que seu pensamento deva causar nos teóricos de herança analítica e pragmática. A despeito dessas características, Levinas é um filósofo que sofreu poucas críticas - a exceção da dura análise de Alain Badiou¹⁶ - embora tenha cada vez mais comentadores.

Levinas iniciou sua produção com a publicação de sua tese de doutorado *Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl* (1930); antes do início da Segunda Guerra publicou ainda *Da Evasão* (1936). Após o conflito- preso em 1940, Levinas só foi libertado ao final -, edita *Da Existência ao Existente* (que foi escrito enquanto estava prisioneiro) em 1947 e *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Neste período, o filósofo inicia sua retomada das raízes judaicas e é nomeado diretor da Escola Normal Israelita Oriental. Esta fase de seu pensamento é marcada por uma reavaliação crítica da filosofia de Heidegger e pela análise fenomenológica da questão do “ser”. O filósofo teoriza a “sufocação” do ser por si mesmo, o “há”(*Il y a*), “mal de ser” ou ser como excesso de si mesmo, que é estorvo da existência que obriga o eu a suportar “todos os existentes que ele domina”. O *Il y a* é ausência de sentido (segundo Levinas, era a forma que adquiria para ele o *Sorge* [preocupação] heideggeriano) e é no esforço para sair dele que o filósofo articula a noção de deposição do eu que implica a relação social e a responsabilidade por outrem, capaz de “parar o rumor anônimo e insignificativo do ser”.

A periodização mais ou menos aceita localiza a segunda fase de seu pensamento a partir do artigo *A idéia do Infinito em Nós*(1957) e tem como obra marco *Totalidade e Infinito* (1961), quando o filósofo passa a descrever a relação com a alteridade em termos de Infinito. A terceira fase se inicia após a publicação de *Totalidade e Infinito* e tem como obras mestras *Difícil Liberdade* (1963), coletânea de estudos judaicos, e *Outramente que Ser ou Mais Além da Essência* (1974). A partir dessa obra, Levinas abandona a linguagem ontológica e substitui o termo “metafísica” (que ele conceitua em oposição à “ontologia” ou pensamento da totalidade)por “ética”.O livro demarca uma transição importante: até *Totalidade e Infinito*,a relação ética aberta pela visão do “Rosto”era caracterizada como a epifania do Infinito; a partir de *Outramente que Ser*,a relação com o Infinito é marcada pela ausência e pelo desejo de algo que está “além do ser” e jamais poderá ser tematizado. Da década de 80 até sua morte em 1995, Levinas alterna a publicação de trabalhos profissionais, ensaios sobre o judaísmo e

¹⁵ HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis, Vozes, 2007 p. 14

¹⁶ Ver capítulo 1, item 1.2

leituras talmúdicas, entre as quais *Além do Verso* (1982), *De Deus que Vem à Idéia* (1982), *À hora das Nações* (1988) e *Entre Nós* (1991). A presente dissertação se fixa nas obras de Levinas de seus chamados segundo e terceiro períodos. Embora conceituações de *Outramente que Ser...*, para muitos a obra mais importante do filósofo, sejam utilizadas, para atender ao recorte escolhido o texto vai se deter nas obras que privilegiam a abordagem da questão do infinito ou de Deus, dispersa em boa parte de sua produção madura. Serão aí incluídos os textos sobre judaísmo e as exegeses talmúdicas, que, embora não se enquadrem como filosofia *strictu sensu*, guardam uma inflexão importante para o tema tratado.

O problema que se coloca de imediato pode ser resumido na pergunta como, na filosofia, é possível fundamentar uma virtual impossibilidade de fundamentação? Ou de que forma pensar um conceito que não pode ser tematizado, abordando-o para além do saber? A idéia de Deus não é Deus, mas é tudo o que temos. Pensar o Absoluto, Deus, o Infinito, a Alteridade Total fora da razão é obra à qual Emmanuel Levinas nunca se propôs. No prólogo de seu livro *De Deus que Vem à Idéia*, ele levanta a questão sobre a possibilidade de se falar de Deus “sem violar a absolutidade que essa palavra parece significar”¹⁷. Posto de outra forma: como abordar Deus sem negá-lo, sem reduzir o conceito à imanência do cogito? A questão que Levinas levanta desde sempre é a necessidade de abordar o Absoluto com um pensamento que, não sendo “nem assimilação nem integração”, não englobe o conceito na relação entre o pensador e o pensado, um pensamento para além da tematização. Sua determinação em formular de maneira rigorosa uma idéia de Infinito que não está subordinada ao saber filiado à ontologia, por sua vez, não cede à facilidade da *docta ignorantia*, que teoriza sobre a impossibilidade de descrever um Ser divino que transcende a razão. A própria articulação de seus conceitos e a utilização da “análise intencional” demonstram seu projeto de buscar os horizontes de sentido de seus temas sem abdicar da filosofia.

O caminho escolhido por Levinas tampouco se volta no esteio da filosofia para o reverso radical do pensamento teológico, que é a argumentação de que Deus seria um não-conceito, que não teria sentido e estaria fora da esfera do pensável - essa negação sumária em abordar a idéia de Deus, exacerbada pela voragem das correntes lógico-analíticas, ele chama de “racionalismo filosófico”. A proposta de pensar o Infinito para Levinas consiste em perguntar “se o sentido que em filosofia é sentido já não é restrição do sentido, se já não é derivação ou deriva do sentido, se o sentido, equivalente à essência - à gesta de ser, ao ser enquanto ser - já

¹⁷LEVINAS, Emmanuel. *De Deus que Vem à Idéia*. Petrópolis, Vozes, 2002. p.12

não é abordado na presença que é o tempo do mesmo”¹⁸. É partindo de sua crença na razão que Levinas faz da busca de um sentido prévio ao ser o meridiano a partir do qual vai marcar uma linha imaginária dirigida a uma inteligibilidade para além da imanência que tem como ponto de fuga “a significância, a racionalidade e o racionalismo da transcendência”¹⁹. Ultrapassar a ontologia e permanecer na filosofia sem apelar ao discurso da opinião ou da fé, que, segundo ele, mesmo desejando estar ou sendo exercitados fora da razão utilizam o repertório do Ser, é caminhar por uma estrada soterrada pelo entulho da história, da imanência. Uma via possível para abordar um pensamento que “não fosse mais elaborado como relação que liga o pensador ao pensado, [...] não coagido à adequação do visível à visada”²⁰ está, segundo ele, no que Descartes chamava de “idéia-do-infinito-em-nós”, pensamento que ultrapassa as fronteiras do cogito (Levinas lembra em *Totalidade e Infinito* que a noção de um ser acima do ser não vem da teologia: além de Descartes, a idéia do Bem de Platão assegura-lhe a “dignidade de um pensamento filosófico”). A alteridade se apresenta em Levinas não como algo que se oferece a um desvelamento ou apropriação, posto que está fora de “meu esquema conceitual”, mas como algo que “é por si próprio e não por referência a um sistema”²¹. Uma expressão e experiência que não são processadas pelo cogito, que põem em xeque o mecanismo pedagógico autocentrado do idealismo; estrutura que quebra a imanência.

Levinas pensa Deus fora das genealogias da filosofia. Isso não significa que seu programa seja erigido ao largo da exegese crítica ou assimilatória de filósofos como Kant, Hegel, Malebranche, Descartes, Plotino, Platão, Heidegger, Buber ou Rosenzweig. A cifra do caráter singular de sua articulação entre a filosofia e o pensamento sobre o Absoluto está na Ética como forma de acesso ao transcendente a partir de um território eminentemente “humano” - o Infinito se abre a partir do “Rosto”, é uma forma de relação que se dá no interior do mundo e não uma iluminação propiciada pela Graça, como em Agostinho, ou teorizada na história. A Ética como “filosofia primeira” é o “fundamento” da ontologia, é “mais ontológica” e “mais sublime” que a ontologia. Essa singularidade, aliada ao rigor filosófico, tornam a proposta de Levinas um dos caminhos privilegiados na razão e, em particular, no pensamento hodierno, para elucidar uma instância do humano que foi em boa parte sonegada pela Filosofia. Ao registrar que o mundo e a linguagem contemporâneos perderam a univocidade que nos

¹⁸ *De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. p. 87

¹⁹ Idem, p.88

²⁰ Idem, p.13

²¹ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Edições 70, 1980, p. 61

autorizaria a exigir-lhes os critérios do significativo (*sensé*), ele resume parte de sua motivação:

[...] Esta perda de unidade foi proclamada – e consagrada às avessas – pelo célebre paradoxo, que se tornou banal, sobre a morte de Deus. Assim, a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo. Um Deus intervinha na história humana, como força, certamente soberana, invisível ao olho sem ser demonstrável pela razão, conseqüentemente sobrenatural ou transcendente; mas sua intervenção situava-se num sistema de reciprocidades e intercâmbios. Sistema este que se delineava a partir de um homem preocupado consigo. O Deus que transcendia o mundo permanecia unido ao mundo pela unidade de uma economia. Seus efeitos chegavam a termo entre os efeitos de todas as outras forças a aí se mesclavam, no ‘milagre’. Deus dos milagres, até mesmo numa época em que não se espera mais por milagres; força no mundo, mágica apesar de toda sua moralidade, moralidade que se inverte em magia, que adquire virtudes mágicas; um Deus a quem a gente se apresenta como pedinte. O estatuto de sua transcendência – apesar da imanência de sua revelação – de sua transcendência nova em relação à intransponível transcendência do deus aristotélico – o estatuto desta transcendência do sobrenatural – nunca foi estabelecido²².

...

A investigação sobre a idéia de Deus no pensamento de Levinas na presente dissertação vai partir de sua crítica ao primado da imanência na filosofia ocidental, pensamento da “totalidade”, que ele designa como ontologia. Levinas inicia sua fundamentação com uma crítica à filosofia como o império da ontologia, que submete todo objeto ao domínio do cogito. Ele contrapõe esse *modus* do pensamento à “metafísica” (em *Totalidade e Infinito*), ou Ética, que aborda o outro sem tematizá-lo. Será analisada a genética metodológica de sua filosofia, que parte da filiação à fenomenologia husserliana, para demarcar seu afastamento tanto de Husserl como de Heidegger. O primeiro capítulo vai abordar em sua primeira parte a rejeição do filósofo ao veio hegemônico da filosofia ocidental que reduz o “Outro” à esfera do “Mesmo”, filosofia não como conhecimento da imanência, mas como a própria imanência. Levinas resignifica o termo “metafísica” e o contrapõe à ontologia, que sufoca a exterioridade e a transcendência. Como forma de esclarecer o ponto de partida teórico do filósofo na formulação de sua idéia do Infinito, a primeira parte vai discorrer ainda de forma breve sobre os fundamentos principais da fenomenologia husserliana, bem como situar o posicionamento crítico de Levinas frente a Heidegger. A segunda parte do primeiro capítulo irá tratar da fundamentação de Levinas da relação com o Infinito, partindo do conceito de

²² LEVINAS. *Humanismo do Outro Homem*. Petrópolis, Vozes. p. 41

“interioridade do eu”, que supõe a separação. Uma interioridade que está não aquém, no sentido de anterioridade, mas ao lado da subjetividade da apercepção transcendental - que se relaciona, na sua visão, ao plano ontológico. O caminho metafísico se inicia na relação com o Rosto de outrem. O texto vai descrever como, na acepção de Levinas, o Rosto é o modo como o Outro se apresenta ao Mesmo ultrapassando a sua idéia, fugindo à objetivação. A seção vai analisar ainda conceitos basilares no pensamento da alteridade levinasiano como a “linguagem” e o “dizer”.

O segundo capítulo vai tratar das fontes filosóficas e judaicas que inspiraram a formulação da idéia de Infinito pelo filósofo. Levinas nunca deixou de creditar a fundamentação de sua idéia de Infinito (de Deus) à herança platônica e plotiniana do Deus “para além do ser” e ao modelo cartesiano esboçado na *Terceira Meditação*. O filósofo remete-se diversas vezes a Platão em obras como *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser*, reconhecendo sua dívida para com o *épekeina tes ousias*, a idéia de transcendência platônica, e o conceito de “Bem”. A dívida para com Descartes é ainda mais demarcada. Para Levinas, o Infinito inspirado pela *Terceira Meditação* rompe o padrão ontológico, é não-tematizável. É partindo deste platô que ele fundamenta as bases da relação ética com a alteridade como um correlato da relação cartesiana entre *res cogitans* e o infinito de Deus, uma idéia que contém mais do que se pode pensar e que é definida pela assimetria. Em Franz Rosenzweig, Levinas fecha a terceira ponta do triângulo das fontes teóricas que embasaram sua idéia do Infinito. Na obra maior do filósofo judeu-alemão, *Der Stern der Erlösung* (*A Estrela da Redenção*), Levinas encontrou uma consistente e surpreendente abordagem da totalidade – que se lastreia em uma revisão crítica de Hegel. A seção vai discutir como Levinas utilizou o modelo formal e a inspiração dos três pensadores para articular seu pensamento de Deus sem ultrapassar os limites do irracionalismo e do misticismo, permanecendo na filosofia. Partindo da análise dos chamados escritos talmúdicos de Levinas, o segundo tópico vai analisar a relação entre seus textos ditos religiosos e sua escrita filosófica buscando articular a influência desse discurso na formulação de sua idéia da “Ética” como caminho para seu conceito de “Deus”, bem como a idéia de transcendência absoluta como *kenosis* divina. Na responsabilidade por outrem, o Mesmo afirma uma herança não compreendida pela ontologia, pelo desenvolvimento da razão ocidental como filha da Grécia. Segundo Levinas, a Ética é ação no imediato que reúne passado, presente e futuro; expressão de uma divindade que, assim como na Bíblia, assume sua genealogia na relação social. A tensão entre imanência e transcendência com respeito à idéia de Deus que, em seus textos filosóficos, é suplantada pela transcendência radical que só

permite ser arranhada no vestígio do Rosto do Outro, é abordada por ele em seus textos judaicos de uma forma que ilumina seus escritos “profissionais”.

O último terço da dissertação vai discorrer sobre a forma como filósofo pensa uma relação com uma transcendência absoluta que abdica da imanência perseguida pelo êxtase místico e da imanência como tematização e englobamento - que mutuamente se excluem como possibilidades no lastro da filosofia entendida como ontologia - e que se efetua no seio do humano. Em *Totalidade e Infinito* Levinas distingue a imanência extática da imanência teórica da filosofia ocidental. No escopo da ontologia, a distância entre o Mesmo e Deus “produz-se no próprio ser”, modo de relação que se opõe à transcendência das religiões, que supõe seu movimento como um preâmbulo da assimilação na imanência divina. Ambas as modalidades sonegam o diálogo com o Outro. O texto vai se deter na proposta de Levinas de uma nova forma de relação com o Infinito que ele nomeia de “ateísmo”, forma do Absoluto “depurada da violência do Sagrado”, em que a santidade se relaciona a seu caráter radicalmente transcendente. A transcendência conceituada por Levinas difere de uma união com o transcendente “por participação”. O ateísmo é, por definição, a “ruptura da participação”, anterior à negação e à afirmação do divino. Só o apelo de um Rosto em sua carência pode abrir a dimensão do divino para Levinas. O ateísmo do metafísico se distingue da teologia, pois é um comportamento ético. O texto vai também aprofundar a exposição de um dos conceitos mais intrigantes do filósofo, o “profetismo”, ao qual Levinas chama também de “inspiração”. Ao conceituar o profetismo como linguagem “anunciada” pelo Rosto de outrem, Levinas sustenta que sua estruturação se dá fora das “areias movediças” da experiência religiosa.

A dissertação circunscreve suas fronteiras aos conceitos relacionados a seu objeto e não tem como meta o cotejamento do pensamento de Levinas à discussão na filosofia de temas ligados à religião ou à discussão do caráter da transcendência absoluta. Alguns artigos do filósofo editados em coletâneas serão citados em especial devido a sua importância, tais como *Deus e a filosofia (De Deus que Vem à Idéia)* e *A ontologia é fundamental?* (publicado em *Entre Nós*). Uma última observação acerca da gramática levinasiana: as palavras “Deus” e “Infinito” são sinônimas para o autor; a partir da década de 70, ele utiliza cada vez mais a segunda. Permanece uma questão a escolha de Levinas do nome “Deus” e não de outro epíteto afim ou mesmo de matiz talmúdico. O problema do vocabulário levinasiano e de seus registros semânticos deriva em boa parte da natureza evanescente de seus temas, que se revela nas já

citadas características de um pensamento que rejeita os modelos estabelecidos de argumentação e tem resistência a formular conceitos fechados. Não apenas a conceituação da palavra “Deus”, mas de termos basilares em seu pensamento como “linguagem”, “desejo”, “profecia”, e mesmo a re-significação de “metafísica”, necessitam em suas obras de uma ratificação constante de significado. O problema extrapola a mera discussão sobre a impropriedade do esquema referencialista de objeto-designação no trato de questões metafísicas e se complica devido à constante re-significação que o autor exercita em seu vocabulário teórico. No presente trabalho, o modo de aclarar a questão semântica está relacionado ao método empregado, o hermenêutico-fenomenológico, que prescreve uma remissão constante à articulação do pensamento do autor estudado e à busca de chaves de revelação de sentido. Tal método cumpre o objetivo de amenizar o esforço de elucidação dos conceitos e da linguagem particulares de Levinas.

Aprender o pensamento de Levinas é um exercício exaustivo, no qual o seguimos lenta e inexoravelmente rumo ao abismo da decomposição de seus conceitos, que surgem sempre novos em sua reedição, como se a iluminação do sentido se tornasse escuridão à medida que avançamos. O pensamento de Levinas mostra que a filosofia e o cogito humanos são bons tetrágonos - mas que, por uma *maladie génétique*, por vezes, não conseguem romper os limites de seus lados. A beleza de seu pensamento sobre o Infinito está, justamente, na tentativa de buscar em um vestígio a pista de algo que escapa e sempre escapará à imanência. Mas o fato de seus conceitos serem em grande parte refratários aos modelos estabelecidos de intersubjetividade não significa que o autor e seus intérpretes possam prescindir do logos e de sua estruturação em um discurso filosófico. Por fim, acrescentamos que, além de seu hermetismo, existem dois desafios reconhecidos pelos que se debruçam sobre Levinas: a armadilha da hipérbole (tão cara à sua escritura) e o risco de deixarmos o ceticismo e o espírito crítico de lado e avalizarmos seu pensamento - como já se registrou, é difícil refutar Levinas sem se sentir culpado. Esperamos que o presente texto consiga, dentro dos limites do que se propõe, manter o rigor filosófico e o esforço de clareza necessários.

1. A Fundação: da crítica ao primado da imanência à Ética

1.1 A fenomenologia como esteio teórico e a recusa da ontologia

A filosofia de Emmanuel Levinas é tributária da matriz fenomenológica. A fundamentação de seu pensamento teórico, desde seus primeiros escritos até as obras da maturidade, tem como esteio a “análise intencional”, que ele utiliza na formulação de sua idéia do Infinito, para buscar o sentido do que não tem “sentido” e nem pode ser determinado, posto que está “para além” da experiência. Seu pensamento do Absoluto se constrói permanecendo na filosofia, sem fazer concessões ao discurso da religião institucionalizada e recusando a síntese da teologia racional de genética tomista. A despeito de sua originalidade, da inspiração na hermenêutica²³ judaica e da dívida com o platonismo e para com filósofos como Descartes, Bergson e Franz Rosenzweig, é a herança de Edmund Husserl que fornece o método e orienta suas formulações. Em sua entrevista a Philippe Nemo²⁴, ele afirma que, ao se deparar com o pensamento de Husserl, se sentiu atraído pela fórmula “filosofia como ciência rigorosa” e diz que teve uma “impressão simultânea de abertura e de método”²⁵.

Na filosofia de Levinas, a fenomenologia é o cinzel com o qual ele aborda o Infinito a partir da Ética. Esse desbastamento não consiste em trabalhar um material dócil aos golpes da análise - seja ela lógica, transcendental, dialética ou mesmo husserliana. É mármore desconhecido que se produz a partir de sua expressão, algo que escapa e resiste não apenas à assimilação e ao desvelamento fenomenológico, mas também aos critérios de revelação tão caros à retórica religiosa. Levinas, no entanto, reitera que a “análise intencional”, o método da redução transcendental - que busca o concreto - é seu guia para desbravar a relação com o Infinito. É através dela, que remonta a uma origem anterior a toda origem e ao “fundamento mais radical da teoria e da prática”, que ele persegue o sentido do que não é experiência e nem presença, que não se mostra como fenômeno posto ao desvelamento, à tematização pela razão.

É Husserl, sem dúvida, que está na origem de meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a idéia dos horizontes de sentido que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensado,

²³O substantivo é entendido aqui não como referência à corrente filosófica que tem entre seus expoentes Hans –Georg Gadamer e Paul Ricoeur, mas em seu sentido primitivo de método de interpretação(tradução) de textos religiosos.

²⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa, Edições 70

²⁵ Idem, p. 17

o qual sempre tem a significação do ser... Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. É aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia, à qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos²⁶.

A construção da fenomenologia como método epistemológico por Edmund Husserl deve ser abordada, do ponto de vista da história da filosofia, como produto do mal-estar que tomou conta dos domínios do pensamento e da ciência entre o final do século XIX e o início do século XX. Os sintomas da crise se tornaram mais agudos à medida que o olhar positivista - que encontrava então seu correlato na euforia dogmática do cientificismo -, embora ainda hegemônico, se descobriu com “pés de barro” diante de sua pretensão à objetividade e infalibilidade e de sua insuficiência em abordar os dados das ciências do espírito. Neste ambiente cultural, que padecia de uma espécie de “orfandade de ocasião” no campo filosófico, com o vácuo de influência deixado pelo sistema hegeliano, o sentimento de urgência na busca de um novo paradigma era parte do espírito do tempo. As tentativas de superação da crise no campo filosófico variavam do subjetivismo extremado de correntes como o idealismo lógico dos neokantianos às linhas de pensamento que pregavam uma saída por via da distinção entre a abordagem das ciências naturais e humanas.

Matemático de formação, Husserl estava familiarizado com as implicações do naturalismo em relação às abstrações formais, mas suas preocupações iam além: sabia que sua aplicação era ainda mais problemática no campo das humanidades. Ele intuiu a necessidade da filosofia encontrar um método que superasse em uma síntese os dois problemas de fundo da crise, a saber, a insuficiência da abordagem positiva das ciências naturais para dar conta de boa parte dos domínios da filosofia, e sua conseqüente impossibilidade de pretender a objetividade no âmbito das ciências humanas, e a inexistência de um método que aliasse a abertura para a subjetividade e para a vida que a filosofia implica ao rigor científico reclamado. O cerne do conflito com relação à adoção da visão naturalista no campo da filosofia estava no fato dela abordar o objeto sob o prisma puramente formal e/ou empírico, sem levar em conta a especificidade dos dados apresentados à reflexão nas humanidades. Husserl tinha uma consciência aguda de que os dados do sujeito e os imperativos de sua relação com o mundo

²⁶ LEVINAS, Emmanuel. *A consciência não-intencional*. In: Entre Nós. Petrópolis, Vozes. 1983, p. 165

não podiam ser observados e quantificados nos “tubos de ensaio” do método positivo e naturalista, que submetia até as chamadas ciências do espírito, como a psicologia.

Husserl iniciou seu trabalho partindo do ponto de vista de Franz Brentano, que distinguia fenômenos psíquicos, que pressupõem uma intencionalidade do sujeito, dos fenômenos físicos²⁷. Ele viu na abordagem crítica dessa perspectiva o caminho para iniciar a construção de um método que tomasse o fenômeno em sua estrita objetividade, satisfazendo o rigor científico sem deixar de lado a análise dos modos subjetivos de apreensão e reflexão, e sem negligenciar as características contingenciais, relativas e intencionais da relação transcendental que remetem à vida do sujeito. Outra perspectiva complementar veio se somar a esse escopo, a de que, ao contrário da vida psíquica que se apresenta ao sujeito como um dado imediato, os dados que são objeto das ciências da natureza precisam ser re-construídos em sua coerência, que permanece sempre hipotética, à revelia do rigor metódico empregado. Husserl credencia sua tese demonstrando a inadequação da abordagem naturalista, que ignora a especificidade do dado humano e confunde a descoberta das causas exteriores com a natureza e a “racionalidade” imanente dos fenômenos, e começa a construir seu método tentando superar a dicotomia realismo e idealismo.

Um postulado da fenomenologia nos diz que o fenômeno está penetrado no logos (pensamento) e que o logos se expõe no fenômeno. Sendo o objeto ao mesmo tempo pensamento (logos) e fenômeno, sua natureza ou sentido (essência) não pode ser algo misterioso. Para Husserl, o “sentido de um fenômeno lhe é imanente e pode ser percebido, de alguma maneira, por transparência²⁸“. É a essência que permite a identificação do fenômeno porque ela “é sempre idêntica a si própria, não importando as circunstâncias contingentes de sua realização²⁹“. As essências são “a racionalidade imanente do ser³⁰” que abarca todos os domínios do logos. Partindo do conceito de essência – que se relaciona ao de Idéia platônica - ele nos diz que a morada da essência não é o mundo ideal e supra-sensível de Platão, mas a nossa consciência. Sendo a consciência a matriz das essências, surge então o inevitável obstáculo lógico de sua confusão com as formas psíquicas (objeto da psicologia). Esse obstáculo é removido por ele por via do conceito de intencionalidade, que nos diz que a

²⁷HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: Sexta investigação*. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1988, pp. 167 -181

²⁸DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia?* São Paulo, Centauro Editora, p.15

²⁹Idem, *ibidem*

³⁰Idem, p. 16

consciência é sempre “consciência de alguma coisa”, consciência de um dado objeto, tema, pensamento ou sentido. Este objeto, por sua vez, é um objeto para um sujeito, um dado visado por uma consciência. Esse recorte epistemológico só pode ser efetivado ao se colocar a suposta existência do dado “fora” da consciência “entre parênteses”, pela suspensão do juízo, a *epokhé* - formulação que deve sua genética ao ceticismo grego. Essa suspensão abre caminho na fenomenologia para a busca da essência do fenômeno através de uma série de reduções que ocorrem na consciência: as reduções eidética e transcendental. Desta forma, o mundo ideal platônico do qual a realidade era simulacro e *doxa* é transferido para a consciência onde o objeto passa a ter uma “existência transcendental”.

O método husserliano, que unifica a especulação racional e a matriz empírica, propõe uma recorrência ao fenômeno que só pode ser abordado pela intuição original desse fenômeno, ou seja, a partir dele próprio. A idéia é resumida na fórmula fenomenológica “volta às coisas mesmas”, que traduz a sugestão de abordar os objetos sem se deter no plano dos conceitos, buscando encontrar e esclarecer o sentido de sua exterioridade, do “ser” das coisas -para Levinas, esta nova maneira de “desenvolver os conceitos e de passar de um conceito ao outro não se reduz a um processo empírico nem à dedução analítica sintética ou dialética”³¹. A consciência para Husserl é transcendente na medida em que se dirige sempre a algo, é consciência em direção “de” e “para” algo, (intencionalidade). Da mesma forma, o objeto na fenomenologia será sempre um objeto percebido e/ou pensado e nunca um objeto ideal não relacionado ao sujeito. O campo da fenomenologia é justamente descrever a essência dessa correlação. Ao circunscrever o dado à sua relação com a consciência, a fenomenologia propõe uma outra via para o conhecimento: o objeto não é fruto unicamente da reflexão, algo construído pelas categorias do cogito (viés idealista) e nem algo que existe por si só, um puro dado apreendido pelos sentidos em sua essência ‘realista’; o fenômeno é o cruzamento da racionalidade imanente da coisa com seu correlato na consciência e deve ser descrito tal como se apresenta em sua totalidade. É por via dessa remissão contínua ao dado que Husserl enceta sua aspiração ao método, fazendo da fenomenologia uma “ciência positiva”.

Nesta fase do pensamento husserliano, onde ecoam o cartesianismo e o kantismo - chamada de idealista transcendental -, a consciência é a matriz de sentido do mundo. Esse sujeito cartesiano que enxerga o conhecimento e tem simpatia por Kant não resolve, no entanto, o problema de sua solidão e do pacto de significado que pressupõe a vivência também como

³¹A *consciência não-intencional*, op. cit., p.166

compartilhamento de sentido. No desenvolvimento de seu pensamento, Husserl sustenta que o sentido desses objetos/fenômenos tem que ser buscado no mundo no qual eles estão como coisas dadas, no “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Esse mundo, por sua vez, é um espaço de sujeitos, uma dinâmica de alteridades na qual a consciência transcendental se debruça. A intencionalidade é vista dessa perspectiva na relação sujeito/sujeito que, no fluxo dialético da vivência, também constitui os fenômenos que se apresentam à consciência.

A solidão do sujeito/consciência, doador de sentido do mundo, traz um paradoxo embutido que é a própria chave do conhecimento: a superação do dualismo, a busca da unidade, nunca completamente alcançada, através da tensão da transcendência. O avançar intencional em direção a outras consciências - o reconhecimento da alteridade - é condição de estar no mundo - é lastro, “socialidade originária” sobre a qual repousam os vários cogitos. E é esse mundo criado a partir do exercício da existência relacional do sujeito, que o filósofo reconhece como a pátria dos fenômenos. Para Husserl, então, não é mais apenas o sujeito cartesiano que detém a chave do conhecimento e nem tampouco a remissão única a um objeto descarnado, ao dado empírico, garante sua segurança e validade. Empirismo e especulação racionalista, idealismo e realismo são deste modo re-colocados como faces de um “Aleph” onde se descortina a riqueza das essências que concernem ao homem encarnado, transportando a visão kantiana para a dinâmica do mundo. Com a análise intencional, Husserl intentou descrever a profunda estrutura da vida intencional que é o que os fenomenólogos chamam de “concreto”: não a doação empírica dos *sense datas* (dados dos sentidos), mas as estruturas a priori que dão sentido a tudo que se “dá” ao sujeito.

O que Levinas deseja reter é o conceito de intencionalidade. “De uma intencionalidade ampliada para mais além de sua dimensão representativa e teórica, mais além da estrutura noético-noemática que Husserl havia reconhecido, equivocadamente, como estrutura primordial”³². Mas não tarda para que ele descubra um traço no pensamento de Husserl que vai marcar tanto seu afastamento dele como de Martin Heidegger. Mesmo destacando “as sugestões opostas que se pode igualmente tirar de sua obra: intencionalidade não teórica, teoria do *Lebenswelt* (do mundo da vida), o papel do corpo próprio, que Merleau-Ponty soube explorar”³³, Levinas rejeita o privilégio do teórico, da representação, do que ele chamou de “sentido ontológico do ser”. Rejeita a repressão do infinito que impediu Husserl de aceder “à

³²DERRIDA, Jacques. *Violência y Metafísica*. In: DERRIDA, J. *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, p.159. Tradução nossa

³³A *consciência não-intencional*, op. cit., p.166

verdadeira profundidade da intencionalidade como desejo e transcendência metafísica até o outro mais além do fenômeno do ser”³⁴. A tese da intencionalidade implica em uma correlação entre o ato intencional e o objeto dessa intenção, ou noema e noesis. Levinas conceitua ontologia como qualquer relação em que o outro pode ser reduzido ao entendimento, portanto, para ele, a fenomenologia de Husserl é também ontológica³⁵, pois, como visão e intuição teórica, a intencionalidade seria adequação da exterioridade à interioridade que absorve e anula a alteridade.

O filósofo nos diz que sua percepção desse privilégio do ontológico no pensamento husserliano foi reforçada pelos acontecimentos que tiveram lugar a partir de 1933 até o final da Segunda Grande Guerra “que o saber não soube nem evitar nem compreender”, o que fez com que ele se desviasse dos “últimos posicionamentos da filosofia transcendental de Husserl ou, pelo menos, de suas formulações”³⁶. Jacques Derrida - talvez o crítico-discípulo mais avaliado do filósofo franco-lituano - destaca que “sem dúvida, Levinas está muito atento a tudo o que nas análises de Husserl moderam ou complicam a primordialidade da consciência teórica” e que, com o passar do tempo, ele insistiria cada vez mais naquilo que nos leva mais além ou mais próximo da “correlação sujeito-objeto” na filosofia do fundador da fenomenologia como, por exemplo, “a intencionalidade enquanto relação com a alteridade”, como “exterioridade que não é objetiva”³⁷.

Uma das faces mais intrigantes da leitura de Levinas consiste em acompanhar no desenvolvimento de suas formulações - em particular na elipse que se inicia com a crítica à ontologia e deságua na radicalização de seu pensamento da alteridade com a formulação da idéia de Infinito (em obras posteriores, Deus) - como ele se mantém leal à matriz do método fenomenológico mesmo renegando um de seus traços fundadores - o viés ontológico da imanência. A crítica de Levinas ao desenvolvimento da teoria do conhecimento e da ontologia é extremamente densa e culmina nos sistemas contemporâneos de raiz fenomenológica, que, com o alibi de se contraporem à virada pragmática, acabaram por reforçar o primado do Mesmo, como o Existencialismo e a ontologia heideggeriana.

³⁴ *Violência y Metafísica*, op. cit., p.159. Tradução nossa

³⁵ CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). *The Cambridge Companion to Levinas*. op. cit., pp. 7-11. Tradução nossa

³⁶ *A consciência não-intencional*, op. cit., p.166

³⁷ *Violência y Metafísica*, op. cit., pp. 116-117. Tradução nossa

Em seu artigo *A consciência não intencional*³⁸, o filósofo sustenta a existência de um forte caráter imanentista na intencionalidade. E é a partir dessa crítica que ele constrói o suporte para sua fundamentação do caminho em direção à alteridade, partindo da “economia do eu”. O texto é um artigo seminal no qual ele explicita de forma clara uma das bases de sua filosofia. Levinas afirma que o pensamento que versa sobre o “pensável denominado ser” está fora de si próprio, mas volta a si mesmo. Deste modo, a alteridade, ou a exterioridade do si (*soi*), é “retomada na imanência”; “o que o pensamento conhece ou o que em sua ‘experiência’ ele aprende é, ao mesmo tempo, o ‘outro’ e o ‘próprio’ do pensamento”.³⁹ É através da doação de sentido (*Sinngebung*) aos objetos e de sua transcendência em relação a eles que a intencionalidade se dá. O que define o cogito é esta relação de dupla dependência entre os objetos e sua representação. A transcendência do que é dado à fruição e à satisfação do cogito determina para o filósofo o “psiquismo da imanência, da suficiência em relação a si mesmo (*à soi*)”. “É isto precisamente o fenômeno do mundo: o fato de que um acordo é assegurado no captar entre o pensável e o pensante, o fato de que seu aparecer é também um dar-se, de que seu conhecimento é uma satisfação, como se ele viesse satisfazer uma necessidade”⁴⁰.

Para Levinas, Husserl descreve o saber teórico em suas formas mais acabadas - o saber objetivante e tematizante - como algo que “preenche a medida da visada, a intencionalidade vazia se preenchendo”. Ao pensar à sua medida e em sua adequação ao pensável, o psiquismo do saber teórico “se iguala a si mesmo, será consciência de si. É o mesmo que se reencontra no Outro (*Autrui*)”⁴¹ O pensamento hegeliano é para ele a cristalização dessa satisfação do preenchimento do cogito. Uma condensação do pensamento absoluto para onde “confluem todas as correntes do espírito ocidental e em que se manifestam todos os seus níveis”.⁴² É nessa assimilação da alteridade que descansa a própria racionalidade, pois “a síntese e a ação sinóptica conceituais são mais fortes que a dispersão e a incompatibilidade daquilo que se dá como outro, como antes e como depois”, posto que “remetem à unidade do sujeito e da apercepção transcendental do eu penso”⁴³. Levinas lembra a fórmula de Hegel que diz que “a

³⁸ LEVINAS. *A consciência não intencional*, op. cit. O texto possui duas traduções em português: Entre Nós, op. cit. pp. 165-177 e POIRIÉ, François. Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas. São Paulo, Perspectiva, 2007, pp. 135-147. Por questão de método, a presente dissertação utiliza a edição que remete à publicação original.

³⁹ *A consciência não intencional*, op. cit., p. 167

⁴⁰ Idem, p. 168

⁴¹ Idem, p. 169

⁴² Idem, ibidem

⁴³ Idem, ibidem

unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber, ainda que deva confundir-se com o ser que ele conhece e identificar-se ao sistema do conhecimento”⁴⁴.

Na análise de Levinas a filosofia tende a considerar o vivido como saber ainda não explícito ou como representação ainda confusa que a reflexão irá iluminar; algo misterioso e polimorfo que a consciência intencional, a reflexão, vai transformar em dados claros e distintos. A intencionalidade supera a oposição entre sujeito e objeto ao se projetar em direção ao dado, que é exterior ao sujeito, está no mundo. Deste modo, dá-se um duplo movimento de transcendência e imanência. Mas, para o filósofo, “é necessário sempre - desde a objetividade - ascender a todo o horizonte dos pensamentos e das intenções que a visam, que ela (a reflexão radical ensimesmada em um cogito cuja objetividade estorva o olhar que a fixa) ofusca e faz esquecer”⁴⁵. Levinas intenta levar a análise intencional mais longe, descobrindo horizontes que condicionam ou possibilitam o sentido da relação cognitiva com o mundo. O sentido, assim, transborda a estrutura formal do pensamento. O método fenomenológico, a análise intencional, permite pensar a vida espiritual sem reduzi-la ao saber teórico. (Heidegger a pensará como atitude do homem em relação à sua existência e Levinas como a relação da subjetividade com outrem ou com o Infinito-Deus).

A segurança do olhar positivo com o qual a fenomenologia de Husserl abordava o fenômeno, certo de que seu método continha as ferramentas necessárias à extração e descrição objetivas de sua essência, é desmontada por seu discípulo Martin Heidegger. Embora mantendo a definição de fenomenologia como o método de “fazer ver de si mesmo o que se manifesta, tal como de si mesmo ele se manifesta”, para ele o fenômeno não é transparente; a essência não salta à compreensão tão logo as ferramentas das reduções eidética e transcendental cumprem seu papel analítico e se expõe ao cogito para ser “cientificamente” descrita. Heidegger defende a premissa de que a opacidade faz parte da natureza do fenômeno, sustentando que, mesmo profundamente enraizado em nossa vivência mundana, ele é antes de tudo um mistério que precisa ser decifrado. O filósofo alemão reforça essa premissa ao enxergar na forma como Husserl fundamentou a fenomenologia uma espécie de falha primária: se o que o método quer fazer ver se autodesvela, se manifesta por si mesmo, então qual o sentido de um método para revelá-lo? A partir dessa contradição, ele amplia a conceituação de fenômeno e altera o caráter instrumental do método fenomenológico, argumentando que ele é necessário porque a rigor o fenômeno não se mostra de imediato, mas se camufla e dissimula no que se

⁴⁴A *consciência não intencional*, op. cit. p. 169

⁴⁵*Ética e Infinito*, op. cit. p. 18

manifesta. Heidegger nos diz que “o que de si mesmo se manifesta” o faz de modo que, paradoxalmente, promove o seu encobrimento. Sendo parte da natureza do fenômeno sua dissimulação, o discípulo empreende, a partir da gênese rigorosa da fenomenologia husserliana, a busca da essência última dos fenômenos, o Ser, e, a partir daí, inicia sua tarefa de re-fundar a ontologia.

O fato do sentido não estar mais dado à descrição na decomposição da redução fenomenológica não significa, no entanto, que ele esteja “para além” do fenômeno. Como em Husserl, para Heidegger ele é parte fundadora deste. O que cabe re-alinhar, então, não é o lugar do sentido, mas o caminho e o olhar para buscá-lo. Não há dúvida que Husserl ensaia uma abertura para a questão do Ser quando tematiza a busca da essência como resíduo fenomenológico, mas, para ele, a relação será sempre demarcada pela separação entre o sujeito transcendental e o objeto de sua intuição, como um eco da dualidade cartesiana *cogito/res extensa*. Permanecendo para Husserl o sujeito do conhecimento não implicado na relação transcendental como objeto, Heidegger sustenta a impossibilidade ontológica do método fenomenológico tal como foi estruturado por seu mestre, pois segundo ele um dos fundamentos da reflexão e da inquirição ontológica é justamente a participação do sujeito na questão.

É na busca por superar o essencialismo idealista husserliano que Heidegger muda então a chave de abordagem da fenomenologia: além de incluir o sujeito no problema, estruturando o conceito de *Dasein* (Ser-aí, ser implicado no fenômeno/fato), ele propõe não mais um método descritivo, mas uma epistemologia interpretativa do Ser. O sujeito transcendental perde desse modo a segurança de observador e ordenador dos fenômenos que possuía em Husserl e se vê na berlinda, pois é como ser em questão, implicado, que o *Dasein* pergunta e tenta elucidar o sentido do Ser. A fenomenologia não deve mais se contentar em ser apenas uma ciência positiva da descrição das essências dos fenômenos, mas ir além, interrogando e buscando compreender. A atitude epistemológica assume uma atividade inquiridora e interpretativa que o caráter passivo da descrição das essências de Husserl não tinha. Heidegger constrói esse conceito a partir da definição de hermenêutica como método de interpretação fixado por Wilhelm Dilthey, e propõe uma “fenomenologia hermenêutica”. Como hermenêutica, a fenomenologia deve rasgar o véu que encobre o Ser no *Dasein* “lendo”, mesmo que nas entrelinhas, o sentido primordial (Ser) que se dissimula nos fenômenos. O encobrimento do Ser se dá justamente pela condição do homem como ser embebido de mundo, absorvido pela

vivência e pela relação com outros sujeitos/entes. Para Heidegger, a fenomenologia hermenêutica é a ferramenta por excelência de desvelamento do Ser e se configuraria como uma “nova” ontologia (ou uma ontologia original). Gianni Vattimo sustenta que o que motiva Heidegger é a colocação do problema husserliano da constituição num âmbito que supere definitivamente o transcendentalismo; o que se dá na presença de um sujeito cognoscente lhe é ofertado num horizonte que não é o do eu transcendental, mas historicamente constituído, atirado e finito⁴⁶.

A crítica de Levinas à ontologia é um dos traços fundadores de seu pensamento. É partindo da rejeição ao que ele chama de “filosofia do poder” que ele institui os pilares de sua proposta teórica de re-significação do sentido da filosofia que tem a Ética como modalidade de relação com a alteridade e que vai culminar em sua articulação da idéia do Infinito ou de Deus. A revisão que Levinas empreende, na verdade, vai muito além de uma mera refutação da ontologia - no sentido que Heidegger instituiu. O que ele enceta é a proposta de uma torção epistemológica fundeada em um questionamento profundo do veio principal da racionalidade ocidental - que Heidegger, a sua maneira e com outro alvo, já havia empreendido ao creditar à “onto-teologia” (que, em sua formulação, significa o mesmo que metafísica) a responsabilidade pela entrada de Deus no pensamento como *Causa sui*.

Totalidade e Infinito é um dos textos em que a análise levinasiana da filosofia como o império da ontologia que submete todo objeto ao domínio do cogito é exposta de forma mais sistemática. Ele contrapõe esse *modus* do pensamento que a tudo assimila à “Metafísica”, ou “Ética”, que aborda o outro sem tematizá-lo. Para Levinas, a estrada que conduz à idéia do Infinito foi soterrada pela tradição filosófica do Ocidente, que sintetiza o primado da imanência e da ontologia que reduz o Outro à esfera do Mesmo, do Eu conformado como ipseidade suficiente - o conceito de “Mesmo” em Levinas abrange tanto os pensamentos subjetivos (atos intencionais, ou noeses) como os objetos desses pensamentos (noemas). A metafísica ocidental, desde Aristóteles até sua “confirmação” em Heidegger, significa para o autor a história da destruição da transcendência que não pode ser reduzida à esfera de sentido dos entes. Ao re-significar o termo “Metafísica”, ele o contrapõe às filosofias da ipseidade e da imanência, onde o logos é ênfase da presença e afirmação da liberdade e da suficiência do Mesmo (da subjetividade encarnada) e não plataforma para a exterioridade e a transcendência, ou alteridade, que ele designa como Outro ou outrem. Filosofia entendida como a “própria

⁴⁶ VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa, Edições 70, 1980, p. 154

imanência” e não apenas como conhecimento da imanência; domínio sobre o ente, assimilação e redução do Outro ao Mesmo, afirmação da liberdade e auto-satisfação do Mesmo à custa da submissão e “esvaziamento” do Outro: Filosofia do poder.

A crítica à teologia racional em sua obra, por sua vez, é uma duplicação de sua visão da filosofia como império do Ser, espaço do exercício da violência assimiladora - ele acusa a teologia, justamente, de ser “radicalmente ontológica”. Filosofia e teologia estão fundadas na mesma lógica da presença e da imanência, pois, ao se ancorarem na experiência, já são referidas ao “eu penso”. “O relato da experiência religiosa não abala a filosofia [...] a ‘revelação’ religiosa é de antemão assimilada ao desvelamento filosófico”⁴⁷. Adiante, ratifica: “[...] o ser religioso interpreta sua vivência como experiência. Contra sua vontade já interpreta Deus, cuja experiência pretende fazer, em termos de ser, de presença e de imanência”⁴⁸.

Na rejeição de Levinas à idéia de totalidade está embutido um questionamento mais profundo que envolve a história da filosofia, que pode ser lido como uma crítica à racionalidade – entendida aqui como aspiração instrumental de domínio que vai do aristotelismo a Hegel, passando pelo Iluminismo⁴⁹. Para ele, essa história pode ser interpretada como “uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência, de tudo aquilo que é significativo, a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si ao mesmo tempo que consciência do todo.”⁵⁰ Esta consciência assimila toda a exterioridade ao longo da história. E, nessa história, para Levinas, houve poucos protestos contra este estado de coisas. Ele credita à filosofia de Franz Rosenzweig, na qual vê “essencialmente uma discussão com Hegel”, a primeira vez que se deparou com uma crítica radical da totalidade. Em Rosenzweig o indivíduo englobado não venceu a angústia da finitude e, estando impossibilitado de renunciar a seu destino, não se encontra à vontade na totalidade. Nos escritos do filósofo judeu alemão, Levinas se deparou

⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Deus e a filosofia*. In: De Deus que vem à Idéia. Petrópolis, Vozes, 2002, p. 93

⁴⁸ O tema será desenvolvido no item 3.1

⁴⁹ Uma das incongruências das quais o filósofo foi acusado é a de incorrer em uma contradição irracionalista ao prescrever a incapacidade da razão em tematizar a alteridade, utilizando, de forma rigorosa, as ferramentas da própria razão. A despeito de seu vocabulário hiperbólico e pouco ortodoxo (repleto de interpolações e de expressões que não primam pela objetividade, tais como “talvez” e “como se”...), e da fina camada que separa suas conceituações da teologia, no entanto, o pensamento filosófico de Levinas não pode ser acusado de falta de rigor a coerência e seu domínio teórico nunca foi questionado.

⁵⁰ *Ética e infinito*, op. cit. p 61

com a abertura de um caminho completamente diferente na pesquisa do significativo, que a filosofia ocidental não explorou.⁵¹

Com efeito, a evolução da filosofia ocidental, que desemboca na filosofia de Hegel, é que pode, com razão, aparecer como conclusão da própria filosofia. Por toda a parte na filosofia ocidental, em que o espiritual e o significativo residem sempre no saber, se pode ver esta nostalgia da totalidade. Como se a totalidade se tivesse perdido e tal perda fosse um pecado do espírito. Então, é a visão panorâmica do real que é a verdade e dá toda a satisfação ao espírito.⁵²

É à Rosenzweig – e também ao platonismo e às fontes de sabedoria rabínica⁵³ - que Levinas remete para formular uma das marcas de seu pensamento, em contraponto à síntese totalizante de matiz hegeliana e à violência englobante do Ser heideggeriano: não é a história, e nem o Ser que importam, mas o “frente a frente dos humanos, na sociedade, em sua significação moral”. Esta moral não ocupa um *locus* secundário e acessório no pensamento absoluto; para Levinas ela tem um sentido “independente e preliminar”: “A filosofia primeira é uma Ética”⁵⁴.

O filósofo elege como degrau para chegar a uma nova base a “reabilitação” e re-fundação teórica da ontologia feita por Heidegger, afirmando que a relação com o outro não se limita à tentativa de tematizá-lo, absorvê-lo, mas deve ir além, ou melhor, “aquém”, desta modalidade que se tornou, mais que um paradigma, um reflexo involuntário da razão. Diferentemente de Kant, Heidegger chama de onto-teologia a corrente hegemônica da metafísica ocidental que se duplica em teoria do ser enquanto ser, de suas categorias (substância, quantidade, relação...), e a teoria do ente supremo, de que dependem todos os outros entes, o Motor Imóvel. Segundo o pensador alemão, este pensamento esqueceu o ser em favor dos entes, pois esta dupla configuração que a metafísica assume na sua história, ontologia e teologia, fez com que a interrogação sobre o ser se tornasse desde o início uma interrogação sobre o ente do qual todos os outros dependem⁵⁵ - ou uma sujeição do particular ao universal. Para Heidegger, a metafísica tornou-se o nome desses recursos da tradição filosófica ocidental que devem ser superados - papel dado à ontologia por Levinas, que reserva o nome “metafísica” para a relação ética à qual ele dá prioridade sobre a ontologia.

⁵¹ *Ética e Infinito*, op. cit p. 62

⁵² Idem, *ibidem*

⁵³ O tema será desenvolvido no capítulo 2

⁵⁴ *Ética e Infinito*, op. cit., p. 62

⁵⁵ VATTIMO, op. cit., p.166

Em *Totalidade e Infinito* Levinas define a filosofia como o império da ontologia, que submete todo objeto ao domínio do cogito, à assimilação imanentista. Neste reino de violência contra a alteridade ele inclui a proposta heideggeriana, que submete a riqueza inapreensível do “ente” à primazia do “Ser”. A liberdade para Levinas não é apenas a livre escolha, a navegação da vontade, se relaciona à permanência no Mesmo, que é razão.

Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceitualização, aliás, inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do outro. A posse afirma de fato o outro, mas no seio de uma negação de sua independência. “Eu penso” redundante em “Eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia de poder.⁵⁶

A abordagem do Outro, da alteridade, não pode se dar no plano até então articulado pela ontologia, o domínio do Ser, da razão englobante e da história. A busca do Outro se dá em um território noético em que Levinas articula uma “torção de sentido”: o Outro é ente, único em sua riqueza, mas sempre mistério que foge à tematização, refratário à assimilação e à dissolução no Ser. O Mesmo que se volta ao Outro, por sua vez, deve fazê-lo partindo de, e permanecendo “em sua casa”, na economia do Eu, condição para o avanço em direção à alteridade⁵⁷. A relação entre o Mesmo e o Outro neste caminho levinasiano carece de qualquer objetivo utilitarista. Ela não tem como fim o “conhecimento” e só pode se dar rompendo o encapsulamento do Eu assimilador, em prol da “pulsão” do desejo metafísico como alimento para o exercício de um logos que não visa o domínio, mas a partilha. O que o Mesmo recebe do Outro nesta esfera é “Ensino”, relação “não-alérgica” que não busca satisfação e conforto, não é lenitivo para a angústia e nem busca a alienação da dor e da impotência diante de sua condição. É antes um afundamento corajoso nessa condição de corporeidade e contingência, condição que possibilita e alimenta o “desejo metafísico. A chave está em “pôr em questão o exercício do Mesmo”. Esse “por em questão” é um ato que se faz pelo Outro: “Chama-se ética a esta impugnação de minha espontaneidade pela presença de outrem”⁵⁸. A Ética para Levinas é a matéria da Metafísica, “cumpra a essência crítica do saber”: “Como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia”⁵⁹.

Esta elaboração expõe o rompimento de Levinas também com a fenomenologia, da qual - conforme foi exposto - ele guardará o método, pois a tradicional fórmula epistemológica que

⁵⁶*Totalidade e Infinito*. op. cit p. 33

⁵⁷ Este tema será desenvolvido no próximo tópico.

⁵⁸*Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 30

⁵⁹ Idem, ibidem

contrapõe sujeito e objeto com o primado do primeiro nunca será bem vinda nessa visão metafísica, porque mediada pela posse que assegura a autoridade do cogito e sua ipseidade, desqualificando o Outro em favor do logos e do Ser impessoal, neutralizando o Outro como ente em uma relação de poder alérgica à alteridade. Assimilar e submeter todo o ser, aí incluídos os seres humanos, é parte fundante da dinâmica da ontologia (a própria etimologia da expressão alemã *Begriff* (conceito/percepção), que remete a “garra”, já indica a idéia de apreensão e domínio), por isso não é surpresa que Levinas associe a si mesmo e reverencie a ética kantiana como fundamento⁶⁰. Assim, antes de qualquer sentido, da captação da significação, está o rosto do Outro e seu discurso, que é significação sem contexto, nem horizonte, nem fundo cultural⁶¹, uma relação irreduzível ao entendimento.

A metafísica não é ato objetivante, mas “relação social”. Toda a perseverança na liberdade, que tem como essência o “imperialismo do Mesmo”, aparece então como a opção por uma “terra devastada”, onde um humanismo ancorado na potência do logos transforma a auto-suficiência, erigida como um antídoto à contingência, em solidão. O encontro com o Outro metafísico se apresenta como o duplo positivo do nada ontológico heideggeriano - é uma promessa de preenchimento do Ser “encarnado” em ente e não a angústia da nadificação. A abertura para o Outro, para Outrem, pressupõe uma suspensão da ipseidade do Mesmo e a conseqüente fuga noética, que se transfigura em afirmação na centelha do acolhimento, em que o Mesmo toma consciência de sua “mesmidade”. É essa alternância, de acordo com Levinas, que impede a objetificação do Outro metafísico. A relação com outrem, desta forma, não pode ser mediada pela razão que busca a compreensão do ser em geral. “Este dizer a outrem - esta relação com outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última do ser. A ontologia supõe a metafísica”⁶². Os termos “Metafísica” e “Ética” são para Levinas sinônimos que refletem a aspiração à exterioridade radical, ao Infinito, que não se ancora na “aceitação de nenhum conteúdo dogmático” e se mantém “aquém da certeza objetiva”. A Ética como “filosofia primeira” é o “fundamento” da ontologia, é “mais ontológica” e “mais sublime” que a ontologia.

A significação ética significa não para uma consciência que tematiza, mas a uma subjetividade, toda ela obediência, obediente de uma obediência que precede o entendimento. Passividade mais passiva que a da receptividade do conhecer,

⁶⁰WESTPHAL, Merold. *Divine excess: The God who comes after*. In: CAPUTO, John D. *The Religious*. Malden, Blackwell Publishers, 2002, p.262. Tradução nossa

⁶¹PIVATTO, Pergentino. Apresentação de *Entre Nós*, op. cit., p 15

⁶²*Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 35

receptividade que assume o que a afeta; conseqüentemente, significação em que o momento ético não se funda sobre estrutura preliminar alguma de pensamento teórico, de linguagem ou de língua. A linguagem nada mais exerce sobre a significação que o esboço de forma revestindo matéria.⁶³

No conceito de *Dasein* (Ser no mundo) está implicada a noção de que compreender o ser é existir, mas outrem não é previamente objeto de compreensão e depois interlocutor: da compreensão de outrem é inseparável a sua invocação. Levinas destaca que, ao falar a outrem, “eu” negligencio o ser universal que ele encarna para me ater ao ente particular que ele é; para ele, a impossibilidade de abordar o outro sem falar significa que o pensamento é inseparável da expressão⁶⁴. O vínculo com o Outro que não se reduz à representação, mas à invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, ele chama de “religião”. Desta forma, a “religião” permanece relação com o ente enquanto ente. Ela não consiste em concebê-lo como ente, ato em que o ente já é assimilado, mesmo que essa assimilação consiga visualizá-lo como ente, consiga deixá-lo ser; nem consiste em estabelecer não sei qual pertença, nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o ente.⁶⁵ A essência do discurso aqui é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.⁶⁶ É na contestação do primado da ontologia que pode ser encontrado o fio que vai levar Levinas à teorização do Infinito, mais especificamente em sua descrição da significação ética de outrem.

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo [...] 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 [...] Outrem é o único ente cuja negação não pode anunciar-se senão como total: um homicídio. Outrem é o único ser que posso querer matar⁶⁷.

No artigo *A Ontologia é fundamental?* o autor expõe as raízes de sua crítica à ontologia como filosofia do poder e fundamenta as bases de sua filosofia da alteridade, que irá culminar em seus textos escritos depois da década de 60 e que levaram adiante o pensamento desenvolvido

⁶³ LEVINAS. *Deus e a Filosofia*. In: De Deus que Vem à Idéia, op. cit., p. 113

⁶⁴ LEVINAS. *A ontologia é fundamental?* In: Entre Nós, p 28-29

⁶⁵ Idem, p. 30

⁶⁶ Idem, p. 29

⁶⁷ Idem. p. 31

em *Totalidade e Infinito* e radicalizaram o entendimento errôneo de seu pensamento tardio como filosofia da religião ou, mais grave, filosofia religiosa. Na análise de Ricardo Timm, o que está por trás da incompreensão dos que criticam negativamente a filosofia de Levinas como religiosa é a mesma dificuldade que faz com que não se compreenda exatamente o núcleo da viragem epistemológica contemporânea, e da qual este pensamento indica uma das grandes dimensões: a dificuldade extrema de se conceber uma construção filosófica que se postula exatamente na ambigüidade das próprias fronteiras da linguagem filosófica hodierna em suas várias dimensões e destaca que o primeiro grande filósofo a circunscrever essa ambigüidade foi Derrida em *Violência e Metafísica*⁶⁸. (Parte do aparente hermetismo do texto levinasiano se deve à sua re-significação de termos da retórica religiosa. Outra dificuldade é o fato de que, na transição de seus escritos da década de 1960 para os anos 1970 e 1980, sua terminologia sofre alterações).

“O humano só se oferece a uma relação que não é poder”⁶⁹. Na fenomenologia a essência do ser equivale a uma exposição na positividade da presença, no “aparecer” do desvelamento, mas Levinas sustenta que, sob o signo da Ética, relação que se estabelece com o Infinito no plano da “metafísica”, o “aparecer” não é o último acontecimento. A relação “metafísica”, ou “ética”, inaugura uma “categoria diferente do saber” que consiste em “pensar o Outro-no-Mesmo sem pensar o Outro como um outro Mesmo”⁷⁰. É esse pensamento metafísico (no qual a idéia do Infinito é implantada no Mesmo e no qual, simultaneamente, o Eu permanece separado e entra em diálogo com a alteridade) que Levinas conceitua - retendo seu valor fenomenológico - como “intencionalidade”: o despertar e atenção a um Rosto sem englobamento, abertura à sua voz. “Que a relação com o ente seja invocação do rosto e já palavra, relação com uma profundidade antes que com um horizonte - que meu próximo seja o ente por excelência, tudo isto pode parecer surpreendente para quem se atém à concepção de um ente, por si mesmo, insignificante, silhueta no horizonte luminoso, que não adquire significação a não ser por esta presença no horizonte”⁷¹. A análise intencional se dá no “espaço” da palavra, do dizer, fala que ecoa na diacronia do encontro em que o Mesmo se volta a outrem. “A aventura do conhecimento característico do ser, diretamente ontológico, não é o único modo nem o modo prévio da inteligibilidade ou do sentido. É preciso questionar a experiência como fonte de

⁶⁸ SOUZA, Ricardo Timm de. *Sentido e alteridade*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000, p. 209 e nota p. 210

⁶⁹ *A ontologia é fundamental?* op. cit. p. 33

⁷⁰ *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit., p. 117

⁷¹ *A ontologia é fundamental?* op. cit., p. 32

sentido”⁷², nos diz. Levinas busca descrever um saber anterior ao saber e encontra no método fenomenológico a chave para sua prospecção dos “horizontes de sentido” que se abrem em seus temas mais caros.

O traço dominante, que determina mesmo aqueles que hoje não se dizem mais fenomenólogos consiste no fato de que ao remontar a partir do que é pensado para a plenitude do próprio pensamento se descobre, sem haver aí implicação alguma de ordem dedutiva, dialética ou outra, dimensões de sentido cada vez novas [...] (a fenomenologia consiste) em conduzir as coisas em si ao horizonte de seu aparecer, de sua fenomenalidade.⁷³

A proposta de Levinas é anti-dogmática, mas não se alinha (de forma direta) ao ceticismo, busca o Absoluto fora da teologia e faz do método fenomenológico a plataforma para uma relação que, partindo da existência “econômica” e do “eu penso”, não aspira à posse e ao domínio, mas à transcendência. Uma relação que foge ao império do Ser e à dissolução do ente na história

Entre uma filosofia da transcendência que situa alhures a verdadeira vida à qual o homem teria acesso, evadindo-se daqui, nos momentos privilegiados da elevação litúrgica, mística, ou ao morrer - e uma filosofia da imanência em que captaríamos verdadeiramente o ser quando inteiramente “outro” (causa de guerra) englobado pelo mesmo, se desvaneceria no termo da história, propomo-nos descrever, no desenrolar da existência terrestre, da existência econômica como a denominamos, uma relação com o Outro, que não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a idéia do infinito. Uma tal relação é a própria metafísica.⁷⁴

Essa “fé sem mitos” só pode advir pela separação, quebra da imanência que é totalidade (englobamento), seja do conhecimento objetivante (de matiz ontológico ou teológico), seja da aniquilação promovida pela entrega fiduciária ou pela imanência extática das religiões. É partindo da Ética que Levinas enxerga a possibilidade de uma relação com o divino que se opera entre os homens e que assume sua genealogia na relação social. Essa busca da transcendência só pode ser iniciada na interioridade que “instaura uma ordem diferente do tempo histórico, uma ordem em que tudo é durante”⁷⁵. Essa dimensão descontínua interrompe o tempo histórico e faz com que o ser resista à totalização - Levinas nos diz que “a tese do primado da história constitui para a compreensão do ser uma opção em que a

⁷² *Deus e a Filosofia*. In: De Deus que vem à idéia, op. cit., nota p. 92

⁷³ *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit. p. 125

⁷⁴ *Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 39

⁷⁵ *Idem*, p. 43

interioridade é sacrificada”⁷⁶. O acolhimento do Outro e o “assomar” do Infinito só podem se dar fora da totalidade, a partir de um “eu separado”, da interioridade. “A história tem sido o recalque violento de uma profusão de ‘histórias’ alternativas’, sufocadas criminosamente pela grande história vencedora e hegemônica em termos de determinação de sentido - a Totalidade em processo de auto-justificação e auto-legitimação”⁷⁷. Em outras palavras, recalque da diferença (do contingente, do temporal e do acidente) em nome da estabilidade do logos e da ontologia. Outra direção da crítica levinasiana aponta para o historicismo anti-platônico, com sua relativização ética que vincula a ação moral a um caráter epocal⁷⁸.

Levinas parte da dupla natureza da consciência, voltada como intenção para o mundo e ao mesmo tempo para si mesma, para estruturar a idéia de consciência passiva ou não-intencional: consciência de si, indireta, imediata, “a ser distinguida da percepção interior à qual estaria apta a converter-se”⁷⁹. Esta consciência não-reflexiva “que se toma somente por pré-reflexiva” é, para Levinas, “passividade pura”. O caráter compulsório desse estrato, “seu ser-sem-ter-escolhido-ser consciência”, antes de significar um saber de si, é apagamento da presença, o que ele chama de “má-consciência” - destituída de intenções e de visada. Nela está a reserva do “não-vestido, não-justificado, do estrangeiro sobre a terra segundo a expressão do salmista, do sem-pátria ou do sem-domicílio que não ousa entrar”⁸⁰. Levinas questiona se o sentido do não-intencional, vivido em contraponto ao intencional, conserva e libera seu sentido verdadeiro - e deduz-se que verdadeiro significa aqui “pré-original” com relação à intencionalidade. “Má consciência ou timidez: sem culpabilidade acusada e responsável de sua própria presença”⁸¹ ou, como ele de forma poética resume, “infância do espírito”.

É nessa “infância do espírito” que ele ancora sua - muitas vezes considerada granítica e absurda - imagem da responsabilidade atávica do homem para com seu semelhante, do Mesmo para com o Outro, ecoando Pascal ao instituir sua visão da Ética: “O meu lugar ao sol, eis o começo e a imagem da usurpação de toda a terra”⁸². É esta má-consciência - que remonta à modalidade pascaliana do “eu detestável” - que sedimenta seu radical exercício que teoriza sobre a dívida primária que define nossa relação com a alteridade: “Ter de responder

⁷⁶*Totalidade e Infinito*, op. cit., p. 45

⁷⁷ SOUZA. *Sentido e alteridade*, op. cit. p. 51

⁷⁸ O tema será tratado no capítulo 2

⁷⁹*A consciência não intencional*, op. cit., p. 171

⁸⁰Idem, p. 172

⁸¹ Idem, ibidem

⁸² Idem, p. 174

por seu direito de ser, não por referência à abstração de alguma lei anônima, de alguma entidade jurídica, mas no temor por outrem. Meu ‘no mundo’ ou ‘meu lugar ao sol’, minha casa não foram a usurpação dos lugares que pertencem ao outro homem já por mim oprimido ou reduzido à fome?”⁸³

⁸³A *consciência não intencional*, op. cit., p. 174

1.2 O solipsismo como plataforma para a alteridade

A metafísica, para Levinas, só existe a partir da exterioridade, pela transcendência, em que a distância implicada “entra na maneira de existir do ser exterior”⁸⁴. A relação com a alteridade não é um lenitivo para a angústia e nem busca a alienação da dor e da impotência diante da finitude. É antes um afundamento corajoso nessa condição de corporeidade e contingência, condição que possibilita o “desejo metafísico”. A idéia de Deus no autor parte da relação entre o “Mesmo” (o sujeito) e o “Outro” (a alteridade), que expressa no “Rosto” a potência de uma nova inteligibilidade que se anuncia como Ética e é exercitada como “linguagem”. O contato com o Infinito se daria como oferta a Outrem, doação operada no discurso que interdita o egoísmo do Eu ancorado nas formas da sensibilidade e da fruição próprias da conformação da ipseidade.

Levinas inicia a seção II de *Totalidade e Infinito*⁸⁵ afirmando que a relação metafísica, que ele elege como caminho para o Infinito, não comunica com a intencionalidade, posto que ela não liga um sujeito a um objeto. Antes de ceder espaço a uma acusação de defesa do anti-intelectualismo, no entanto, ele esclarece que seu propósito não é fundar a relação com o ente sobre o estar no mundo, sobre o cuidado (*Sorge*) e o fazer do *Dasein* heideggeriano - posto que o “fazer” já supõe a relação com o transcendente. A articulação proposta por ele segue um caminho insuspeito: o conhecimento, entendido como tematização, ato objetivante, não se relaciona à relação metafísica porque distancia a exterioridade do sujeito, mas porque “não se afasta dele (do sujeito) suficientemente”, pois, para Levinas, a metafísica é relação na distância, “aborda sem tocar” e “sua maneira não é ato, mas relação social”. O filósofo advoga então, de forma profilática, o que talvez seja o ponto mais sensível à refutação de seu pensamento (no qual se apóiam críticos severos, como Alain Badiou⁸⁶ - que o acusa de ser antifilosófico e pior, de fazer uma filosofia “anulada” pela teologia ao sustentar que a Ética levinasiana é uma “categoria do discurso piedoso”⁸⁷). Levinas afirma que sua distinção entre ato objetivante e metafísica, não se configura como uma denúncia do intelectualismo, mas, inversamente, aponta para “o seu desenvolvimento muito rigoroso”. Isto ocorreria porque a

⁸⁴ *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 23

⁸⁵ Idem, p. 95

⁸⁶ Uma das desqualificações mais agressivas da filosofia de Levinas é feita por Badiou no texto de 1993 *A Ética: Ensaio sobre a consciência do mal*.

⁸⁷ BADIOU, Alain. *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del Mal*. www.elortiba.org. p. 10. Tradução nossa

diferença que distingue as relações análogas à transcendência e as da própria transcendência (que nos levam à alteridade) é o fato de que as primeiras, por mais que se sustentem na transcendência, permanecem na esfera do mesmo⁸⁸.

Levinas designa as relações que se desenvolvem dentro do Mesmo como o “intervalo da separação”. Esta separação é entendida como vida interior, psiquismo, mas também como uma presença “doméstica”, habitação e economia, que definem o “ente por excelência” que é o homem e que está baseada na fruição e no gozo, e não na representação. A exigência de felicidade é identificada como princípio de individuação - da separação. Assim, toda a dimensão da interioridade - o egoísmo, a fruição e a sensibilidade, que são articulações da separação - é necessária à idéia do infinito, ou à relação com outrem, que se abre a partir do ser separado e finito⁸⁹. Jean-Luc Marion analisa que “a primeira revolução de Levinas foi reverter de forma centrífuga a intencionalidade que se move do ego para o objeto em direção a uma intencionalidade oposta que se move de volta em direção ao ego. Depois, foi o reposicionamento do objeto existente com a face que é a origem da intencionalidade oposta e que conseqüentemente, falando estritamente, não existe”.⁹⁰

O “Desejo” metafísico só pode produzir-se num ser separado, mas não é um corolário da fruição. Segundo Levinas, o infinito não suscita o finito por oposição, pois o ser separado, condição para a “produção” do Infinito na metafísica, destruiria a exterioridade caso viesse a se constituir como tese ou como antítese. “Assim como a interioridade da fruição não se deduz da relação transcendente, assim também esta não se deduz, à maneira de antítese dialética, do ser separado, para corresponder à subjetividade, tal como a união corresponde à distinção entre dois termos em uma qualquer relação. O movimento da separação não se encontra no mesmo plano que o da transcendência”.⁹¹ Para que está “abertura”⁹² se efetive é necessário que o ser refratário - encapsulado em sua ipseidade - produzido pela interioridade não defina, dialeticamente, seu isolamento pela oposição a outrem, pois, de acordo com

⁸⁸*Totalidade e Infinito*. op. cit.p. 95-96

⁸⁹ Idem, p. 132

⁹⁰MARION, Jean-luc.*The voice without name: homage to Levinas*. In: BLOECHL,Jeffrey (Org). *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*.Fordham University Press, 2000.p. 224.Tradução nossa

⁹¹*Totalidade e Infinito*.op. cit. p. 132

⁹² A formulação articulada pelo filósofo da abertura da interioridade que torna possível o acolhimento da transcendência, que tem como desenvolvimento a fenomenologia do Rosto, embora rigorosa, contribuiu tanto para o desenvolvimento de noções como a de “hospitalidade” por Derrida como para a já citada acusação de “pietismo” por parte de críticos como Badiou. Mais do que uma “inspiração” platônica ou cartesiana, no entanto, o presente texto sustenta que sua filiação deve ser buscada nas raízes judaicas do pensamento levinasiano, mais especificamente em sua releitura do judaísmo *mitnagedim*, tema que será abordado no segundo capítulo do presente texto.

Levinas, “nem o ser separado, nem o ser infinito se produzem como termos antitéticos”⁹³. O autor define esta disposição particular para a escuta da exterioridade como um movimento ambíguo no qual a interioridade, condição para a “visitação” da idéia do Infinito, permanece aferrada a um “ateísmo egoísta” que nada de exterior pode anular, e que, ao mesmo tempo, no cerne da interioridade plena da fruição “se produza uma heteronomia que incite a um outro destino diverso do da complacência animal em si”⁹⁴. Deste modo, para Levinas, a separação não é apenas - na modalidade dialética - correlativa da transcendência, é também seu inverso, visto que a relação com o infinito permanece como uma outra alternativa do ser recolhido em sua morada. A relação com o Infinito parte do conceito de “interioridade do eu”, que supõe a separação. Esta interioridade está, não aquém, no sentido de anterioridade, mas ao lado da subjetividade da apercepção transcendental, que se relaciona ao plano ontológico. Essa “dupla natureza” da subjetividade escapa à lógica tradicional, mas não à da transcendência. É neste território que se desdobra a relação com o Outro. É esta inflexão do espaço intersubjetivo que permite a relação com a Exterioridade e converte a distância em “elevação”.

Nenhum pensamento prescinde do vivido, mas o pensamento é também “suficiência de si”. É na unidade do “eu penso”, do cogito, que a experiência se converte em saber, conhecimento que remete e caminha até o ser, ao objeto que a ele se dá, e que retorna a si. Na representação, domínio teórico sobre o outro, tematização, o Mesmo se alimenta tanto do objeto como dele próprio. “[...] Pensamento e psiquismo da imanência: da suficiência a si... o psiquismo do saber teórico constitui um pensamento que pensa à sua medida, e, na sua adequação ao pensável, se iguala a si mesmo, será consciência de si”⁹⁵. Esse saber unificado não aspira ao mistério, não é diacronia; é retorno à casa conhecida e não a casa “perdida”. A idéia do Infinito só pode existir a partir das “dimensões da interioridade”, a partir do egoísmo, da fruição e da sensibilidade que a ela convergem e definem a ipseidade suficiente. Levinas nos diz que a separação é o inverso da transcendência, mas que esta só se dá a partir dela. Deste modo, a despeito da satisfação e da suficiência, a voz do Outro chama. Seu eco reverbera na dinâmica paradoxal instaurada pela Ética que faz com que o Mesmo, do interior de seu enclausuramento, “escute” seu chamado. A voz acolhida responde ao “Desejo”, que, na acepção do filósofo, é “aspiração animada pelo desejável” que não é resultado de uma carência, que difere da “necessidade”, restrita à economia do sujeito, limitação da fruição e da sensibilidade. É o Desejo metafísico que permite o contato com a transcendência sem que se

⁹³*Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 132

⁹⁴ Idem, *ibidem*

⁹⁵*De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. p. 187

saia do eu, que permanece em sua identidade, pois, na relação com outrem instituída nos domínios da Ética, o acolhimento de um sentido “estrangeiro” não resulta em dissociação e irracionalidade. Derrida, advogado de primeira hora do filósofo Levinas, defende uma leitura do autor que privilegie a coerência de sua articulação: “Por definição, se o outro é o outro, e se toda palavra é para o outro, nenhum logos como saber absoluto pode compreender o diálogo e o trajeto até o outro. Esta incompreensibilidade, esta ruptura do logos, não é o começo do irracionalismo”⁹⁶.

O Desejo, para Levinas, rompe a lógica da dicotomia noético-noemática, é algo estranho e à revelia do logos, é “vontade” que se sobrepõe à ipseidade e à assimilação. Esse Desejo é desperto quando o Outro se apresenta como “Rosto” e traumatiza a interioridade que se descobre então como insuficiente, “de uma insuficiência sem satisfação possível”. Reconhecer a diferença entre o ser e o fenômeno a partir do Rosto como fonte de um novo sentido é reconhecer que o Infinito se dá no mundo, na comunidade dos homens.

Por causa da presença diante do rosto de Outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo, e, distinto do animal, pode reconhecer a diferença entre o ser e o fenômeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito de sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se.⁹⁷

Para que o Mesmo rejeite tanto a fruição como a posse é preciso que ele “dê o que possui”. Para Levinas, o Outro só pode contestar a minha posse porque me aborda não a partir de fora, mas de cima, como Rosto. Relação entre termos absolutos, outra ordem lógica que ele chama “Ensino”.

A separação – que se efetua no concreto, como habitação e economia – torna possível a relação com a exterioridade destacada, absoluta. Essa relação, a metafísica, efetua-se originalmente pela epifania de outrem no rosto. A separação escava-se entre termos absolutos e, no entanto, em relação, que se dispensam da relação que mantêm, que não renunciam a favor de uma totalidade que essa relação esboçaria.⁹⁸

O caminho metafísico se inicia na “visada” do Rosto de Outrem. Epifania que expõe uma alteridade que não está dada à posse, que foge à autoridade e cinde a suficiência do Eu pela

⁹⁶*Violencia y Metafísica*. op. cit. p.133. Tradução nossa

⁹⁷*Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 161

⁹⁸*Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 199

sua carência. O Rosto é “sentido” que escapa à teia do sentido, refratário a qualquer pacto de significado. O ente exposto na nudez do Rosto é uma carência que desperta o Desejo metafísico, fadado à insatisfação. O que Levinas sustenta é que a consciência não é toda a subjetividade, subsiste, sob o lastro da ipseidade, algo como uma “razão” atávica que só pode ser exercitada no território da Ética, onde a transcendência é acolhida sem necessitar transpor a teia da objetivação. A relação metafísica parte, assim, do conhecido em direção ao desconhecido (a transcendência), não o desconhecido e indeterminado no ser, mas além do ser.⁹⁹ Essa relação está fora do escopo da intencionalidade “como noese igualando seu noema e simultânea com ele”¹⁰⁰. A “alteridade irreduzível” do rosto de Outrem resiste a essa sincronização, significando o “*imemorial* e o *infinito* que não ‘cabem’ em uma presença nem na re-presentação. Imemorial e infinito que não se fazem na imanência”¹⁰¹.

O Rosto foge ao conhecimento por analogia, as torções da razão nada podem contra sua nudez blindada: outro sentido que não o meu, outra face, outra dor que não a minha, subjetividade não-passível de comutação. O Rosto não é medido pelo esquadro da forma, por sua “manifestação plástica”, e sim pela súplica, chamado que dissolve seu “enquadramento” e ilumina sua humanidade, “acordo antes do dito”. Como tantas outras formulações de Levinas, o conceito de Rosto exige um esforço por parte do leitor, que deve reunir em obras dispersas flutuações semânticas que nem sempre primam pela objetividade. O próprio filósofo alerta que o conceito não deve ser entendido de modo estreito¹⁰²: “Esta possibilidade para o humano de significar em sua unicidade, na humildade de sua indigência e mortalidade a altura de seu apelo - a palavra deus - que lembra minha responsabilidade por ele e minha eleição de único a esta responsabilidade, pode vir da nudez de um braço esculpido por Rodin¹⁰³”. Uma das mais belas imagens utilizadas por ele para ilustrar o conceito de Rosto remete ao romance do escritor ucraniano Vassili Grossman *Vie et Destin*; no trecho em questão, Grossman fala sobre a fila do guichê da prisão de Loubianka onde os parentes e amigos dos presos políticos do regime soviético aguardavam notícias e de como era possível a cada um deles “ler” na nuca da pessoa que o precedia os sentimentos e as esperanças, toda a fragilidade e “mortalidade” de sua miséria. Grossman não fala em “rostos”, mas para Levinas o que ele descreve é um

⁹⁹KUIAVA, Evaldo A. *Consciência transcendental e transcendência ética*. In: *Éticas em diálogo - Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. p. 67

¹⁰⁰*De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. pp. 213-214

¹⁰¹Idem, p.214

¹⁰²LEVINAS. *O outro, utopia e justiça*. in: *Entre Nós*. op. cit. p. 297

¹⁰³ Idem, *ibidem*

correlato, pois “o rosto pode tomar sentido a partir do que é o contrário do rosto”.¹⁰⁴ O Rosto é algo a um só tempo “nu e secreto”, é algo que não se refere a nenhum sistema, é “significação sem contexto” e é o modo como o Outro se apresenta ultrapassando a idéia do outro em mim. Levinas diz que, normalmente, somos personagens, pois todas as significações são relativas a um contexto, sendo o sentido de alguma coisa relacionado a outra. Já o Rosto “é sentido só para ele”. “Ele é o que não se pode transformar num conteúdo, que o nosso pensamento abarcaria; é o incontível, leva-nos além”, porque o significado do rosto o leva a sair do ser enquanto correlativo de um saber¹⁰⁵.

Com a fenomenologia do Rosto, Levinas traz o divino para o mundo. “A transcendência do rosto não tem lugar fora do mundo, como se a economia pela qual se produz a separação se mantivesse abaixo de uma espécie de contemplação beatífica de Outrem”¹⁰⁶. É ele que nos constrange a substituir o princípio da autonomia pelo da heteronomia; é também o começo da inteligibilidade¹⁰⁷ que libera o acesso à noção de Infinito na concepção da Ética levinasiana, pois é a partir do rosto de outrem que a fala muda da Alteridade Absoluta ressoa. A relação com o Rosto é o esteio da Ética e significa o Infinito.

A despeito da complexidade, que inclui a interpolação de conceitos como o “Desejo”, o “Dizer”, a “Linguagem”, a “Profecia”, a “Justiça” e o “Bem” (todos tratados oportunamente no presente texto de acordo com a articulação da idéia de Deus no pensamento do filósofo), e das nuances e evolução do pensamento da alteridade em Levinas, o conceito de Rosto permanece como estrutura basilar de sua Ética. O Rosto, que se oferece à misericórdia e à obrigação é também o substrato da noção de “Justiça” que o filósofo estrutura se filiando a um só tempo às matrizes judaica e kantiana ao propor o problema do “terceiro”¹⁰⁸. Levinas se refere à epifania do Rosto como uma “visitação”; sua própria manifestação é um excedente de sentido - sendo mesmo o lugar original do significativo (*sensé*) -; o Rosto fala e sua manifestação é o primeiro discurso¹⁰⁹. A relação não é visual, mas lingüística. Não é uma metáfora, é uma presença (*ousia*)¹¹⁰. Este apelo é descrito pelo filósofo como miséria, indigência, nudez, súplica; como um pedido e uma ordem.

¹⁰⁴Idem, *ibidem*

¹⁰⁵*Ética e Infinito*. op.cit. p.70

¹⁰⁶*Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 154

¹⁰⁷ LEVINAS. *Filosofia, justiça e amor*. In: *Entre Nós*.op. cit. p. 143

¹⁰⁸ O tema será desenvolvido no capítulo 2

¹⁰⁹*Humanismo do Outro Homem*. op.cit. p.51

¹¹⁰*Violência y Metafísica*. op. cit. p.136. Tradução nossa

“O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do Rosto. [...] Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo”¹¹¹. É essa alteridade que chama e cuja voz o Mesmo escuta como alimento que não sabia desejado. Língua recordada a partir de sua diferença, estrangeira de uma terra conhecida antes da memória, como se o Eu lá já tivesse vivido antes de ser Mesmo. A impugnação do Mesmo pelo rosto de Outrem Levinas denomina “Linguagem”, que assoma o Mesmo de uma dimensão de altura, o “Ensino”, que se revela enquanto se produz em um “tempo” estranho ao tempo. Fraternidade só possível em um *locus* fora da história e da economia do sujeito, exterior à sincronia da lógica do Ser. Busca do verdadeiro sentido da “Aliança” profetizada entre Deus e os homens, a Linguagem traz como primeiro ensinamento a Ética: o Outro não é uma “liberdade semelhante à minha e, por conseguinte, hostil à minha” posto que “a sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina”¹¹². “A visão do Rosto não se separa da oferta que é linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético”¹¹³.

O chamado do Outro é Discurso, nova significação que, para Levinas, penetra a interioridade e retorna como oferta, ou é oferta antes do sentido. A temporalidade dessa relação é “estranha à filosofia grega” e suas inflexões, que pregam a suficiência do Mesmo e enxergam a busca da transcendência como necessidade e não Desejo, que é exercitado na diacronia e na invasão do Mesmo pelo excesso noético de Outrem. Esse excesso não limita a interioridade e não é busca da imanência e sim ânsia que se alimenta de sua própria fome. Para François Poirié, a reflexão de Levinas sobre a linguagem é - *tout court* - uma reflexão sobre a separação. “[... No diálogo] o Eu (*Je*) daquele que fala e o Eu daquele que é invocado permanecem estranhos um para o outro, o encontro não é união, mas aproximação - em um intervalo - de dois discursos, se misturando, se evadindo: dia-logos¹¹⁴”. Neste sentido, a Linguagem é uma modalidade do Desejo, pois nunca alcançamos a comunhão (imane) com o outro - e, por consequência, com o Infinito.

A marca desta modalidade de relação metafísica - relação entre o Mesmo e o Outro, desejo de transcendência que é a Linguagem - é seu caráter de ponte entre o Eu e a alteridade, na qual o Mesmo, do fundo de sua ipseidade, se projeta em direção ao Outro, mas o Outro permanece transcendente, não assimilado; situação que assegura tanto a “integridade” do Eu como a da

¹¹¹ *Ética e Infinito*. op. cit. p.72

¹¹² *Totalidade e Infinito* op. cit. p. 153

¹¹³ Idem, p.156

¹¹⁴ POIRIÉ. François. *Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas*. São Paulo, Perspectiva, 2007, p. 22

alteridade. O salto do Mesmo é dado em relação a algo jamais tematizado, imersão no desconhecido, “traumatismo do espanto”. O discurso é, assim, “experiência pura”, ensino que vem do alto, queda invertida que apresenta, no Rosto, a liberdade de Outrem que não guarda similitude à minha e, por isso, a interdita. Algo que se oferece não para um desvelamento ou apropriação, posto que está fora de “meu esquema conceitual”. Ensino que vem do exterior, do infinito de Outrem, expressão e experiência que não são processadas pelo cogito, que põem em xeque o mecanismo pedagógico auto-centrado do idealismo, estrutura que quebra a imanência. Terra estrangeira, novo código, a inteligibilidade e o sentido de outrem se apresentam a um Mesmo despido de suas “armas”, um Mesmo que nada pode contra o Outro – é hospitalidade, casa aberta. Esta oferta é dizer, dinâmica do discurso que é disposição para o serviço, solo onde a linguagem se planta. Exercício que é oferecimento antes da palavra, paciência que se compraz no gesto, “testemunho do Infinito”, da responsabilidade por ele que é divisada no Rosto: missão.¹¹⁵

Este encontro com a alteridade se opera em um tempo replicado que o termo instante não comporta. “Noção de imediato” na diacronia, segundo Levinas, este “tempo ao largo do tempo” se distende em um diálogo travado fora do escopo do pensamento, é “imperativo da linguagem” que se apresenta no frente a frente. Diacronia que se exerce num tempo que não é o da história e nem o da ipseidade, da tematização sincrônica do logos; que introduz um passado e um futuro (de outrem) que o Mesmo não pode rememorar ou predizer. Temporalidade que cinde a suficiência do Mesmo pelo imperativo da doação e da responsabilidade, que não se fundam em nenhuma tematização ou pré-ocupação com a alteridade. Para Levinas, existem duas percepções da temporalidade no registro do discurso: a da sincronia, relacionada aos enunciados intencionais, e a da diacronia, que é despertada pela epifania do Rosto, no “pelo-outro”, que é “mais antigo que a consciência de...” e que “precede na sua obediência, todo apreender”. “O pelo-outro surge no eu; mandamento ouvido por ele na sua própria obediência, como se a obediência fosse seu próprio acesso à escuta da prescrição e o eu obedecesse antes de ter escutado, como se a intriga da alteridade se tecesse antes do saber.”¹¹⁶ “O dizer da linguagem significa a temporalidade do ser; a ética é o dizer

¹¹⁵Derrida destaca que Levinas interpreta em *Totalidade e Infinito*, a razão como uma receptividade hospitaleira que se opõe à tematização. “A imensa corrente da tradição filosófica que passa pelo conceito de receptividade ou de passividade, e pois, pensava-se, de sensibilidade, por oposição à racionalidade, êi-la aqui de agora em diante reorientada na sua significação mais profunda”. DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Levinas*. São Paulo, Perspectiva, 2008. p. 43

¹¹⁶ LEVINAS. *Diacronia e representação*. In: *Entre Nós*. op. cit. p.214

originário da linguagem”.¹¹⁷ No imediato, o pensamento não mais está a serviço do conhecimento, é “pensamento para... e não mais pensamento de...”¹¹⁸. A linguagem é falada pelo Mesmo antes da gesta da palavra, de sua prospecção no cogito, apresentação “irrefletida”. Registro ativo na passividade do acolhimento do Outro que Levinas sintetiza no “Eis-me aqui”, expressão que suplanta toda trama urdida na razão e diante da qual até mesmo a fé sedimentada e afirmada no aprendizado da Revelação das religiões históricas perde sua força noética, pois, na proposta radical de Levinas, é o ato de se prostrar diante do apelo do Outro que importa. “Ato” que não é diálogo e nem busca de consenso, já que o que o define é a concordância antes de qualquer escolha ou mesmo tomada de consciência.

A linguagem como forma de comunicação no mundo pode ser interpretada como uma duplicação do pensamento. Na ontologia, a linguagem é subordinada ao saber, parte do pensamento interiorizado em direção a uma outra interioridade, “coincidindo na razão”. O Eu não se desintegra no pensar, permanece íntegro na dialética da ipseidade; permanece também restrito ao mundo da experiência, da representação (Levinas destaca que a teoria de Husserl a respeito da constituição da intersubjetividade “pode ser considerada como uma formulação rigorosa da subordinação da linguagem ao saber, reduzindo ao vivido como experiência toda modalidade independente do sentido, à qual o diálogo poderia pretender”¹¹⁹). Mas a forma de relação que o diálogo com a transcendência estabelece, na abordagem de Levinas, não visa uma compensação de uma unidade de pensamento que porventura se teria perdido, ela abre uma nova fronteira de significação que não mais se limita à suficiência do ser para si, à reunião de subjetividades e de seus conhecimentos que se aliam e se bastam na razão unificada e universalizante, uma linguagem instrumentalizada em nome do saber e da ontologia. A Linguagem é ensino do Infinito, instaura a Diferença e traz a Novidade: outrem. O conceito de Linguagem, Discurso ou Dizer articulado por Levinas é basilar para sua noção da relação com o Infinito. Ao longo de suas obras, ele manteve a coerência conceitual da formulação, embora ela tenha sofrido modulações em três de seus principais textos: *Totalidade e Infinito*, *Outramente que Ser ou Mais Além da Essência* e *De Deus Que Vem à Idéia*.

¹¹⁷ VILA CHÃ, João. *Enigma da transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas*. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs). *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 17 - 42.p. 30

¹¹⁸ *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit. p. 213

¹¹⁹ *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit. p. 192

Em *De Deus que vem à Idéia*, Levinas remete ao Eu-Tu conceituado por Martin Buber para articular o registro do Discurso com o Infinito que se abre a partir de outrem. A significação dessa “fala” buscaria sentido em sua produção, pela interpelação de um “Eu por um Tu” que difere do Eu-Isso do Mesmo que aborda um objeto em nome de um conhecimento assimilador.

O diálogo seria um acontecimento do espírito, pelo menos tão irredutível e tão antigo quanto o cogito. Para Buber, com efeito, o Tu por excelência é invocado no Tu Eterno invisível – não-objetivável, não tematizável – de Deus; para Gabriel Marcel, nomear Deus na terceira pessoa equivale à falência em querer atingi-lo. Haveria no diálogo, no Eu-Tu, para além da espiritualidade do saber preenchido pelo mundo e no mundo, a abertura da transcendência.¹²⁰

Na conjunção Eu-Tu, Levinas reconhece a mesma categoria de diálogo que ocorre entre o Mesmo e o Outro no chamamento Ético: a mesma distância promovida pelo caráter refratário e único de suas interioridades e também o “relâmpago” do imediato, do frente a frente que “transcende esta distância sem suprimi-la”. Outra forma de estar em relação “com” que não a do conhecimento objetivante.

Relação diferente de todos os laços que se estabelecem no interior de um mundo em que o pensamento como saber pensa à sua medida, onde a percepção e concepção apreendem e se apropriam do dado e nisto se satisfazem. Relação que, para Buber, é a Relação e que foi “no principio”. A linguagem não estaria aí para exprimir os estados de consciência; ela seria o acontecimento espiritual inigualável da transcendência e da socialidade ao qual todo esforço da expressão – todo querer comunicar um conteúdo pensado – já se refere.¹²¹

Outra significação, torção conceitual, a linguagem é Ética, é a não-indiferença para com outrem, sua supremacia. O diálogo é transcendência – que só tem sentido por um Eu que diz Tu e que “escuta” sua voz - “lugar e circunstância originais do advento ético”¹²². A crítica a um virtual caráter não-autônomo ou não-filosófico da fenomenologia do Eu-Tu, pelo fato dela atuar de forma negativa em relação à intencionalidade e ao esquema da apercepção transcendental é questionada por Levinas com um argumento de anterioridade epistemológica: o de que é a dimensão ética da relação que expõe de forma mais radical a “ruptura do diálogo com os modelos transcendentais da consciência”¹²³ e não a implosão da

¹²⁰ *De Deus que Vem à Idéia*, op. cit. p.194

¹²¹ Idem, p. 196

¹²² Idem, p. 197

¹²³ Idem, p. 200

estrutura noético-noemática. Ele justifica sua argumentação afirmando que a abordagem do diálogo como meio de relação ética está ligada a um conceito de ética separado da tradição ontológica que o vincula ao conhecimento e à razão universais e que se subordinaria às noções de prudência, de universalização da máxima de ação do imperativo categórico kantiano e à contemplação de uma hierarquia dos valores. A mudança de foco na relação ética estaria na desigualdade da relação que não é regra moral, mas serviço.

È importante observar que a relação com a alteridade descrita por Levinas, mesmo se nos limitarmos aos textos em que ele não aborda a inflexão que conduz do Outro ao Infinito, ou a Deus, não é “contaminada” pelo caráter imanentista do misticismo. Como destaca Luciano Santos, na consagração à exterioridade de outrem, não subsiste nenhum laivo místico; o eu não é dissolvido pela alteridade, o infinito não tem caráter numinoso.¹²⁴ Não há, portanto, a dissociação do Mesmo. A dificuldade trazida por uma identificação equivocada da proposta de Levinas com a mística (muitas vezes motivada por uma leitura superficial que desqualifica a profundidade teórica de seu pensamento) se revela também sob outro aspecto: o da falsa impressão de que ele tenta “provar” a existência de algo indizível e etéreo que se aproximaria das noções de divindade conformadas pelas religiões. Diferentemente, o que o filósofo se propõe é, justamente, a “desmitificação” da concepção que, ao longo da história, foi qualificada pela filosofia de *Causa Sui*, Motor Imóvel, ou Deus, ao transportá-la para a mundanidade. Com efeito, um dos maiores dilemas da filosofia da alteridade nos últimos anos (e da própria crítica de Levinas) tem sido solucionar o problema sobre como abordar o Outro conforme seus próprios termos, sem reduzir a alteridade a um reflexo do Mesmo e, ao mesmo tempo, ser apto a pensar e falar do Outro sem cair em uma espécie de misticismo apofântico do inefável, ou seja, sem cair na armadilha de tentar estabelecer, mesmo que em termos “lógicos”, a “concretude” da alteridade como conceito.¹²⁵

Na obra de Levinas existe uma diferença na forma como é modulado o estatuto do Eu à partir do texto de 1951 *A filosofia e a idéia do infinito* (publicado originalmente na *Revue de Métaphysique et de Morale*) até os escritos reunidos em *De Deus que Vem à Idéia*, passando pelas obras mestras *Totalidade e Infinito* e *Outramente que Ser, ou Mais Além da Essência*. Antes de *Outramente que Ser*, o autor insiste na autonomia e economia do Eu, tão bem

¹²⁴SANTOS, Luciano Costa. *O sujeito é de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. PUCRS, Porto Alegre, 2007. Tese doutorado, orientador: Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto. pp. 217 - 218

¹²⁵MANOUSSAKIS. *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*. op. cit. p. xviii. Tradução nossa

explicitada na seção II de *Totalidade e Infinito*. O mesmo não ocorre em *Outramente que Ser*. No livro, que marca uma transição importante no desenvolvimento do pensamento do filósofo, ao invés, o Eu já está modificado pela alteridade. Outra característica que delimita as diferenças entre as duas grandes obras do filósofo é o fato de que, à partir de *Outramente que Ser* Levinas passa cada vez mais a utilizar uma gramática própria, superando a terminologia ontológica que ainda marca *Totalidade e Infinito*. É em *Outramente* que ele desenvolve a concepção de relação com a alteridade como Linguagem, iniciada na obra anterior, estruturando o conceito de “Dizer”, que é formulado como um “eis-me-aqui”, em oposição ao “Dito”, que resume o uso do discurso limitado à transmissão de conteúdos, que não “testemunha” e acolhe o discurso de outrem. Esta “maneira outra que ser”, de se relacionar com a alteridade extrapolando o domínio da representação, é um Dizer originário, anterior ao “Dito”. Este Dizer tem sua pátria no hebraísmo, mas todo o esforço do texto levinasiano se volta para a sua conversão ao grego, à Filosofia - e aí está a grandeza de seu pensamento, secundada pela inevitável fragilidade que o faz ser alvo de suspeitas críticas. “Deixar-se guiar pelo Dizer, pela significação originária e ao mesmo tempo falar em grego significa para Levinas falar de outro modo sem renunciar àquilo que é além dos confins da representação conceitual”¹²⁶.

Em *Outramente que Ser*, Levinas institui também o neologismo “ileidade”¹²⁷, formado a partir de “il” ou “ille” – que “indica um modo de me dizer respeito sem entrar em conjunção comigo”¹²⁸.

A ileidade do mais além do ser é o fato de que sua vinda até mim é um ponto de partida que me permite realizar um movimento até o próximo. A positividade desta partida, aquilo pelo qual esta partida, esta diacronia, não é um termo de teologia negativa é minha responsabilidade para com os outros. ou, se se prefere, o fato de que eles se mostram em seu rosto. O paradoxo desta responsabilidade consiste no fato de que sou obrigado sem que essa obrigação tenha começado em mim - como se em minha consciência houvesse se insinuado tal como um ladrão uma ordem, como a partir de uma causa errante.¹²⁹

A “ileidade”, segundo Levinas, não é um estágio do conhecimento que apela à intuição, “Ela é a glória da transcendência”. “O Dizer sem Dito do testemunho significa por uma intriga outra que se espalha no tema; outra que se conecta a uma noése ou noema... Intriga que se

¹²⁶ MELO Nélio Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*. Edipucrs/Insaf, 2003, nota p.121

¹²⁷ Retomaremos o conceito no item 3.1

¹²⁸ LEVINAS. *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. Paris, Le Livre de Poche, 2008, p.28. Tradução nossa

¹²⁹ Idem, *ibidem*. Tradução nossa

conecta ao independente, ao Absoluto - independentemente do Infinito comparado ao pensamento que procura a tematização ou à linguagem que tenta manter no Dito - e nós chamamos ileidade¹³⁰.

O Dizer não é pensamento que ilustre o universal humano, não é razão “iluminista”, mas “pensamento do desigual”, pensamento que opera além do dado ou modo em que o que não pode ser “assimilável” toma sentido, em que o Mesmo “pensa mais do que pensa”. Tal modalidade para Levinas não representa o fracasso da razão, mas uma forma “depurada” do saber - “talvez seja isto o que significa o paradoxo cartesiano da idéia do infinito em mim”¹³¹. Se, para Levinas, é possível que todo saber comece na linguagem, partindo da concepção de que o “discurso interior do cogito” - que dialeticamente reflete sobre si mesmo e se “retoma como se fosse outro” - já atesta um diálogo original e prévio, porque não propor uma “terceira” modalidade de linguagem que ultrapassaria a existência fenomenal e interior e a “subjetividade mal entendida na história”? A linguagem pela qual um ser “existe para o outro”, nos diz Levinas, “é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior...”¹³² Levinas nomeia “Insônia” o padrão ou categoria em que o Mesmo acolhe o Outro sem se “perder” nesse acolhimento, categoria em que outrem promove o despertar do sujeito, vigília em que o Eu se desfaz de sua pulsão tematizante, mas permanece separado e atento ao Ensino, à “nova” pedagogia da alteridade. A “insônia” é o “dilaceramento do repouso no idêntico”.

Levinas esclarece na entrevista a Philippe Nemo¹³³, que o fato do dizer implicar um dito “é uma necessidade da mesma ordem que a que impõe uma sociedade, com leis, instituições, e relações sociais”, ou seja, é tanto parte da lógica mesma das relações inter-humanas, como da estrutura intencional inerente à linguagem. O que distingue o dizer “é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. O dizer é uma maneira de saudar outrem, mas saudar outrem é já responder por ele”¹³⁴. Ser responsável pela responsabilidade do outro, no entanto, “é uma estrutura que de modo algum se assemelha à relação intencional que nos liga, no conhecimento, ao objeto – a qualquer objeto, ainda que fosse um objeto humano. A proximidade não se reduz a esta intencionalidade; em particular

¹³⁰ Autrement qu’Être ou Au-delà de l’Essence. op. cit. p. 230. Tradução nossa

¹³¹ *De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. p. 202

¹³² *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 164

¹³³ *Ética e Infinito*. op. cit.

¹³⁴ *Ética e Infinito*. op. cit. p. 71

não se reduz ao fato de eu conhecer o outro”¹³⁵. Com efeito, o que define a relação com outrem sob o domínio da ética é a idéia de uma responsabilidade atávica, na qual a subjetividade se apresenta como refém da alteridade – “responde até expiar pelos outros”, ser insubstituível, com uma responsabilidade não intercambiável. Esta responsabilidade compulsória prescinde de nossa aceitação e mesmo de nossa capacidade de acolher ou ajudar objetivamente o outro. “Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjetividade humana garante a sua espiritualidade (não vejo como os anjos se poderiam dar ou como entreajudar-se).”¹³⁶ Levinas determina a identidade do humano a partir da responsabilidade: “sou eu apenas na medida em que sou responsável.” Na mesma entrevista a Nemo acima citada, no entanto, ele calibra a radicalidade de sua proposta afirmando que as fórmulas que emprega, tais como “eu próprio sou responsável pela responsabilidade de outrem”, “são fórmulas extremas que não se devem separar do contexto”¹³⁷. Ele afirma a respeito da concepção levada mais adiante em *Outramente que Ser*:

Podemos mostrar-nos escandalizados por esta concepção utópica e, para um eu, inumana. Mas a humanidade do humano – a verdadeira vida – está ausente. A humanidade no ser histórico e objetivo, a própria abertura do subjetivo, do psiquismo humano, na sua original vigilância ou acalmia, é o ser que se desfaz da sua condição de ser: o des-inter-esse. É o que quer dizer o título do livro: “de outro modo que ser”. A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertessem as categorias do ser, num “de outro modo que ser”.¹³⁸

Fala além de qualquer interpretação, a fundamentação por Levinas da Linguagem como “Dizer” a desloca do plano da experiência, espaço do exercício da apercepção ontológica. Ela não mais “duplica o pensamento e o ser”, é discurso “antes” da experiência. A chave para a diferença epistemológica entre o diálogo com a transcendência e o diálogo com a imanência - entre o “dizer” ou o “discurso” como forma de relação com a alteridade e a linguagem como código humano - é, para Levinas, a Ética.

¹³⁵ *Ética e Infinito*. op. cit. p. 80

¹³⁶ Idem, p. 81

¹³⁷ Idem, p. 83

¹³⁸ Idem, ibidem

2. A Estrada escondida: o infinito filosófico e a genealogia judaica

2.1 Grécia e além: Platão, Descartes e Rosenzweig

Levinas sustenta, em diálogo travado no início dos anos 1980 do século passado, que nunca tentou “harmonizar” ou “conciliar” os modos de pensamento filosófico e bíblico¹³⁹. Com efeito, sua obra se esforça por manter uma posição equidistante – embora, muitas vezes, instável – entre a Grécia e Jerusalém, matrizes do saber ocidental. A fala da filosofia é o grego; pátria da “razão, do argumento e da evidência” e também linguagem que, “acima e além do vocabulário, gramática e sabedoria” particulares, expressa, ou tenta expressar, a universalidade do Ocidente, levantando-se acima das especificidades locais do excêntrico, singular, tradicional, poético ou religioso¹⁴⁰. Em *A Bíblia e os gregos*, um pequeno e esclarecedor texto sobre a questão, Levinas se refere à língua grega como a própria Filosofia, afirmando que ela é uma “língua sem preconceito, uma maneira de falar que morde a realidade sem deixar marca, na tentativa de articular a verdade [...] uma língua cuidadosa e capaz de proteger o que é dito das estruturas da linguagem mesma”¹⁴¹. O filósofo ressalva, no entanto, que a história da moderna Europa atesta uma obsessão com o definitivo, com a ordem a ser estabelecida no universal, mas em regras abstratas, regras políticas, que subestimam ou esquecem a singularidade do outro; uma história que é a tentação permanente de um racionalismo ideológico que se realizou por via do rigor da dedução, administração e violência.

“A filosofia da história, uma condução dialética da paz entre os homens é algo possível depois do Gulag e de Auschwitz?”¹⁴² A pergunta de Levinas responde parte da complexidade de seu intento: ele deseja reter da Grécia a clareza e o rigor da evidência, as ferramentas e o esplendor da razão que ilumina e se faz entender pela comunidade dos homens, mas o “sentido” da verdadeira humanidade deve ser buscado na memória da Bíblia, que “significa a exigência infinita da justiça escondida atrás da justiça, a exigência de uma justiça mais fiel ao

¹³⁹ *Ética e Infinito*. op. cit. pp. 12-13

¹⁴⁰ LEVINAS. *The Bible and the Greeks*. in: *In the Time of the Nations*. London, Athlone Press, 1994, p. 134.

Tradução nossa

¹⁴¹ Idem, *ibidem*

¹⁴² Idem, *ibidem*

imperativo original da face do outro¹⁴³”. O ato fundante da Linguagem, modo de relação com a alteridade, não é a racionalidade conformada pela Filosofia, mas algo como um “logos” ancestral com o qual nos deparamos quando somos interditados pelo chamado do Outro - a Ética. Levinas não afirma que esse sentido “está” na Bíblia, mas que o judaísmo abre um caminho significativo que a Filosofia, entendida como ontologia, interdita, pois “o pensamento que pensa mais do que pensa, um pensamento para além do ser põe em questão a igualdade noesis-noema e esta relação de igualdade é grega¹⁴⁴”. Contudo, o fato de todo sentido parecer dóxico, não é impedimento para a proposição de um sentido “para-doxal” na visão do filósofo. Levinas não tenta ir de encontro ao fundamento de que, na tradição do pensamento ocidental, a razoabilidade é demarcada pelo temático, sua proposta é descobrir, dentro da própria Filosofia, o rastro de uma inteligibilidade esquecida, “sem referência ao ser, à essência (*essance*) do ser”.

No pensamento contemporâneo na Europa, esta significação de um sentido *anterior ao saber* começa a enunciar-se na filosofia. Há, sem dúvida, potencialidades conceituais a encontrar em Heidegger. Mas essa possibilidade começou a enunciar-se antes dele: desde Kierkegaard, desde Feuerbach num certo sentido, em Buber, Rosenzweig, Gabriel Marcel ou Jean Wahl. Neste pensamento dito dialogal, nos quatro últimos mencionados, não é certo que a investigação fundamental proceda apenas de uma preocupação moralizadora¹⁴⁵.

Levinas nunca deixou de creditar a fundamentação de sua idéia de Infinito (de Deus) à herança platônica e plotiniana do Deus “para além do ser”. Como destaca Jean-François Mattéi, o primeiro terço de *Totalidade e Infinito* pode ser lido como um comentário à distância, mas fiel, do *Fedro*. Seis diálogos platônicos são citados na obra; além do *Fedro*, *A República*, *Parmênides*, *O Banquete*, *Fédon* e o *Teeteto*, em um total de dezenove referências. Em *Outramente que Ser*, por sua vez, Levinas cita oito diálogos – *Hípias menor*, *Gorgias*, *Sofista*¹⁴⁶ e *Timeu*, além dos citados anteriormente, à exceção do *Banquete* e do *Teeteto*, em um total de 26 referências¹⁴⁷. Em Platão, Levinas distingue duas faces: a da anamnese, na qual a alma rememora o já conhecido (relacionada à permanência no Mesmo), e a do “Bem”, que

¹⁴³ Idem, *ibidem*

¹⁴⁴ LEVINAS. *Deus, a Morte e o Tempo*. Coimbra, Almedina, 2003, p. 141

¹⁴⁵ Idem, p. 157

¹⁴⁶ Apesar do filósofo não se referir textualmente à questão, é interessante notar que as categorias do “Mesmo” e do “Outro” aparecem no *Sofista*, embora o contexto do diálogo seja a contraposição de Platão à tese de Parmênides sobre a irrealidade do não-ser.

¹⁴⁷ MATTEI, Jean-François. *Levinas et Platon. Sur l' « Au-Delà de l'Être »*. In: Noesis [En ligne], N°3, 2000, p. 25. Tradução nossa

discorre sobre a ‘necessidade’, o desejo do desconhecido, da transcendência. “De um lado o Platão da epistemologia, do outro o da ética, ou, referindo-se a Nietzsche em sua referência a Sócrates: o Platão grego e o Platão judeu”¹⁴⁸. O Platão grego pode ser encontrado no *Timeu*, no qual o círculo do Mesmo consegue enfeixar o círculo do Outro: “Ao final, tudo se acalma no mesmo, como em Hegel, verifica-se a identidade do idêntico e do não-idêntico”¹⁴⁹. Mas, no despertar do Mesmo pelo Outro, que é Desejo, a identidade do Mesmo não consiste naquilo a que se reduz toda sua significação. O Mesmo contém mais do que pode conter e, segundo Levinas, é nisto que consiste “o desejo, a busca a paciência e a duração do tempo”. Esta temporalidade singular é estranha à filosofia grega.

Mas é no *épekeina tes ousias*, a idéia de transcendência platônica, do bem além do ser, “acima da essência e além da Idéia do Livro VI da República de Platão”¹⁵⁰, que ele enxerga o rastro de um sentido que, embora soterrado pelo primado da significação e da representação, permanece. “O mais além do ser, ou o outro do ser (*l’autre de l’être*) ou outramente que ser - situado aqui na diacronia, e enunciado como infinito - foi reconhecido como Bem por Platão. Que Platão o tenha convertido em uma idéia ou uma fonte de luz – que importa. O mais além do ser se mostra no dito, se mostra sempre enigmaticamente”¹⁵¹. Levinas não esclarece como a diacronia desta idéia se dá; afirma que ela é algo que tem sua fonte no imemorial - não é reminiscência, não reflete a circularidade e a identificação presentes na memória como apropriação, “enigma”: “Esta diacronia é ela mesma um enigma: o mais além do ser retorna e não retorna à ontologia; enquanto enunciado, o mais além, o infinito, se converte e não se converte no sentido do ser”¹⁵². Essa idéia não se filia ao conceito de Bem das religiões, e nem tampouco se adéqua às idéias normativas da filosofia moral. Está “além do ser”, inacessível a qualquer sentido conhecido, está fora da inteligibilidade. Nesse sentido, o conceito suplanta qualquer noção. Ao estar “além do ser”, o Bem se sobrepõe à Verdade e à Liberdade; exerce também uma boa violência sobre o eu que difere da má violência do ser da ontologia do poder¹⁵³. “Bem, em vista do qual ‘toda alma faz o que faz’ (*República* 505e) „¹⁵⁴.

¹⁴⁸ HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da Existência ao Infinito*. São Paulo, Edições Loyola, 2006. p. 22

¹⁴⁹ *De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. p.117

¹⁵⁰ LEVINAS. *Prefácio à edição alemã de Totalidade e Infinito*. in: *Entre Nós*. p. 285

¹⁵¹ *Autrement qu’Être ou Au-Delà de l’Essence*. op. cit. p. 36. Tradução nossa

¹⁵² Idem, p. 37

¹⁵³ HUTCHENS, B.C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis, Vozes, 2007. p. 115

¹⁵⁴ *Prefácio à edição alemã de Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 285

Platão coloca o bem acima do ser e Levinas o coloca no centro de suas análises da relação com a alteridade a partir da fenomenologia do rosto. “O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu. O bem é esse excedente de importância de outrem sobre mim, cuja possibilidade, na realidade, é a ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo”¹⁵⁵. A idéia do Bem se relaciona ao Desejo Metafísico, que se distingue da idéia de necessidade. O Desejo é desejo do Outro. Interditado pela visão do Rosto, o Mesmo é coagido a um movimento em direção ao Outro, mas, ao invés da fruição e da plenificação, o Eu se depara com algo que o Desejável não preenche e que se mostra como “bondade”. Depara-se também com algo que o pensamento não comporta e nem pode assimilar: a relação que liga o Mesmo ao Outro é a idéia do Infinito e a idéia do Infinito é Desejo.

Da idéia do Infinito, o Infinito não é, portanto, um correlativo, como se esta idéia fosse uma intencionalidade que se realiza em seu ‘objeto’. O Eu (*Moi*), em relação com o infinito, é uma impossibilidade de deter sua marcha para frente, impossibilidade de desertar de seu posto, segundo a expressão de Platão no Fédon: é, literalmente, não ter tempo para volver sobre si, não poder furtar-se à responsabilidade, [...] não ter meandros de intencionalidade onde recolher-se, marchar para a frente sem consideração por si¹⁵⁶.

É ao modelo platônico que Levinas também remete ao expressar a dimensão de altura ou a divindade da exterioridade na relação com o Outro no frente a frente: segundo a distinção do *Fedro*, “O Discurso é discurso com Deus e não com os iguais”¹⁵⁷

Levinas se identifica com a visão a-histórica platônica - e, nesse sentido, é um crítico do historicismo hodierno - que prescreve uma anterioridade do mundo das significações em relação à linguagem e à cultura que o exprimem, que é indiferente ao sistema de signos que se pode inventar para tornar presente este mundo ao pensamento e que domina, por conseguinte, as culturas históricas¹⁵⁸. “Existiria para Platão, uma cultura privilegiada que se aproxima deste mundo de significações e que é capaz de compreender o caráter provisório e como que infantil das culturas históricas”¹⁵⁹. Para ele, toda a filosofia contemporânea da significação opõe-se a

¹⁵⁵ POIRIÉ, François - Emmanuel Lévinas: Ensaios e Entrevistas. op. cit. p. 93

¹⁵⁶ *Humanismo do Outro Homem*. op. cit. p. 54

¹⁵⁷ *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 277

¹⁵⁸ *Humanismo do Outro Homem*. op. cit. p. 33

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*

Platão, não importando se de matiz hegeliano, bergsoniano ou fenomenológico, ao não conceber o inteligível separado do devir que o sugere. “É preciso atravessar a história, ou reviver a duração, ou partir da percepção concreta, e da linguagem nela instalada, para chegar ao inteligível¹⁶⁰”. Assim, enquanto para a filosofia pós-hegeliana tanto a “projeção” histórica, como a “memória” do acesso à significação fazem parte da própria significação, em Platão é permitido à “alma” liberta “das condições concretas de sua existência corporal e histórica” contemplar as Idéias; uma “alma” liberta dos constrangimentos da própria filosofia e livre para acessar o infinito.

Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do Outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem abstrato, sem conotação cultural alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo. É também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. A significação – inteligível – consiste, na sua nudez absolutamente inqualificável e irreduzível, em existir ‘antes’ da história e ‘antes’ da cultura. “O fato da manifestação inteligível se produzir na retidão da moralidade e da Obra mede os limites da compreensão histórica do mundo e marca o retorno à sabedoria grega, embora mediatizada por todo desenvolvimento da filosofia contemporânea¹⁶¹”.

...

Embora Levinas jamais tenha afirmado que sua conceituação de Infinito e de “Deus” se alinhe “ontologicamente” ao conceito cartesiano da divindade, é na formulação de Descartes¹⁶² feita na *Terceira Meditação* que ele encontra uma noção de infinito que rompe o padrão ontológico. É partindo deste platô que ele fundamenta as bases da relação ética com a alteridade como um correlato da relação cartesiana entre *res cogitans* e o infinito de Deus, uma idéia que contém mais do que pode pensar e que é definida pela assimetria. Diferentemente da dinâmica do saber absoluto, que é um pensamento do igual, da verdade, ou da busca de uma adequação que uniformiza a diferença e identifica o Outro com o Mesmo, a idéia do Infinito é um pensamento do desigual. Na idéia cartesiana do infinito há uma desproporção entre o *ideatum* e o pensamento; o que a idéia visa é infinitamente maior do que as ferramentas do cogito. Descartes deduz dessa desproporção uma das provas da existência de Deus, e conclui que, já que é impossível o pensamento formular algo que está além de seus limites, esta idéia (do infinito) deve ter sido posta em nós. A visão do Rosto produz a mesma desigualdade, sua nudez é algo que foge ao “ser” e não pode ser assimilada com base em suas categorias; o infinito divisado no Rosto escapa à norma, traumatiza o padrão conhecido, é pré-

¹⁶⁰ *Humanismo do Outro Homem*. op. cit. p. 32

¹⁶¹ Idem, pp 58-59

¹⁶² À semelhança de Levinas, Descartes também utiliza as palavras Deus e Infinito como sinônimas.

lógico e não-sintetizável. Levinas encontra na *Terceira Meditação*, que prescreve que pensar o infinito é pensar mais do que o pensamento pode conter, o mesmo modelo formal de seu acesso à alteridade pelo Rosto: ambas se definem como uma relação entre dois termos baseada na não reciprocidade.

Em *A idéia do infinito em nós*¹⁶³, o filósofo problematiza a identificação da proposta cartesiana com a inevitável inflexão religiosa relacionada ao pensamento do infinito, afirmando que “mesmo que seja nomeada, reconhecida e, de algum modo, operacionalizada só a partir de sua significação e de seu uso matemáticos”, ela “conserva, para a reflexão, o nó paradoxal que já se tece na revelação religiosa”¹⁶⁴. Levinas questiona como tal idéia pode sustentar-se em um pensamento finito sem tornar-se imanência, comunhão com o divino entendida como adequação ao pensamento. Segundo ele, a idéia de infinito é “uma exceção que implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à pura correlação e ao paralelismo noético-noemático que a análise menos prevenida encontra no pensamento humano abordado no saber” e que “derruba a tese aristotélica de uma teologia reservada a Deus, o qual seria seu próprio e único teólogo, o único capaz de se pensar”¹⁶⁵. Esta exceção indicaria o pensamento humano “se tecendo como teologia”, mas o logos desta teologia, para ele, diferiria da “intencionalidade teorética e da adequação do pensamento ao pensado”, assegurada pela unidade da apercepção transcendental do eu soberano. Seria ainda uma exceção à fenomenologia que é “precisamente atéia, enquanto pensamento que iguala o pensado, que o preenche e o satis-faz, que capta o dado na conversão inevitável de toda a passividade da experiência em atividade da consciência, que aceita o que a atinge e que não é, jamais, violada”¹⁶⁶.

A idéia do Infinito, ou de Deus, conforme a inspiração cartesiana entendida por Levinas, é relacional; o finito é afetado pelo infinito ultrapassando uma qualquer contradição que os oporia. O filósofo designa também a idéia de Deus como uma “afetividade” que não se reduz à da *Befindlichkeit* (disposição) proposta por Heidegger em *Sein und Zeit*, “em que a angústia da *Jemeinigkeit* (posse/apego) por sua finitude do ser-para-a-morte sempre vem duplicar a intencionalidade do sentimento comovido por um ente que pertence ao mundo¹⁶⁷”. Assim, “a

¹⁶³ LEVINAS. *A idéia do infinito em nós*. in: Entre Nós. op. cit.

¹⁶⁴ Idem, p. 276

¹⁶⁵ Idem, p. 277

¹⁶⁶ Idem, pp. 277-278

¹⁶⁷ Idem, p.278

transcendência não seria mais uma imanência malograda. Ela teria a excelência própria do Espírito, precisamente a perfeição ou o Bem”¹⁶⁸.

Em *Fora da experiência: a idéia cartesiana do infinito*, aula proferida em 14 de maio de 1976, editada em *Deus a Morte e o Tempo*¹⁶⁹, Levinas reforça, 19 anos depois do artigo *Filosofia e a idéia do infinito* (publicado em 1957, quatro anos antes de *Totalidade e Infinito*), a diferença entre seu pensamento e o discurso religioso. Ele sustenta que, enquanto narrativa, o discurso religioso não é capaz de romper “o presente de que a filosofia é a realização”, já que, embora seja possível que a palavra “deus” tenha chegado à filosofia através da religião, “a filosofia entende o discurso religioso, onde a palavra deus se inscreve em proposições, que incidem num tema, dotado de um sentido que repousa num desvelamento”¹⁷⁰. Ele resume - de um modo límpido pouco usual em sua escrita - a identidade que percebe entre teologia e ontologia (tema que será desenvolvido no item 3.1):

A revelação religiosa está, desde logo, já sempre assimilada ao desvelamento que a filosofia opera. [...] Desde logo, o ser religioso interpreta o seu vivido como experiência e, conseqüentemente, interpreta deus, de que pretende fazer a experiência, em termos de ser. Nestes termos, há inevitavelmente retorno à imanência, e não é por acaso que a filosofia de deus é na nossa civilização uma ontologia¹⁷¹.

No mesmo texto, Levinas esclarece o que considera o contributo mais importante de Descartes: o processo de ruptura da consciência provocado pelo pensamento do infinito, que não é “recalcamento no inconsciente, mas desembriaguez ou despertar. [...] Despertar do ‘sono dogmático’”¹⁷². Vejamos o que diz Descartes:

Eu não devo imaginar que não concebo o infinito através de uma verdadeira idéia, mas apenas pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: porque, pelo contrário, vejo manifestamente que existe mais realidade na substancia infinita, e vejo assim que, de certo modo, tenho primeiramente em mim a noção do infinito que a do finito, isto é, de deus, que de mim mesmo¹⁷³.

[...] Ainda que eu não compreenda o infinito, ou mesmo que se encontre em deus uma infinidade de coisas que eu não possa compreender, nem talvez atingir de modo

¹⁶⁸ *A idéia do infinito em nós*. in: Entre Nós. op. cit. p.279

¹⁶⁹ O livro reúne os dois últimos cursos de Levinas na Sorbonne no ano acadêmico de 1975-76

¹⁷⁰ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 227

¹⁷¹ Idem, ibidem

¹⁷² Idem, p.228

¹⁷³ DESCARTES. *Terceira Meditação*, §23. In *Meditações Metafísicas*. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983. p. 116

algum pelo pensamento; pois é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo; e basta que eu conceba bem isto [...] para que a idéia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito¹⁷⁴.

Apesar da argumentação da *Terceira Meditação* permanecer na esfera onto-teológica, ou seja, objetivar a fundamentação metafísica ou a prova (dentro da racionalidade) de algo cuja natureza é infinita, o esquema de Descartes oferece a Levinas - de uma forma mais direta que Platão - o mapa formal do cerne de sua formulação da idéia de Deus. Primeiramente “deus é *cogitatum* de um *cogitatio*; há idéia de deus” e “deus é o que significa o não-contível por excelência, o que ultrapassa toda a capacidade”. Desta forma, mesmo não compreendendo o infinito e acedendo que não é possível que Ele seja compreendido pelo pensamento, Descartes admite tal paradoxo como algo “verdadeiro, claro e distinto”.

Assim, a realidade objetiva de Deus rebenta com a sua realidade formal de cogitação - e tal é talvez o que, *avant la lettre*, inverte a validade universal e o caráter original da intencionalidade. Deus escapa à estrutura do *cogito cogitatum* e significa o que não pode ser contido. É neste sentido que a idéia de deus rebenta com o pensamento, que permanece sempre sinopse ou síntese, que fecha sempre numa presença ou representa, que reconduz à presença ou deixa ser¹⁷⁵.

Ao invés de uma noção do infinito credora da síntese totalizante da ontologia - padrão usual dos argumentos que definem Deus em termos de Ser-, Descartes oferece uma alternativa para uma idéia de Deus que extrapola a estrutura humana do cogito; uma idéia que é “transcendente em relação ao ser”, o termo transcendência significando aqui “precisamente o fato de não se poder pensar Deus e o ser conjuntamente”. O mesmo caráter refratário à síntese se aplica à relação entre os homens conforme Levinas a pensa: “Na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.”¹⁷⁶ Como bem destaca Simon Critchley, no entanto, “Levinas [...] não está dizendo efetivamente que tem a idéia do infinito da forma como Descartes descreve, nem tampouco está afirmando que o outro é deus, como alguns leitores enganosamente continuam a acreditar¹⁷⁷”. É a relação

¹⁷⁴ DESCARTES. *Terceira Meditação*. op. cit. §27p.116

¹⁷⁵ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. pp.228-229

¹⁷⁶ *Ética e Infinito*. op. cit. p 63

¹⁷⁷ CRITCHLEY, Simon. Introdução - The Cambridge Companion to Lévinas. op.cit. p.13. Tradução nossa

com o Outro, o frente a frente no chamado que se dá na visão da carência do Rosto, que “significa” o Infinito, ou Deus, e nos impele à Bondade, ao Bem; é a dívida que, apesar de não contraída nesta vida, no tempo do mundo e do sujeito no mundo, se tem com o outro homem que “testemunha” Deus - uma dívida inescapável e impagável por definição.

Apesar dessas distinções, a maneira como Descartes estrutura a argumentação da *Terceira Meditação* oferece um modelo que se adapta à formulação levinasiana. O próprio caráter passivo da subjetividade confrontada com o pensamento do infinito se alinha às noções de passividade, paciência e acolhimento caras ao filósofo franco-lituano. Embora a ontologia cartesiana pense o Mesmo como totalidade que integra o Outro, homogeneizando a ipseidade e a diferença, e assim suprimindo qualquer transcendência, por outro lado o caráter compulsório dessa “inspiração” que foi “posta em nós” já quando nascemos propicia a assunção desta idéia num sujeito passivo. E é o próprio Descartes que diz em carta a Marsenne: “Nunca tratei do infinito a não ser para me submeter a ele”¹⁷⁸. Levinas sustenta que a figura do infinito posto em nós significa que o fato do infinito ser refratário à representação pela razão “não é uma relação negativa, mas antes uma relação com este pensamento”¹⁷⁹. Esta relação se dá com o que é “demasiado grande para uma resposta”, é a significação mesma do infinito e não uma “privação da resposta, da possessão ou da fruição”, forma como a filosofia (entendida como ontologia) se propõe a vê-la. Esta outra racionalidade é operada em um tempo distinto da temporalidade da representação. Segundo Levinas, o tempo é “o modo de ‘ser’ do Infinito” que é “modo de suportar o Infinito – é paciência”¹⁸⁰, relação fora do domínio temático e instrumentalizante. A idéia do infinito não chega a um fim...

[...] Mas é mister distinguir entre o puro fracasso do não-resultado da visada intencional, que dependeria ainda da finalidade, da famosa teleologia da “consciência transcendental” dirigida a um termo, por um lado, e a “deportação” ou transcendência para além de todo fim e de toda finalidade, por outro lado: pensamento do absoluto sem que este absoluto seja atingido como um fim, pois este fim ainda significaria a finalidade e a finitude¹⁸¹.

...

¹⁷⁸ DESCARTES. *Carta de 28 de janeiro de 1641*. cf. Oeuvres et Lettres, Galimard, Paris, Biblioteca da Pleiade, p.1111. In: LEVINAS. *Deus a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 157

¹⁷⁹ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 231

¹⁸⁰ Idem, p. 130

¹⁸¹ *De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. p. 13

A despeito da reconhecida erudição filosófica de Levinas e das variadas influências de sua obra, citadas por ele ou não, pode-se considerar Franz Rosenzweig como o terceiro vértice do triângulo de fontes teóricas que embasaram sua idéia do infinito. Na obra maior do filósofo judeu-alemão, *Der Stern der Erlösung (A Estrela da Redenção)*, Levinas encontrou uma consistente e surpreendente abordagem crítica da totalidade - que se lastreia em uma contraposição a Hegel -, que permitiu que ele fundamentasse seu pensamento sem ultrapassar os limites do irracionalismo e do misticismo. O caráter visionário e contemporâneo do pensamento do autor, nascido em uma família judia profundamente assimilada na cultura e na sociedade da Alemanha do final do século 19 e morto precocemente aos 43 anos em 1929, impressionou Levinas ao ponto de, já no prefácio de *Totalidade e Infinito*, ele destacar que Rosenzweig está “demasiadas vezes presente neste livro para ser citado”.¹⁸² A influência de Rosenzweig no pensamento de Levinas pode ser mapeada, a partir das citações espalhadas em livros e entrevistas, em quatro perspectivas no que diz respeito ao presente trabalho: a crítica à totalidade empreendida como uma revisão crítica do sistema hegeliano; a coexistência não-englobante de duas matrizes do Ocidente, o cristianismo (que também pode ser lido como a Grécia) e o judaísmo; a relação dialógica com a alteridade e a conjuntura criação, revelação, redenção entendida numa perspectiva temporal.

Diferentemente de outras influências teóricas ou metodológicas, como Husserl, a quem ele repetidamente credita o método, Heidegger, o primeiro “mestre” provocador de sua filosofia, da identificação citada com Platão e Descartes e dos “diálogos” com Bergson, Buber, Maurice Blanchot e Kant, a influência de Rosenzweig sobre Levinas parece se deter na inspiração não apenas filosófica *strictu sensu*, mas na síntese de um pensamento que conseguiu ver por sobre o molde da razão e da história ocidentais um veio ecumênico que permitiria a convivência de duas verdades: a cristã e a judaica. Rosenzweig redescobriu no seio de um ambiente cosmopolita e adaptado o sentido e as fontes do judaísmo e permaneceu “apaixonadamente fiel a elas embora não tenha esquecido a abordagem cristã”¹⁸³. Na recepção de Levinas, a posição do autor anuncia um “ecumenismo” que é marca de um judaísmo moderno que viria a ser valorizado após o Holocausto. “A Estrela da Redenção [...] introduz um profundo e novo conceito para a consciência judaica moderna”¹⁸⁴, afirma no prefácio de *Système et Révélation*, a obra de Stéphane Mosès sobre Rosenzweig. No artigo *Judaísmo e cristianismo depois de*

¹⁸² *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 15

¹⁸³ LEVINAS. *The Philosophy of Franz Rosenzweig: Preface to Système et Révélation* by Stéphane Mosès. In: In the Time of the Nations. London, Athlone Press, 1994, p. 150. Tradução nossa

¹⁸⁴ Idem, p. 154. Tradução nossa

Rosenzweig, Levinas reconhece que sua atitude em relação ao cristianismo mudou após a leitura do filósofo alemão, fazendo, inclusive, com que ele lesse os evangelhos. Não se deve menosprezar este tipo de motivação em um pensador que foi extremamente marcado em sua infância e juventude na Lituânia pelo distanciamento do cristianismo e depois pelos horrores do *Shoah* (Holocausto), o que o levou a comentar com perplexidade que “[...] Todos os que participaram do Shoah receberam, em sua infância, o batismo, seja católico ou protestante¹⁸⁵”, o que não os impediu de participarem.

Esse filósofo sustenta que a verdade por ela mesma – de modo algum por causa de acidentes de sua história, mas por essência – se manifesta sob duas formas, a judaica e a cristã, que essas duas formas são insubstituíveis, inconvertíveis uma na outra, mas indispensáveis uma à outra, sem que se possa dizer a respeito de nenhuma que ela é melhor que a outra[...]Quaisquer que sejam as partes contestáveis dessa tese, permanece notável o acontecimento: pela primeira vez na história religiosa, o enunciado de uma verdade sob forma de duas verdades suscetíveis de se reconhecerem mutuamente sem se coincidirem. Temos o nós, mas igualmente os outros¹⁸⁶.

A crítica de Rosenzweig à totalidade se organiza como uma rejeição ao pensamento da identidade e da essência, à assimilação tematizante que adequa toda diferença no cogito - modalidade mesma da filosofia. “A essência é o universal que abarca sobre si todo particular. [...] À pergunta sobre a essência existem apenas respostas tautológicas: Deus só é divino, o homem, só humano, mundo só mundano [...] O conceito de Deus não se acha numa condição especial. Como conceito Deus não é mais inacessível que o de homem.¹⁸⁷” A segurança do sistema fundado na razão é desmontada na *Estrela* pelo reconhecimento da morte como experiência absolutamente irreduzível à totalidade. A tessitura da obra de Rosenzweig utiliza, segundo Ricardo Timm, “tanta racionalidade quanto seja necessária para que este mundo se compreenda a si mesmo, sem que esta razão se feche em si mesma e acabe executando exatamente o jogo totalizante do qual pretende se evadir”. “Que o mundo em processo acelerado de desagregação e multiplicação de sentido finalmente se possa, de alguma forma, compreender exatamente em sua raiz de multiplicidade, em sua radicalidade múltipla, e que, por sobre essa compreensão, possa construir algum tipo de esperança de futuro: eis a difícil

¹⁸⁵ LEVINAS. *Judaism and Cristianity*. In: In the Time of the Nations. op. cit. p 162. Tradução nossa

¹⁸⁶ POIRIÉ. op. cit. p. 115

¹⁸⁷ ROSENZWEIG, Franz. *Gesammelte Schriften* III, p.145. Apud BACCARINI, Emilio. O novo pensamento como narração da experiência de Deus. op; cit. p.277

tarefa que Rosenzweig se propõe [...]”¹⁸⁸. Essa multiplicidade, para Rosenzweig, não deve estar fadada a se diluir na uniformização do sistema totalizante. É a singularidade de cada homem que ele quer resgatar.

Ao discorrer sobre a distinção que o autor faz no humano entre o indivíduo pertencente ao mundo, sempre comparável a outro indivíduo, e a ipseidade (*die Selbstheit*), Levinas sustenta que “[...] é ao pensar a solicitude da *Selbheit* na qual se mantém o Eu [...] que nós poderemos medir, apesar das relações entre indivíduos, a separação ontológica entre humanos e apreciar a transcendência abismal entre eles, medir conseqüentemente a transitividade extra-ordinária do diálogo ou da proximidade e a significação supra-ontológica – ou religiosa – da socialidade ou da proximidade humana¹⁸⁹”. Segundo Levinas, a forma como Rosenzweig compreende a solidão da *Selbheit*, difere do modelo heideggeriano, que faz dela um *modus deficiens* do *Mitsein* (Ser-com): “[...] um ‘isolamento’ que absolutamente não sai de si, não tendo lembrança alguma de comunidade; [...] do tipo ‘nada em comum com ninguém e com nada¹⁹⁰’”. A passagem à transcendência a partir dessa separação se dá pela linguagem que se define pela escuta e atenção ao outro.

O conceito de linguagem em Rosenzweig é abordado como “Revelação” - compreendida em seu sentido religioso - que, para ele, “significa pôr em relação elementos do absoluto isolados e refratários a toda síntese, à reunião em totalidade, a uma conjunção qualquer na qual perdem – como na filosofia idealista – sua vida própria”¹⁹¹. A maneira dos homens se relacionarem em um tempo em que o presente está sempre em “expectativa” exige a “fraternidade”, única forma da multiplicidade de gêneros, idades, classes, raças, de mundos, se encontrarem em “um mesmo tempo”, sem se reduzirem à mesma massa amorfa.¹⁹²

A fraternidade estende sua ligação (*Band*) entre as pessoas, as quais nenhuma é igual à outra; ela não é absolutamente igualdade de tudo o que porta o rosto humano (*Anlitz*), mas unanimidade (*Einmütigkeit*) que se cria exatamente entre pessoas com os mais diferentes rostos. E apenas isto é o verdadeiramente necessário: que os seres humanos tenham um rosto – que eles se vejam mutuamente¹⁹³.

¹⁸⁸ DE SOUZA, Ricardo Timm. *Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo, Perspectiva, 1999, p. 39

¹⁸⁹ *De Deus que Vem à Idéia*. op. cit. pp. 194-195

¹⁹⁰ Idem, p. 195

¹⁹¹ Idem, p. 196

¹⁹² ROSENZWEIG. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main, Surhrkamp, 1996, p. 382. Apud DE SOUZA. *Existência em Decisão*. op. cit. p. 95

¹⁹³ Idem, *SE*, p. 383

A relação entre os homens entendida como Revelação se manifesta em uma temporalidade que é “a condição de possibilidade de todo e qualquer pensamento”. Depois de sua crítica à totalidade e a Hegel, a maior contribuição de Rosenzweig ao pensamento de Levinas, como o próprio admite, foi a noção de temporalidade no contexto da “Criação”, “Revelação” e “Redenção”, interpretadas como inteligibilidades fundadoras e ligadas ao passado, ao presente e ao futuro: “Não são noções tardias e derivadas - pouco importa em que momento elas aparecem na história - mas a fonte de todo sentido.”¹⁹⁴

Ele (Rosenzweig) pensará o passado, a partir da idéia e da consciência religiosa, da criação; o presente, a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando assim estas referências bíblicas do pensamento ao nível das condições da própria temporalidade. As referências bíblicas são reivindicadas como modos de consciência humana original, comuns a uma imensa parte da humanidade. A audácia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente em referir o passado à criação e não a criação ao passado, o presente à revelação e não a revelação ao presente, o futuro à redenção e não a redenção ao futuro.¹⁹⁵

O saber de Deus, para Rosenzweig, é a experiência que se tem dele; esse Deus não é visível, só pode ser “escutado”¹⁹⁶. “A palavra de Deus é a revelação só porque ao mesmo tempo é a palavra da criação. Deus disse: ‘que a luz seja!’ Mas o que é a luz de Deus? É a alma do homem”¹⁹⁷.

¹⁹⁴ *Entre Nós*. op. cit. p 161

¹⁹⁵ LEVINAS. *O Outro, utopia e justiça*. in: *Entre Nós*. op. cit. pp. 298-299

¹⁹⁶ BACCARINI. op. cit. p. 281

¹⁹⁷ ROSENZWEIG. *La Stella della Redenzione*. Genova, Marietti, 1985. p 118. Apud. BACCARINI. op. cit. p. 282

2.2 Talmud e filosofia

Não há como falar de Deus no pensamento de Levinas sem recorrer a seus comentários talmúdicos e textos sobre o judaísmo. Embora ele tenha insistido na separação metodológica e conceitual entre seus escritos, muitas vezes nos trabalhos filosóficos sua terminologia, formulações e “cadência” remetem às exegeses da Torá e do Talmud ou a artigos em que ele discorre sobre questões que dizem respeito a Israel. Da mesma forma, as interpretações sobre o judaísmo estão embebidas da racionalidade e universalidade da linguagem filosófica. Como destaca Ephraim Meir¹⁹⁸, para Levinas, não há uma grande distância entre a filosofia e o judaísmo como discursos. No entanto, a polissemia da língua semita, seu colorido e metáforas são qualidades reprimidas na “língua” da razão. “Algo no judaísmo vem em primeiro plano que é o fato de não ser englobado no discurso universal. Em seus escritos filosóficos, por outro lado, [...] Levinas colocou o hebreu no discurso grego, deixando algo intraduzível na língua em que tudo é traduzido.” Na análise de Meir, Levinas redescobriu a mensagem de Jerusalém para a Europa e a formulou na linguagem não-metafórica da Grécia¹⁹⁹.

A forma como o filósofo articulou a relação entre os dois tipos de discurso e mesclou as influências em seus trabalhos religiosos e profissionais, tem suas raízes na formação judaica de Levinas. A comunidade judia da Lituânia e a família de Levinas estavam situadas em um ambiente religioso e cultural influenciado pelo judaísmo *mitnaged*. A corrente, que teve como mestre o Rabbi Elijah ben Salomon, o Gaon de Vilna (1720-97), representava uma oposição ao hassidismo (a palavra *mitnaged* significa “opponente”), linha mística que atraiu parte significativa das comunidades judaicas do Leste e da Europa Central (basicamente judeus asquenazis) e que permaneceu forte entre a Idade Média e o século XVIII. Os hassidims tinham como líder Israel ben Eliezer (1700 - 1760), chamado Baal shem Tov e, em sua maioria, eram judeus letrados. O hassidismo se caracterizava por seu caráter piedoso e um forte entusiasmo místico dos devotos, com ênfase no viés íntimo da experiência pessoal com Deus. Diferentemente, os mitnagedim (ou mitnagdim) valorizavam uma hermenêutica dos textos baseada na natureza racional e objetiva da interpretação e abominavam o

¹⁹⁸ MEIR, EPHRAIM. *Hellenic and Jewish in Levinas's writings*. Porto Alegre, VERITAS v. 51 n. 2, junho 2006. p.81. Tradução nossa

¹⁹⁹ Idem, p.86

entusiasmo pietista dos hassidim. A resistência ao hassidismo por parte dos mitnagdim estava baseada na consideração de que a prática do movimento privilegiava o fervor - e a oração - em detrimento do conhecimento, desqualificando a ciência e a dialética talmúdic e seu lugar primário na vida religiosa judaica. Renegava ainda o poder carismático de seus líderes - os tsadikim (de *tsadik*, homem probo) ou “rabbis miraculosos” - que reuniam em torno de si legiões de crentes, o que, para a ortodoxia, desvirtuava a relação entre discípulo e mestre, minando um dos princípios fundamentais do judaísmo²⁰⁰.

O método do Gaon de Vilna, que privilegiava a lógica, a clareza e a análise dedutiva no estudo do Talmud, teve influência decisiva na orientação subsequente da cultura rabínica da Polônia e Lituânia. Com o tempo, no entanto, sua influência foi temperada por uma visão menos “política” e a assimilação dos princípios dos hassidim e dos mitnagdim fez com que estes últimos incorporassem o estudo da literatura ética mussar²⁰¹ nos currículos das *yeshivot* (escolas talmúdic).²⁰² Um dos responsáveis por esta abertura foi o Rabbi Hayyim Volozhiner, segundo relata Levinas, que tinha uma atitude menos intransigente com respeito aos excessos hassídicos do que o Gaon. “Ele e sua escola foram os responsáveis por restaurar em parte os estudos talmúdic no seio do hassidismo, e de forma geral, ajudou a prevenir este movimento religioso, a despeito de suas inovações, de se tornar cismático²⁰³”. A fidelidade ao estudo da Torá e a consciência nacional determinada por esta cultura permaneceram o traço distintivo dos judeus do Leste e os preservou, de certa maneira, da assimilação e do fascínio do modo de vida ocidental.

As leituras da Torá e do Talmud²⁰⁴ influenciadas por este ambiente fizeram com que Levinas desenvolvesse uma aversão a qualquer forma de entusiasmo místico. Seu contato com Chouchani²⁰⁵ consolidou uma tendência, estimulada por sua formação cultural, de abordar os

²⁰⁰ LEVINAS. *In the image of God, according to Rabbi Hayyim Volozhiner*. In: *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*. London, Athlone Press, 1994. p. 151. Tradução nossa

²⁰¹ Movimento “moralista” dos judeus não hassídicos, em especial da Lituânia, em reação a Haskalah - o iluminismo judaico.

²⁰² GOLDBERG, David J. RAYNER, John D. *Os judeus e o judaísmo*. Rio de Janeiro, Xenon, 1989. pp. 151 - 153

²⁰³ *In the image of God, according to Rabbi Hayyim Volozhiner* .op. cit. p. 152. Tradução nossa

²⁰⁴ A Torá (Torah) corresponde aos cinco primeiros livros do Antigo Testamento - Pentateuco para os cristãos; Talmud (Talmude) comentário da lei judaica e repositório de parábolas, máximas, lendas populares e especulações éticas e teológicas do judaísmo.

²⁰⁵ Misterioso professor judeu apresentado a Levinas por um amigo comum, o médico judeu Henri Nerson. Conta-se que tinha a aparência de um mendigo, mas era dotado de uma erudição espantosa. O contato com

textos judaicos de forma intelectual e não-piedosa. Para Levinas, as camadas de significado da Torá representavam um universo de possibilidades exegéticas onde ele exercitava plenamente a racionalidade, acreditando que um “engajamento existencial com a escritura nunca vai poder ser alcançado na obediência cega que suspende o julgamento crítico na leitura e reflexão”²⁰⁶.

Roger Burggraeve faz um esclarecimento sobre o significado do Talmud e da Torá para a tradição judaica em contraste com a visão ocidental-cristã pertinente para o tema tratado. Para os não-judeus, diferentemente do caráter, ou da mensagem, mais “universal” da Bíblia, o Talmud é considerado mais restrito, pois pertence particularmente e especificamente ao judaísmo. A tradição judaica, no entanto, tem uma visão reversa: O conteúdo da Bíblia (Torá), “fala” especificamente a Israel e cada um de seus filhos, portanto seu conteúdo diz respeito de modo particular aos judeus; já o Talmud “expressa um pensamento bíblico para o nível da generalidade humana”. “O Talmud transcende os incidentes ou eventos particulares da história de Israel, e os generaliza para explicar seu sentido intrínseco e valor humano. Os talmudistas não eram teólogos ou profetas, mas apenas sábios²⁰⁷”. A literatura talmudista e rabínica “é inspirada não na interioridade da alma humana, mas na exterioridade do verso (palavra)²⁰⁸” e do “objeto” da meditação.

Independente de uma interpretação piedosa ou intelectual dos ensinamentos dos livros, o engajamento existencial dos que professam o judaísmo se dá na ação moral. A crença judaica é basicamente prescritiva e reguladora (baseada nas *Mitzvot*, regras de conduta), sendo o caráter dogmático, de forma geral, temperado pela hermenêutica e a inclinação ao debate. A consciência de cada homem é vista como um repositório das leis morais determinadas por Deus e deve obedecer à regra de ouro do judaísmo prescrita no Levítico 19:18: “Ama o teu próximo como a tu mesmo”. Uma história exemplar que demonstra tanto a inclinação ao debate intelectual - que chega ao ponto de não temer questionar a própria Torá - como a interpretação radical da lei moral do judaísmo, descreve uma controvérsia entre o lendário Rabbi Akiva e o Rabbi Simeon ben Azzai²⁰⁹ a respeito da regra do Levítico acima citada. Para Ben Azzai, o versículo contém uma abordagem falha, pois “os seres humanos não são

Chouchani fez com que Levinas aprofundasse o estudo do Talmud. Foi também professor de Elie Wiesel, escritor e sobrevivente do Holocausto.

²⁰⁶BURGGRAEVE, Roger. *The Bible gives to thought: Levinas on the possibility and proper nature of biblical thinking*. In BLOECHL, Jeffrey. *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Fordham University Press, 2000.p. 165. Tradução nossa

²⁰⁷ Idem, p. 167. Tradução nossa

²⁰⁸ Idem, p.168. Tradução nossa

²⁰⁹ Dois lendários rabbis do período Tanaíta, época da formulação da Mishná (mais antigo compêndio de literatura oral judaica), entre os anos de 30-200 DC, também chamado de período mishnáico.

simplesmente iguais, mas iguais no mais profundo sentido. Deus criou o homem a sua semelhança²¹⁰” “A regra de ouro está assentada no igual valor de todos os seres humanos como portadores da imagem de Deus, que é um princípio objetivo, ela não depende de como alguém se sente em relação a um indivíduo determinado, e não pode ser posta de lado se ele, por acaso, for um inimigo. Se o teu inimigo está faminto, dá-lhe pão para comer”.²¹¹

Pode-se inferir que a abordagem das leituras talmúdicas de Levinas está embebida não apenas de seu *background* filosófico - por mais que ele tente, como já foi dito, manter apartados os dois caminhos -, mas de uma herança formativa que, como sua filosofia, demonstra um pendor ao racionalismo que não despreza um tipo muito particular de ceticismo. Como destaca Seán Hand, o ponto de vista de Levinas “bem-humorado e iconoclasta” é parte do que ele chama de religião para adultos (título de um artigo da coletânea de escritos judaicos *Difícil Liberdade*): Uma religião que “supostamente afirma o humanismo que não depende de ‘fatores extra-humanos’, um universalismo que vê Israel como não dependendo de ‘qualquer noção histórica, nacional, local, ou racial’, e um ateísmo, ou não-teísmo, que não depende de uma dissolução mística da consciência ética no arrebatamento divino ou na idolatria espetacular.”²¹² A “iconoclastia” e o “ceticismo”, também não devem ser creditados apenas à filosofia, mas, segundo esta linha de raciocínio, à percepção corrente no judaísmo de que a feição paradoxal da realidade está muito além da compreensão dos homens. Comentários talmúdicos como a Agadá²¹³, por exemplo, costumam interpretar de maneira muitas vezes contraditória passagens da Torá.

Esta prática hermenêutica, que vê no paradoxo não um beco sem saída, mas a própria prática da relação com o divino, é exemplificada em um dos métodos de interpretação da Torá que indica quatro níveis de leitura: *peshat* (significado manifesto), *remez* (significado alusivo), *derash* (significado solicitado) e *sod* (significado secreto). Como Levinas esclarece em *Sobre a leitura judaica das escrituras*, é da natureza da exegese rabínica não excluir diferentes interpretações de um mesmo assunto. “Isto está de acordo com o pluralismo característico do pensamento rabínico que paradoxalmente aspira ser compatível com a unidade da revelação:

²¹⁰Citado por GOLDBERG, David J. RAYNER, John D. op. cit. p. 334

²¹¹ Idem, p. 340

²¹²HAND. op. cit. p. 86. Tradução nossa

²¹³Parte da literatura rabínica eminentemente descritiva que inclui as lendas, parábolas, história e teologia, significa ‘narração’. A parte prescritiva e reguladora se encontra na Halachá (do verbo “caminhar”), que resume a Lei.

as múltiplas posturas dos *scholars* devem constituir sua própria vida, todas elas ‘palavras do Deus vivo’²¹⁴.

Levinas admite a influência judaica como parte de sua formação e nunca a renegou, mas reage à suposição de que sua qualificação de “pensador judeu” por alguns críticos signifique uma abordagem dos textos religiosos e da tradição que prescindia da racionalidade e da crítica filosófica.

Há [uma leitura dos textos religiosos...] que consiste não absolutamente em contestar tudo de pronto, do ponto de vista filosófico, mas em traduzir e em aceitar as sugestões de um pensamento que, traduzido, possa justificar-se por aquilo que se manifesta [...] Por certo, eu me esforço em entrar, em primeiro lugar, na linguagem da tradição não-filosófica vinculada à compreensão religiosa das escrituras judaicas; eu a adoto, mas essa adoção não é o momento filosófico de meu esforço. [...] Uma verdade filosófica não pode se basear na autoridade do versículo²¹⁵.

A tensão entre imanência e transcendência com respeito à idéia de Deus que, em seus textos filosóficos, é suplantada pela transcendência radical que só permite ser “arranhada” no vestígio do Rosto do Outro, é abordada por Levinas em seus textos judaicos de uma forma que ilumina seus escritos “profissionais”. Do ponto de vista adotado pelo presente trabalho, existem dois tipos de escrituras de Levinas que encaramos como não estritamente filosóficas: os comentários talmúdicos (como *L’Au-delà du Verset*, *Du Sacré au Saint* e *Quatre Lectures Talmudiques*) e os textos que chamaremos de escritos sobre o judaísmo, que encontram sua forma exemplar em *Difícile liberté*. Embora a distinção entre as linguagens dos três tipos de texto seja particularmente difícil em se tratando do filósofo, ela é, por motivos óbvios, mais clara nos trabalhos estritamente religiosos.

A dificuldade de separar as linguagens filosófica, hermenêutica e religiosa em seus escritos pode ser medida no prefácio de *L’Au-Delà du Verset*. No trecho em destaque, Levinas coloca a relação do sujeito com o outro na linguagem escrita como a expressão de um mandamento ético em um padrão de escritura difícil de ser enquadrado, conforme segue: “A Palavra de Deus que comanda e me promete ao outro, a sagrada escritura antes do sagrado texto do ser. A palavra que é desproporcional ao discurso político, se estendendo além da informação - um corte, no ser que eu sou [...]. Ela coloca em questão o ‘cuidado de si’ que é natural aos seres,

²¹⁴LEVINAS. *In the Jewish writing of scriptures*.in: Beyond the Verse. op. cit. p. 101.Tradução nossa

²¹⁵POIRIÉ. op. cit. pp. 102 - 103

essencial para o ‘esse’ dos seres²¹⁶”. Em *L’Au-Delà du Verset* se encontram dois textos que fornecem indicações sobre a forma como Levinas interpreta a idéia de Deus de acordo com sua herança: *O nome de Deus segundo alguns textos judaicos* e *A imagem de Deus segundo o Rabbi Hayyim Volozhiner*.

Em *O nome de Deus segundo alguns textos judaicos*²¹⁷ Levinas discorre sobre a inacessibilidade absoluta de Deus a partir da forma como o judaísmo trata a questão do Nome divino. O filósofo sustenta logo no início do texto que a reflexão rabínica sobre Deus nunca é separada da reflexão prática e que ela é um ato intelectual diferente da tematização filosófica do Absoluto. Esta reflexão não significa um mero “estágio” em direção à filosofia; ela é o modo “como o pensamento talmúdico tolera o contato filosófico²¹⁸”. Na linguagem hebraica, o nome de Deus é sempre expresso como um nome próprio nas escrituras. Os termos que designam Deus expressam relações ou atributos e não a essência d’Ele. Muitas vezes, como em Maimônides, Deus é referido simplesmente pela expressão “O Nome” (*HaShem*); ou, como ocorre na cabala, é expresso pela designação de uma manifestação ou uma modalidade de seu Ser. Assim, o termo *Shekhinah* (a última *sefirath* cabalística²¹⁹) é o qualificativo da presença ou da morada divina no mundo, ou no seio de Israel - a palavra deriva do verbo “habitar” que corresponde à etimologia de imanência, em latim *manere* (permanecer).

É pertinente ressaltar neste ponto que, embora Levinas nunca tenha se referido de modo mais particular à cabala (talvez pelo caráter heterodoxo desta doutrina), suas formulações guardam identidade com as do misticismo cabalístico. A cabala “pensa de modo não aceito pela metafísica ocidental, já que o seu Deus é ao mesmo tempo *Ein-sof* e *Ayin*, presença total e ausência total”, ou seja, “nega a distinção humana entre presença e ausência²²⁰”. A cabala é também, basicamente, uma teoria da escrita, mas de uma escrita que não se distingue da fala inspirada ou profética; ela fala “[...] de uma escrita anterior à escrita, mas também de uma fala antes da fala, uma Instrução primária que precede qualquer traço da fala²²¹”.

²¹⁶LEVINAS. *Foreword Beyond the Verse*. p. xii. Tradução nossa

²¹⁷LEVINAS. *The name of God according to a few talmudic texts*. In: *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*. London, Athlone Press, 1994. pp.116 -128. Tradução nossa

²¹⁸Idem, p. 118. Tradução nossa

²¹⁹Para mais informações sobre correntes místicas judaicas, ver SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo, Perspectiva, Série Estudos, 197 e *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo, Perspectiva, Série Debates, 2006

²²⁰BLOOM, Harold. *Cabala e Crítica*. Rio de Janeiro, Imago. p. 62

²²¹Idem, p.63

Esta impossibilidade de conhecer o verdadeiro Nome pode ser interpretada como um corolário da impossibilidade de conhecer a verdadeira face de Deus; a radicalidade de sua transcendência e a sua paradoxal presença no mundo como “vestígio”(que tem que ser decifrado) só pode ser resolvida dialeticamente, mas persiste a interdição a sua tematização. Mas, a incapacidade de conhecer ou tematizar o que é por definição incognoscível torna-se uma possibilidade real de relação com o divino, com a transcendência, na ética.

No segundo texto citado acima, *A imagem de Deus segundo o Rabbi Hayyim Volozhiner*, Levinas interpreta um pequeno livro, o *Nefesh há' Hayyim* (A Alma da Vida), de autoria do Rabbi Volozhiner (1749- 1821), discípulo e admirador do Gaon de Vilna. O livro do rabbi, editado postumamente, apareceu em 1824 em Vilna e é uma “exposição do sistema do judaísmo e do judaísmo como um sistema”, o que, segundo Levinas, é relativamente raro no que é conhecido como literatura rabínica, na qual os *insights* doutrinários estão dispersos²²². No livro, a humanidade do homem é entendida não como “a luz da animalidade racional dos gregos, mas sob a luz da noção bíblica do homem criado à imagem de Deus²²³”, segundo a expressão bíblica enunciada no Gênesis 1:27 e 5:1: “à imagem de Deus (Elohim)” e “à semelhança de Deus”. Levinas diz que esta semelhança com Deus é buscada no *Nefesh há' Hayyim* na “profundidade da interioridade”. Deus é o mestre de todas as forças e potências, Ele cria continuamente “incontáveis mundos e forças” e a permanência e a ordem destes mundos e potências depende, justamente, da continuidade e da “influência” da criação. “O verdadeiro modo do ser da criatura seria assim o que chamamos ‘criação contínua’: o ser da criatura é sua ‘associação’ com Elohim”²²⁴.

É ao problematizar o caráter condicional dessa associação com Deus e a sua subsistência que se chega à noção de interioridade. A noção de Deus (Elohim) indica uma certa hierarquia que comanda os mundos e suas forças, através da qual a energia é transmitida de cima para baixo. Levinas cita Volozhiner: “Cada força, da mais baixa para a mais alta, é a extensão da existência e da vida de Elohim, uma extensão que atinge a força abaixo através do intermediário da força acima, a qual é a alma derramada em sua interioridade...(III. 10)”²²⁵. Assim, cada mundo é governado “de acordo com os movimentos da força do mundo que está acima dele a qual o governa como a alma governa o corpo”. “Para cada alma, esta raiz, ou o

²²²*The image of God', according to Rabbi Hayyim Volozhiner*.op. cit. p. 151.Tradução nossa

²²³ Idem, p.156. Tradução nossa

²²⁴ Idem, ibidem. Tradução nossa

²²⁵ Idem, p 157. Tradução nossa

principio desta vida, conforma com a alma do mundo que está acima e que é chamada também de ‘alma da alma’. E Ele (Elohim) é o mestre de todas as forças (potências), porque Ele é a alma e a vida e a raiz das raízes de todas as forças (III. 10)”. Deus é desta forma a alma do universo, mas cada homem possui uma parte de Deus, e, mais importante, é parte de uma cadeia que em si mesma representa Deus; cada homem, na interioridade de sua alma única e individual, é divino e responsável pela manutenção da potência divina. No plano do mundo, no entanto, o lugar do homem é especial, pois cabe a ele ser o agente da criação: a participação no Divino, e não mais a submissão, dá ao homem liberdade, que traz como contraparte a responsabilidade.

A questão do paradoxo entre a imanência e a transcendência de Deus nestes termos não é de fácil resolução, mas Levinas interpreta o modelo hierárquico proposto por Volozhiner - de influência cabalística e derivado, por sua vez, do neo-platonismo - de maneira a reforçar a idéia da inacessibilidade (transcendência) de um Deus que só pode ser revelado na própria humanidade (e humildade) dos seres e não de forma a reforçar um virtual panteísmo - não por acaso uma das inclinações hassídicas mais combatidas pelo Gaon de Vilna. Isto está de acordo com a norma do pensamento judaico, que tende a restringir a cognição de Deus a forma de relação entre Ele e suas criaturas, ou seja, à Sua manifestação.

Gershom Scholem fala de uma doutrina mística judaica anônima do século XIV que sustentava ser Deus incapaz, por sua própria natureza, de transformar-se num sujeito de uma revelação para outros. Este Deus, não só não poderia ser referido nos documentos da revelação, nos escritos canônicos da Bíblia e na tradição rabínica, mas “não” seria o tema desses escritos: todas as palavras das escrituras se referem a um aspecto de Sua Manifestação do lado da Criação. “Segue-se então que o deus vivo, o deus das escrituras tem inúmeros nomes os quais, segundo os cabalistas, lhe pertencem por sua própria natureza e não em virtude de uma convenção humana. O deus *absconditus* pode ser nomeado apenas no sentido metafórico²²⁶”. Scholem também cita a impressionante imagem que o *Zohar*²²⁷ faz da Torá: segundo o livro, a Torá nada mais é que o grande e santo nome de Deus, o que faz com que ela não possa ser entendida realmente, mas apenas interpretada de maneira aproximada. Segundo o *Zohar*, a Torá tem 70 faces que se irradiam para o iniciado. Mas a Escola de

²²⁶SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo, Perspectiva, 1995.p. 13

²²⁷*Sefer ha-Zohar* (Livro do Esplendor), uma das obras mais influentes e complexas da literatura cabalística, apareceu na Espanha do século XIII; atribuída a Moisés de Léon, sua autoria, no entanto, é alvo de discordâncias.

Safed²²⁸ deu um caráter mais individual a esta abordagem. O grande cabalista Isaac Luria dizia que existem “600 mil faces da Torá, tantas quantas eram as almas em Israel na época da revelação”. “Isso significava que, em princípio, cada membro do povo de Israel tem seu próprio modo de ler e interpretar a Torá, de acordo com a ‘raiz de sua alma’ ou com suas próprias luzes. A frase trivial adquire aqui um significado muito preciso: a palavra divina emite para cada homem um outro raio de luz que de fato lhe é inteiramente próprio²²⁹”.

A concepção levinasiana de Infinito guarda uma identidade profunda com o conceito do *Ein-sof*, a raiz oculta que não se manifesta. A incognoscibilidade de Deus é sintetizada de modo lapidar em diversas passagens dos escritos hebraicos como a auto-análise divina no Êxodo 3:14, *Eyeh asher Eyeh* (traduzida comumente por “Eu sou o que Sou”, mas que na verdade se conjuga no tempo futuro correspondendo a “Eu serei o que Serei”), que resume em sua autoridade tautológica a total impenetrabilidade de Sua essência. Ou a confissão, quase agnóstica, da Gênese Rabá 68:9: “O Senhor é o lugar do universo; o universo não é o lugar do Senhor”. Este conceito de Deus como *HaKadosh* (o Santo - o separado) encerra uma elipse no pensamento de Levinas na qual a *anacorese* (o retiro em Si mesmo/retraimento) e a *kenosis* (esvaziamento) de Deus cedem lugar à alteridade como encarnação de um sentido do divino que pode ser “acolhido” no mundo. Como resume Emilio Baccarini:

Segundo Levinas, o sentido positivo dessa retração de Deus “não é um não-conhecimento puro e simples. É justamente obrigação do homem em relação a todos os outros homens. Segundo a palavra do profeta (Jr 9,23), exercer o direito e a justiça ao pobre e ao oprimido, “eis o que se chama conhecer-me”, diz o Eterno. Conhecimento do incognoscível, a transcendência torna-se ética (AV, p 152). [...] “A transcendência do Nome de Deus em relação a toda tematização não se torna anulação, e essa anulação não é, talvez, o mandamento mesmo que me obriga em relação ao outro homem?... A transcendência de Deus é a sua própria anulação, mas que nos obriga em relação aos outros homens (AV. p. 153)²³⁰”.

A presença de Israel, de sua herança personificada nas escrituras e interpretações, mas também em sua história - na qual cada um de seus filhos carrega dentro de si um Egito e uma Babilônia interiores -, significa para Levinas não apenas um modo de revelação do humano, mas “uma imagem na qual um modo primordial do humano é revelado, no qual antes de

²²⁸Famosa escola cabalística do século XVI, da cidade homônima da Galiléia, sede de um importante movimento de renovação da cabala. Teve como nomes mais destacados Isaac Luria e Moisés Cordovero.

²²⁹SCHOLEM. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. op. cit. p.235

²³⁰BACCARINI. op. cit. p.432. Citações de L’Au-Delà du Verset. Paris: Minuit, 1982.

qualquer teologia e fora de qualquer mitologia, Deus vem à idéia.²³¹” Os temas judaicos (ou religiosos) são para o filósofo estruturas ou modalidades do espiritual que, apesar de escondidas sob a consciência, que é representativa ou conceitual, podem ser discernidas por uma fenomenologia “atenta aos horizontes da consciência” e que - embora utilize documentos e formulações bíblicas e talmúdicas - é “uma fenomenologia anterior (ou mais importante) à teologia que usaria o que tem emprestado como suas premissas²³²”. A idéia paradoxal do homem como um ser que é eleito e que recebe em troca desta eleição não um privilégio, mas responsabilidade, investido de uma divindade que se exerce na deposição de seu “eu” diante da alteridade, generaliza a concepção de que, para Levinas, em essência, todos os seres humanos são judeus. “A eleição é uma categoria moral universal ao invés de um fato histórico que tem a ver com Israel²³³”. “A eleição significa uma sobrecarga ou um excedente de obrigações. Não é uma felicidade essa posição de responsável, mas devemos ser gratos: “nós devemos a gratidão de ter a gratidão”, agradecemos por dar ao invés de receber, a gente agradece por estar na posição de dever a gratidão²³⁴.”

Desta forma, a Aliança com um Deus ausente (radicalmente transcendente) nos lega a liberdade e a solidão, que nos fazem responsáveis por nossos pensamentos e ações e nos constrange ao imperativo de servir a um Deus que só mostra sua presença na presença do outro homem. Se não quisermos ficar sozinhos, temos que buscar o Infinito no outro dizendo *hineni* (*me voici* [aqui estou - eis-me aqui]), que significa responsabilidade infinita.

É esta “liberdade difícil” que dá nome a uma obra na qual é lícito dizer que convergem os três tipos de escritura levinasiana. Em *Difícil Liberdade*, Levinas reúne textos que tem como tema geral o judaísmo, mas vão do comentário talmúdico ao ensaio cultural, crítico e político. Os dois primeiros ensaios, *Ética e espírito* e *Uma religião para adultos*, são particularmente esclarecedores, em especial o segundo, sobre a forma como o filósofo concentra em sua profissão de fé ética elementos de sua herança e conceitos filosóficos. São ainda essenciais para ilustrar a forma como ele problematiza concepções religiosas e a proposta de uma “revelação laica” que tem sua epifania na sociedade, local onde se colocam não só a questão do outro, mas também a do “terceiro”, da Justiça.

²³¹ LEVINAS. *From Ethics to Exegesis*. In: In the Time of the Nations. op. cit. p.110.Tradução nossa

²³² Idem, p. 109.Tradução nossa

²³³ PUTNAM, Hilary. *Levinas and judaism*. In: The Cambridge Companion to Levinas. op. cit. p.34.Tradução nossa

²³⁴ POIRIÉ. op. cit. p. 109

Em *Ética e espírito*, a síntese entre a comunicação com o divino e a socialidade exercitada como linguagem se dá pelo imperativo “não matarás”. “Ver um rosto é escutar ‘não matarás’ e escutar ‘não matarás’ é escutar ‘justiça social’. E tudo que eu possa escutar acerca de Deus – e mesmo escutar Deus -, que é invisível, deve chegar a mim através desta mesma voz, única²³⁵”. O mandamento não é para o filósofo uma simples regra de conduta, “mas o princípio mesmo do discurso”, posto que a linguagem não é só um sistema de signos a serviço de um pensamento preexistente: “A palavra pertence à ordem da moral antes de pertencer a ordem da teoria²³⁶”. A sociedade é o locus onde se exercita o “milagre” da saída de si porque a visão do Rosto é a única que não se deixa recuperar pela assimilação que visa a satisfação e nem como uma qualquer vitória sobre “um obstáculo demasiado grande que se oferece a nosso poder”.

A proposta ética de Levinas, com efeito, pode parecer muito mais próxima da exigência radical e, talvez, inalcançável, da religião do que de um modelo prescritivo aplicável ao mundo. A maneira como ele expressa esse imperativo pode soar para alguns como um eco das generalizações e idealizações morais das religiões reveladas. Entretanto, a interdição do assassinio não é uma impossibilidade atávica muito menos normativa (seja de cunho religioso ou civil), mas corolário de uma epifania que ele supõe possível diante do face a face: “Pois, na verdade, o homicídio é possível. Mas é possível quando um homem não olha o outro em seu rosto. A impossibilidade de matar não é real, é moral²³⁷”. A voz, ou a visão, do Rosto é a voz do Outro por excelência, aquele que não sou eu, por isto ela é também a voz daquele que mata ou comete uma falta; mas ela é também a voz do “terceiro” (o Outro do Outro?).

É com a questão do terceiro que o filósofo introduz o tema da justiça. A justiça, para Levinas, é entendida como um ato objetivo circunscrito à esfera do mundo. É “nela” que a pluralidade humana se torna próxima e é colocada a questão da precedência. Constrangido a comparar os outros, únicos e incomparáveis, o homem só pode apelar ao saber, à “objetividade para além – ou aquém – da nudez do rosto”; “hora da consciência e da intencionalidade”. A objetividade da justiça é rigorosa e ofusca a alteridade do Rosto que originalmente significa – ou comanda – fora do contexto do mundo²³⁸. “O terceiro institui a Lei e este é o momento em que toda a

²³⁵ LEVINAS. *Ética y espíritu*. In: *Difícil Libertad*. Madri, Caparrós Editores 2004, p. 26. Tradução nossa

²³⁶ Idem, *ibidem*. Tradução nossa

²³⁷ Idem, p.27. Tradução nossa

²³⁸ LEVINAS. *Diacronia e representação*. In: *Entre Nós*. p 215

sabedoria grega é essencial²³⁹”, pois, enquanto para a ética cada homem é único, para a justiça ele deve ser generalizado e julgado no tribunal dos homens.

Saberei eu o que é o meu próximo relativamente ao terceiro? Saberei eu se o terceiro está de acordo com ele ou é sua vítima? Quem é o meu próximo? Por conseqüência, é necessário pesar, pensar, julgar, comparando o incomparável. A relação interpessoal que estabeleço com outrem, também a devo estabelecer com os outros homens; logo, há necessidade de moderar este privilégio de outrem; daí a justiça. Esta, exercida pelas instituições, que são inevitáveis, deve ser sempre controlada pela relação interpessoal inicial²⁴⁰

Na justiça dos rabinos, “[...] a diferença (entre o religioso e o ético) conserva seu sentido próprio. [...] O ético é por si, o elemento em que a transcendência religiosa pode ter um sentido²⁴¹”. Os juízes se valem do que é “visível e não do que é invisível”. Levinas cita um apólogo talmúdico do tratado *Roch Hachana* que tenta resolver a contradição de dois versículos: Deuteronômio 10:17 e Números 6:25: o primeiro ensina o rigor e a imparcialidade da justiça e dele está excluída a acepção de rosto; o segundo prevê a face luminosa de Deus voltada para o homem submetido a julgamento, acolhendo-o em sua graça. De acordo com o rabbi Aquiba, o primeiro concerniria à justiça tal qual se desenrola antes do veredicto e o segundo após o veredito²⁴². O rigor da justiça humana é “inspirado”, portanto, a justiça advém da caridade, que tem a primazia ética. A Torá e o Talmud testemunham este senso de justiça, que inclui, não apenas os desprotegidos, mas também o estranho: “Ele dá justiça aos órfãos e às viúvas, e ama os estrangeiros, doando-lhes comida e roupa. Portanto ama o estrangeiro (Deuteronômio 10:18)”.

Assim como ocorre com alguns de seus conceitos, Levinas não desenvolve, no entanto, uma teoria da justiça. Como salienta Simon Critchley, existem dois tipos de filósofos éticos: os legisladores e os perfeccionistas morais. Entre os que se incluiriam no primeiro tipo estão John Rawls e Jürgen Habermas, que “fornecem preceitos detalhados, regras e princípios incluídos que somados formam uma teoria da justiça”.²⁴³ Já os perfeccionistas morais, entre os quais ele inclui Stanley Cavell e Levinas “acreditam que a ética está baseada em alguma

²³⁹ POIRIÉ. op. cit. p. 110

²⁴⁰ *Ética e Infinito*. op. cit. p 73

²⁴¹ LEVINAS. *A vontade do céu e o poder dos homens*. In: *Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira 2002.p.30

²⁴² LEVINAS. *O outro, utopia e justiça*. In: *Entre Nós*. op. cit.p 295.

²⁴³ CRITCHLEY, Simon. *Introduction The Cambridge Companion to Levinas*. op. cit. p. 28. Tradução nossa

forma de compromisso existencial básico ou demanda que está além das estruturas teóricas de qualquer cálculo de justiça ou qualquer código ético socialmente instituído²⁴⁴”.

O conceito de justiça de Levinas está ligado diretamente à sua conceituação de Infinito. A justiça tributada ao outro promove uma “aproximação insuperável de Deus”: “Pois o amor requer a justiça e a minha relação com o próximo não pode permanecer exterior às relações que este próximo mantém com um terceiro. O terceiro também é o meu próximo²⁴⁵”. Assim, a relação com o divino se confunde com a justiça social pois “Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas com o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro²⁴⁶”. Levinas cita no artigo um comentário rabínico sobre um diálogo no qual Caim pergunta de forma impertinente a Deus: “Acaso sou eu o guardião de meu irmão?”

A pergunta não é uma simples insolência; procede de alguém que não sentiu ainda a solidariedade humana e que pensa (como muitos filósofos modernos) que cada um vive para si e que tudo é permitido. Porém Deus revela ao assassino que seu crime alterou a ordem natural. A Bíblia põe então, na boca de Caim, uma palavra de submissão: “Meu crime é muito grande para ser suportado”. Os rabinos lêem nessa resposta uma nova pergunta: Meu crime é demasiado grande para ser suportado? É muito pesado para o Criador que suporta a terra e o céu? A sabedoria judaica ensina que Aquele que criou e suporta todo o universo não pode suportar, não pode perdoar, o crime que o homem comete contra o próprio homem. [...] E o mestre responde: “A falta cometida contra Deus compete ao perdão divino, a falta que ofende o homem não compete a Deus”.²⁴⁷

O apólogo ensina que a responsabilidade pessoal do homem para com o homem é tal que Deus não a pode anular e reforça o peso da autonomia do ofendido e da responsabilidade daquele que fere. Levinas escreve então um dos trechos mais impressionantes de sua obra: “O mal não é um princípio místico que pode ser apagado com um rito, é uma ofensa que o homem faz ao homem. Nenhuma pessoa, nem sequer Deus, pode substituir a vítima. Um mundo no qual o perdão é todo poderoso se torna inumano”²⁴⁸. Mas, para o filósofo, esta doutrina severa não conduz ao desespero, pois Deus é paciente e espera o regresso do homem, sua regeneração.

²⁴⁴ CRITCHLEY, Simon. *Introduction The Cambridge Companion to Levinas*. op. cit. p. 28. Tradução nossa

²⁴⁵ LEVINAS. *Una religión de adultos*. In: *Difícil Libertad*. op. cit. 37-38. Tradução nossa

²⁴⁶ Idem, p. 39. Tradução nossa

²⁴⁷ Idem, p. 40. Tradução nossa

²⁴⁸ Idem, *ibidem*. Tradução nossa

3. Pensar Deus

3.1 *Nem ontologia, nem êxtase*

Pensar uma relação com uma transcendência absoluta, que poderia ser nomeada como Deus, Infinito ou Absoluto, que abdique da imanência como tematização e englobamento e da imanência perseguida pelo êxtase místico - que mutuamente se excluem como possibilidades no lastro da filosofia entendida como ontologia, e que se efetue no seio do humano - é quase pensar uma impossibilidade. Levinas distingue a imanência extática da imanência teórica da filosofia ocidental ao sustentar que a teoria exclui a implantação do ser cognoscente no ser conhecido e, ao se definir como conhecimento, a entrada no Além por êxtase. No escopo da ontologia, a distância entre o Mesmo e Deus “produz-se no próprio ser”, modo de relação que se opõe à transcendência das religiões, que – em certos tipos de mística - supõe seu movimento como um preâmbulo da assimilação na imanência divina. Ambas as modalidades sonegam o diálogo com o Outro.

O entendimento da filosofia ocidental como ontologia, e sua conseqüente moldagem da metafísica ao “esquema da teoria”, promoveu o exílio de todas as manifestações místicas extáticas da esfera dos fenômenos passíveis de análise pelo logos. A experiência extática, que pressupõe não apenas a busca, mas a vivência da imanência por via da dissolução no sagrado, não pode se confundir com a procura ontológica marcada pela “mesmificação” do Outro mediada pela experiência do conhecimento. Mas, na formulação desenvolvida por Levinas, tanto a ontologia como o caminho místico são anuladores do Outro, pois, para que o diálogo exista, é preciso que a face do Outro “me” seja visível. Essa condição de visibilidade necessita da distância, da perspectiva, que a imanência – seja de matiz teórico ou místico - destrói. O infinito precisa ser divisado, e a dissolução do Mesmo no Outro anula a alteridade pela suspensão do cogito. A ética não se dissocia da perspectiva, que se inicia na ipseidade e tem como ponto de fuga o Outro metafísico. Levinas compara essa transcendência filosófica à idéia de infinito e isso é marca de uma metafísica que foge tanto ao império da ontologia como ao da mística institucionalizada, porque essa posse do objeto na distância será sempre desejo e nunca objetividade completa. A evidência cartesiana, que convoca o Eu e Deus sem os confundir, e a idéia do infinito que “designa uma relação com um ser que conserva a sua

exterioridade total em relação àquele que o pensa”²⁴⁹ define, segundo Levinas, “o contato do intangível que não compromete a interioridade daquilo que é tocado”²⁵⁰.

Entretanto, pode-se sugerir que a relação com a alteridade proposta por Levinas tangencia a mística na medida em que a epifania proporcionada pelo Rosto do Outro foge à norma das práticas dadas na esfera da sociabilidade e das trocas estabelecidas do mundo ordenado da intersubjetividade - é uma relação eminentemente privada, dual, marcada pelo recolhimento que propicia o confronto e o acolhimento da face, sua visitação. Por outro lado, a formulação de uma relação com a alteridade definida pela ética e sua vinculação com a metafísica se alinha, na escrita do filósofo, à descrição do discurso entre o Mesmo e um “Outro radical” e potencialmente inacessível, que se distingue, como registrado acima, da imanência tanto entendida como apropriação racional e objetificação dos entes como da imanência derivada da absorção indissociada com o numinoso que prevalece em algumas experiências extáticas. Esta visão se identifica com a abordagem determinante da relação mística conformada pelo veio principal do misticismo judaico.

No judaísmo, a mística entendida como busca pela dissolução na divindade pelo êxtase é temperada por um senso de distância particularmente forte entre o Criador e Sua criatura. A teoria do misticismo assimila tanto a cognição de Deus e de sua revelação como a do caminho que leva a Ele. Conforme destaca Scholem, o que interessa ao místico judeu é a interseção, o ponto onde Deus e o homem “se tocam”, mas é extremamente rara e “extravagante” para um fiel a idéia de uma identificação entre Criador e criatura que permita a absorção completa da individualidade do homem²⁵¹. Levinas sintetiza a idéia de dissociação por participação no divino na noção de “sagrado” que se relaciona ao numinoso “que envolvem e transportam o homem mais além de seus poderes e de seu desejo”. O filósofo se alinha nesse particular ao “pudor” judaico relacionado à integração radical com Deus, que “ofende” a liberdade do homem.

O numinoso anula as relações entre as pessoas envolvendo-as, ainda que mediante o êxtase, em um drama que estas pessoas não desejaram, em uma ordem que se afunda. Esta potência, de algum modo sacramental do divino, parece ao judaísmo que fere a liberdade humana e que vai contra a educação do homem, entendida como *ação sobre um ser livre*. Isto não significa que a liberdade constitua um fim em si.

²⁴⁹Totalidade e Infinito. op. cit. p. 37

²⁵⁰Idem, ibidem

²⁵¹SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. op. cit..p 137

Mas ela é a condição de todos os valores que o homem pode alcançar. O sagrado, que me envolve e me transporta, é violência²⁵².

Com efeito, Levinas sustenta que o monoteísmo judeu rompe com determinada concepção do sagrado que preconiza uma multiplicidade de deidades hierarquizadas e unificadas sob o comando de uma divindade mais poderosa. Contrariamente, para o conceito de divino que estas divindades encarnam o judaísmo “não é mais que ateísmo”. E é neste rompimento que Levinas enxerga uma aproximação entre o judaísmo e a filosofia ocidental, observando que não é uma casualidade o fato de que a rota até a síntese da revelação judia e do pensamento grego tenha sido traçada magistralmente por Maimônides. “[...] não é casual que um profundo respeito pela filosofia grega encante os sábios do Talmud; que a educação para o judeu se confunda com a instrução e que o ignorante não possa ser autenticamente piedoso!²⁵³” Desta forma, mais uma vez a identidade entre a espiritualidade de Israel e a racionalidade, entendida como “excelência intelectual”, é referendada e Levinas a defende em uma articulação convincente que, em seus textos sobre judaísmo, é fundamentada por citações da sabedoria rabínica.

No já citado artigo *Uma religião para adultos* ele nos fala sobre um apólogo rabínico no qual Deus está ensinando a Israel e aos anjos, e são estes últimos que perguntam a Israel o “sentido da palavra divina”. A interpretação que Levinas dá ao apólogo (e que está, de certo modo, transparente nele) é que, a despeito da inferioridade da existência humana no que ela tem de “atormentada, de inquieta e de crítica”, é nela que “a palavra divina reencontra o intelecto e perde o resto de suas virtudes pretendidamente místicas”; Levinas sustenta ainda que a passagem não distingue entre a “verdade” dos anjos e a dos homens, concluindo que a humanidade acede à palavra divina sem necessidade “de que o êxtase os arranque de sua essência, de sua natureza humana²⁵⁴”.

A afirmação da liberdade humana em contraposição ao “sagrado” é assim definida como “ateísmo”, que é um correlato da separação entre o homem e Deus e, paradoxalmente, a forma com a qual a verdadeira transcendência pode se manifestar. Essa opção pela liberdade e pela lucidez de não se deixar “tutelar” por uma instância superior é também, neste sentido, uma capitulação à racionalidade – e, por extrapolação, à filosofia; o “ateísmo” é “o preço da

²⁵² LEVINAS. *Una religión de adultos*. In: *Difícil Libertad*. op. cit. p.33. Tradução nossa

²⁵³ Idem, pp. 33-34. Tradução nossa

²⁵⁴ Idem, p. 34. Tradução nossa

maioridade” do homem que está livre para exercer uma fé sem recorrer aos mitos. Mas, como sublinha Hutchens, Levinas acredita que a verdadeira religião está interessada no comportamento ético, e não em um relacionamento intencional com o deus²⁵⁵. “O ateísmo do metafísico significa positivamente que a nossa relação com o metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus.²⁵⁶”

O “ateísmo” corresponde à forma do Absoluto “depurada da violência do Sagrado”²⁵⁷, e equivale ao “santo”, que se relaciona ao caráter radicalmente transcendente (sem imanência possível e de uma separação inelutável) em uma dimensão de compaixão (identidade na separação) e não de aniquilamento, em síntese: responsabilidade por outrem. A transcendência conceituada por Levinas difere de uma união com o transcendente “por participação”. O ateísmo é, por definição, a “ruptura da participação” anterior à negação e à afirmação do divino: “Vive-se fora de Deus, em si mesmo”²⁵⁸. Só o apelo de um rosto em sua carência pode abrir a dimensão do divino. Desta forma, o ateísmo do metafísico difere da teologia, pois é um comportamento ético – não é nem teologia, nem tematização: “Deus eleva-se a sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens”²⁵⁹.

Uma “fé sem mitos”, “fé monoteísta”, supõe o ateísmo metafísico condicionado pela separação: nem participação (imanência extática, aniquilação) nem objetivação. Relação social em que “um ser não tira a sua existência de seu contato com o outro²⁶⁰”. Como resume Luciano Santos, “O sagrado é dimensão de indiferenciação: anula a eleidade de Deus, a unicidade do eu e, por fim, a alteridade de outrem. [...] Por isso mesmo, a ética não se define – não obstante sua emancipação da racionalidade greco-ocidental –, antes de mais nada, contra a relação ao teórico, mas contra a participação no sagrado²⁶¹” - raciocínio que se aplica às teologias místicas, que preconizam a *unio mystica* que aparta o homem de seus semelhantes.

A relação metafísica – a idéia do infinito – liga ao noumeno que não é um númem. Este noumeno distingui-se do conceito de Deus que os crentes das religiões positivas possuem, mal libertados dos laços da participação e que se aceitam como

²⁵⁵ HUTCHENS. op. cit., p. 173

²⁵⁶ *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 64

²⁵⁷ Idem, p. 63

²⁵⁸ Idem, p.46

²⁵⁹ Idem, p.64

²⁶⁰ Idem, ibidem

²⁶¹ SANTOS. op. cit., pp. 241-242

mergulhados sem o saberem num mito. A idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos.²⁶²

Tal relação se fixa no código do Desejo e não no da necessidade. Não está fincada na lógica da imanência, antropofagia do Outro, “homeostase” noética ou erótica que visa preencher um vazio. Teologia e Ontologia - de Platão a Agostinho, passando por Hegel - vêem a multiplicidade como decadência e pulverização do Infinito. Na lógica da Ética levinasiana, no entanto, a relação com a exterioridade ocorre no resguardo da interioridade, condição de possibilidade para o encontro. A produção do Infinito se dá na “renúncia” à imanência, e é oferta que, simultaneamente, se abre a um excedente de sentido que vem de Outrem e o acolhe em sua casa, disposição que é Desejo e Linguagem. O Infinito, como Alteridade radical, por sua vez, replica a abertura, fala ao Mesmo, ensina a partir da dimensão do incomensurável, para além do cogito humano. “O Infinito abre a ordem do Bem” em que não há credores e nem dependência, quebra de grilhões e da tutoria, pois o Ensino é responsabilidade, amor que excede e que não é condicionado pela conformação humana. Amor que não limita nem pela semelhança e nem pela diferença, pois não é posto em julgamento.

O estatuto da separação que não é degradação, para Levinas, é expresso na idéia da criação *ex nihilo* que “rompe o sistema” ao colocar o Ser fora dele. Deus “produz” ou “fertiliza” o Ser através de sua fala (de algo que exterioriza), não o retira de si como Adão produziu Eva. O Ser, assim, “nascido” do “Nada” fertilizado pela Palavra, é um Ser que replica seu criador, e se comunica com ele não por uma genética “fisiológica”, mas por um vínculo que se opera na separação e torna-se epifania e memória do jamais vivido a partir do rosto de Outrem, a quem o Mesmo não deseja subjugar. O Infinito, fonte que não se divide, mas “comunica”, é idéia do Bem “acima da essência”, ensinamento mais profundo e definitivo não da teologia, mas da filosofia²⁶³. “O poder haver um mais que o ser ou um acima do ser traduz-se na idéia de criação que, em Deus, ultrapassa um ser eternamente satisfeito de si”²⁶⁴. A idéia do Bem só se abre a partir da separação e da devoção ao Outro: “[...] é mister que o Desejável ou Deus fique separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isso só é

²⁶² *Totalidade e Infinito*. op. cit. pp. 63 e 64

²⁶³ Ver item 2.1

²⁶⁴ *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 196

possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem. Retornar a outrem é despertar”²⁶⁵.

A transcendência metafísica não é um abismo oco onde o homem encontrará o vazio, ela é um antídoto para o nada heideggeriano porque sempre haverá uma fonte de onde algo brota: a face do Outro. A liberdade, marca da suficiência do homem, só pode ser exercitada plenamente na coragem de, generosamente, trilhar o caminho em direção ao Outro. No discurso, impregnado de compaixão, o Mesmo se abandona à presença do Outro, desejando permanecer outro na relação, para que ela não cesse de existir. O Outro é o infinito em mim, abre o portão das possibilidades infinitas ao roubar as certezas do cogito. No instante em que se dá o encontro não há transferência e nem totalidade (imanência), só o homem e o “espelho do mundo”: o infinito como alteridade mística. Levinas diz, citando Maimônides, que o conhecimento de Deus que se expressa sob a forma de atributos negativos na filosofia recebe um sentido positivo através da moral no judaísmo: “Conhecer a Deus é saber o que temos que fazer”. “A relação moral une a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é um corolário da visão de Deus, mas é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que sei de Deus e tudo o que posso entender e dizer razoavelmente de Sua palavra deve encontrar uma expressão ética²⁶⁶”, registra no texto *Uma religião para adultos*.

Como já referido anteriormente, o pensamento sobre Deus no filósofo sofre alterações que, apesar de identificáveis, resultam mais em uma sutil “calibragem” do que em uma efetiva mudança de foco. Embora no período imediatamente anterior e no próprio corpo de *Totalidade e Infinito*, Levinas tenha insistido em uma abordagem “desracionalizada” do Infinito como parte de seu projeto de refutação da ontologia (embora ainda utilize a gramática ontológica), pode-se supor que a influência crescente das leituras judaicas o tenha feito - no período iniciado imediatamente após a publicação de *Totalidade* - se encaminhar para uma formulação da idéia de Deus que permanece sendo “dita” e “re-dita” até seus últimos escritos publicados, reunidos em obras como *Entre Nós e Deus, a Morte e o Tempo*. Em *Deus e a filosofia*, um dos textos de *De Deus que Vem à Idéia* (originalmente publicado em *Le Nouveau Commerce*, n 31, em 1975), ele escreve:

Com efeito, permanecendo ou se querendo fora da razão, fé e opinião falam a linguagem do ser. Nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé. Perguntar-se, como tentamos fazê-lo aqui, se Deus pode ser enunciado num discurso sensato

²⁶⁵*Deus e a filosofia*.op. cit. p. 101

²⁶⁶*Una religión de adultos*. op.cit p. 37.Tradução nossa

(*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é implicitamente duvidar da oposição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, por um lado, e o deus dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa²⁶⁷.

Tanto o Deus das teologias patrística e tomística católicas, como o Deus da reforma luterana são inevitavelmente já assimilados à filosofia para Levinas. “A teologia racional é uma teologia do ser onde o racional é equacionado com a identidade do mesmo, sugerido pela firmeza ou positividade do firme terreno sob o sol. Ela pertence à aventura ontológica que levou o Deus bíblico e o ser humano, considerados do ponto de vista da positividade de um mundo, na direção da ‘morte de Deus’ e do fim do humanismo, da humanidade e do ser humano”²⁶⁸. A carência noética da teologia para o filósofo é antes conceitual do que formal. Seu caráter anti-filosófico não decorre do fato de pensar “Deus como ente sem explicitar previamente o ser deste ente”²⁶⁹, mas de sua “tematização”, que conduz Deus “no curso do ser; ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem analogia com uma idéia submetida a *critérios*, sem analogia com uma idéia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência”²⁷⁰. Essa teologia, que procura incluir a transcendência no amplexo do Ser, se trai e se contradiz ao nomear Deus por via de “advérbios de altura” de tal modo radicais que põem em xeque o seu “Ser” como algo pensável, advérbios que excluiriam seu conceito do que poderia se mostrar de modo “significativo” num tema.

Mas como resolver o problema de conceituar algo que não pode ser “pensado” segundo as categorias e a linguagem ontológicas (da razão), aí incluídas a filosofia e a teologia racional, e nem segundo a dinâmica da imanência? Um Deus que sequer pode ser nomeado, que é referido por via de hipérboles e epítetos e cuja transcendência faz com que os judeus na vida privada a Ele se refiram como *HaShem* (O Nome)?

A crítica levinasiana à ontoteologia consiste no fato dela tentar pensar Deus antes e para além do ser como “o outro do ser”, ou seja, des-inter-essada ou meta-eticamente²⁷¹. Para pensar Deus fora da ontoteologia, de sua referência ao ser, Levinas busca “formas de pensamento

²⁶⁷ *Deus e a filosofia*. op. cit. p. 88

²⁶⁸ LEVINAS. *Revelation in the Jewish Tradition*. In: *Beyond the Verse*. p.148. Apud HUTCHENS. op. cit. p. 162

²⁶⁹ *Deus e a filosofia*. op.cit.p. 87

²⁷⁰ Idem, *ibidem*

²⁷¹ BERNARDO, Fernanda. *Nota de apresentação*. In: *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 21

diferentes da intencionalidade, ou seja, formas de pensamento solicitadas por aquilo que as excede²⁷²; procura novas configurações de sentido e a ética, que é “pré-original”, “pré-lógica” e “não uma simples camada, mas qualquer coisa de mais antigo do que a onto-teologia²⁷³”, é o ponto de partida dessa busca. “Opor Deus à onto-teo-logia, é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que se pode partir para uma tal procura²⁷⁴”.

Além da idéia do infinito conforme formulada na *Terceira Meditação* cartesiana e do *epekeina tes ousias* platônico, discutidos no item 2.1, o filósofo recorre também a Kant. As idéias kantianas oferecem a ele um modelo de pensamento “que excedem o saber, e significam uma subjetividade desperta por aquilo mesmo que não consegue conter²⁷⁵”. Na lição *Kant e o ideal transcendental*²⁷⁶, Levinas registra que, apesar de na *Crítica da Razão Pura* existir uma crítica de todo pensamento que excede o dado, que, para o pensador alemão, permanece o protótipo do ser (“Sem a sensibilidade, nenhum objeto é dado e sem o entendimento nenhum é pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegos”²⁷⁷), o livro marca o “começo do fim” da concepção onto-teo-lógica de Deus²⁷⁸.

Na argumentação de Levinas, o que importa é o fato de Kant “admitir a existência de idéias racionais que se impõem ao pensamento com necessidade, a existência de pensamentos que falam do ser e que são obrigatórios para a razão, mas que não alcançam o ser”²⁷⁹; ou seja: para Levinas, Kant “descobre” que o pensamento não precisa necessariamente conduzir ao ser e, mais importante, que essa modalidade de pensamento, ao invés de desembocar no arbitrário, atende, justamente, às necessidades da razão. Ele se refere às idéias transcendentais que “se ocupam da unicidade incondicional de todas as condições em geral”, e visam a “unidade sintética do diverso do conhecimento empírico em geral”. “Trata-se das idéias psicológica (‘unidade absoluta do sujeito pensante’), cosmológica (‘unidade absoluta da série das condições do fenômeno’) e teológica (‘unidade absoluta da condição de todos os objetos do

²⁷² Deus, a Morte e o Tempo. op. cit. p.164

²⁷³ Idem, p. 139

²⁷⁴ Idem, ibidem

²⁷⁵ Idem, p. 164

²⁷⁶ Idem., pp 168-171

²⁷⁷ KANT. Emmanuel. *Nota à introdução da Lógica Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Cf. LEVINAS. Deus, a Morte e o Tempo. op. cit. p 168

²⁷⁸ Deus, a Morte e o Tempo. p. 168

²⁷⁹ Idem, ibidem

pensamento em geral'). [...] Ultrapassando o dado, estas idéias a que não corresponde nenhuma intuição podem conduzir a um uso ilegítimo ou dialético da razão, mas é também possível fazer delas um bom uso²⁸⁰».

Levinas, no entanto, destaca que há um retorno à ontoteologia no pensamento de Kant pelo modo como ele determina a idéia de Deus. Conforme destaca Catherine Chaliier, Kant e Levinas não têm em alta conta o comportamento moral dos seres humanos. Isso resulta para a ética na necessidade de uma filosofia “desinflacionada”, proporcional a esta fragilidade ou ao baixo pendor do homem ao bem. Na análise de Chaliier, apesar da identidade do pensamento moral dos dois filósofos, não existe entre eles uma filosofia compartilhada do sujeito moral. Entre os vários pontos de divergência, ela destaca a questão da relação do sujeito moral com as idéias de finitude e infinito, que distingue de forma basilar as duas formulações morais. Ao contrário de Kant, que adota o ponto de vista da finitude radical do sujeito confrontado com a lei moral, Levinas analisa “como o infinito habita dentro da finitude do sujeito”, ou é introduzido no sujeito via a relação ética com o Outro. Mesmo desconfiando das boas intenções do homem, Kant e Levinas, segundo esta linha de argumentação, defendem a emancipação da ética mesmo sabendo que, quer seja ela baseada na crença da boa vontade do sujeito moral que responde a um imperativo auto-determinado, quer buscando sua fonte – como defende Levinas – na exterioridade que desperta a obrigação, permanece precária.

A grande linha de divisão – entre os dois filósofos já esta desenhada: a posição de Kant em relação à ipseidade moral o leva a defender a autonomia moral sem falhas; a posição de Levinas não pode aceitar isso. Kant diz que cada forma de heteronomia sem exceção leva à destruição da ética, enquanto que Levinas não hesita em reconsiderar o caso. Igualmente é claro para ele os desafios das formas alienadas de heteronomia – submissão a um tirano, por exemplo – ele defende a idéia de uma heteronomia moral²⁸¹.

Assim, consciente das fragilidades da heteronomia e da precariedade moral do homem, a filosofia moral de Levinas é um discurso que pode muitas vezes ser interpretado como um amontoado de sentenças de um pietismo por vezes ingênuo. Interpretar sua filosofia dessa perspectiva, no entanto, é descartar ou fechar os olhos e os ouvidos ao rigor de sua argumentação - que sua gramática de inclinação hiperbólica, poética ou hermética não obscurece. Desse modo, o sentido de frases como “Talvez não haja surdez capaz de não ouvir

²⁸⁰ KANT. *Crítica da Razão Pura*. Cf. LEVINAS. Deus, a Morte e o Tempo. op. cit. pp. 168-169

²⁸¹ CHALIER, Catherine. *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*. Cornell University Press, 2002. pp.5-6. Tradução nossa

a voz dos aflitos e dos necessitados, voz que, neste sentido, seria o próprio desenfeitiçamento²⁸², deve ser buscado não sob o prisma da mera pregação edificante, mas no contexto de um edifício teórico que parte da idéia de uma subjetividade que não é redutível à consciência transcendental que tematiza o ser. Para ele, o “feitiço” ontológico é, efetivamente, desfeito pelo sortilégio que se opera no contato com a alteridade pela ética.

Do mesmo modo que o kantismo encontra um sentido ao humano sem o medir pela ontologia, fora da questão “o que é?”, que é a própria questão ontológica, aqui, nós procuramos um sentido fora do problema da imortalidade e da morte. O fato de a imortalidade e a teologia não pertencerem àquilo que determina o imperativo categórico, significa a novidade da revolução copernicana. O sentido não se determina através do ser ou do não-ser. É, ao contrário, o ser que se determina a partir do sentido²⁸³.

Aquilo que se chama Deus não pode ter sentido senão a partir destas relações outras. É apenas a partir de tais relações que Deus se pode “manifestar”. Sublinhemos, no entanto, que pensar Deus a partir da ética, não é de modo algum um pensamento bem pensante. Trata-se antes de colocar o acento nas relações humanas como o extra-ordinário onde significa um exterior não-espacial – e de modo algum pensar um Deus causa do mundo que, como tal, seria ainda do mundo. Mas reconhecer-se-á que esta tentativa de pensar diferentemente do que segundo o ser é pensável²⁸⁴.

Assim como Kant, Levinas defende a anterioridade de Deus como princípio. Disso decorre a grande ressalva crítica por parte de Levinas à ontoteologia (como citado páginas acima), pois ela “pensa Deus como um ente” e “pensa o ser a partir deste ente superior ou supremo”. Também Heidegger foi de encontro à onto-teo-logia (como já referido no presente texto), mas sua crítica aponta para uma direção diferente da de Levinas, ou seja, o filósofo alemão insiste na necessidade de pensar o ser sem o ente, “que é preciso não o pensar, como fez toda a metafísica, a partir do ente e tão somente como ser do ente”²⁸⁵. O ponto de fuga da crítica levinasiana à onto-teo-logia, como ele mesmo esclarece, consiste em sua proposta ética de pensar Deus “[...] sem fazer intervir, nem ser, nem ente na relação”, procurando pensar Deus como um para-além-do-ser²⁸⁶, um Deus fora da positividade e do mundo, “um pensamento de um exterior que não é do mundo, de um exterior não espacial”²⁸⁷. Para nomear em um discurso razoável este “além-do-ser”, que é “não-coisa”, “não-ser” e “não-ente”²⁸⁸, o filósofo

²⁸² *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 184

²⁸³ *Idem*, p. 200

²⁸⁴ *Idem*, p. 201

²⁸⁵ *Idem*, p. 175

²⁸⁶ *Idem*, *ibidem*

²⁸⁷ *Idem*, p. 182

²⁸⁸ Derrida registra: “não se trata de substituir Deus pelo ser, nem de fundar Deus sobre o ser. O ser do ente (por exemplo, de Deus) não é o ente absoluto, nem o ente infinito, nem sequer o fundamento do ente em geral. Por

acresce aos termos “Infinito” e “Deus” em seus textos maduros o ‘adjetivo’ “Eleidade” para designar a “anterioridade original e a ultimidade original de Deus com relação a um mundo que o não pode alojar”²⁸⁹ .

Ele é ele, Eleidade. Seu passado imemorial não é extrapolação da duração humana, [...] A relação com o infinito não é conhecimento, mas proximidade, que preserva o desmedido do não englobável que aflora. Tal relação é Desejo, isto é, precisamente pensamento que pensa infinitamente mais do que pensa. Para solicitar um pensamento que pensa mais do que pensa, o infinito não pode encarnar-se num Desejável, não pode, como infinito, enclausurar-se num fim. Ele solicita através de um rosto. Um Tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto.²⁹⁰

A Eleidade indica um deslocamento de Deus que se retrai na terceira pessoa para esconder-se em seu “rastros” (mais uma vez retorna no pensamento levinasiano o tema da anacorese e da *kenosis* de Deus) e também uma reviravolta na intencionalidade. “A eleidade produz-se como diacronia que subverte a sincronia do saber e do ser e, desde o seu passado, para sempre passado irreversível, me convoca e me destina à responsabilidade²⁹¹”. Esta Eleidade de Deus - que se apresenta como pedido ou ordem ao psiquismo do homem através da miséria de seu semelhante - é recuperada filosoficamente por Levinas com o recurso da intencionalidade. Mas esta “intencionalidade” difere da operada pela fenomenologia. Desde *Totalidade e Infinito* até suas últimas obras, a questão é tratada pelo filósofo de uma maneira pouco clara. Como Levinas mesmo diz, a “eleidade” do Ele “não é o *isto* da coisa que está à nossa disposição²⁹²”, então como recorrer à intencionalidade (teorética?) numa tal configuração? A resposta de Levinas pode ser rastreada na forma como ele expõe a questão em seus textos. Em *Hermenêutica e além*, texto da coletânea *Entre Nós*, ele nos diz:

A idéia de Deus e até o enigma do termo Deus [...] insere-se, para a interpretação corrente, na ordem da intencionalidade. A de-ferência para com Deus, que reivindicaria outra diferença que aquela que separa o tematizado ou o representado do vivido e que requereria outra intriga do psiquismo, se recupera na intencionalidade. Há o recurso à noção de uma religião horizontal, que permanece sobre a terra dos homens e que deveria se substituir à vertical que aponta para o Céu, para se referir ao mundo, porque é a partir do mundo que se continua a pensar os próprios homens²⁹³.

isso a questão do ser não pode nem sequer encetar o edifício metafísico de *Totalidade e Infinito*”. In: *Violência y Metafísica*. op. cit. p. 194. Tradução nossa

²⁸⁹ *Entre Nós*, op. cit. p. 90

²⁹⁰ Idem ibidem

²⁹¹ BACCARINI. op. cit. p. 431

²⁹² *Humanismo do Outro Homem*. op. cit. p. 67

²⁹³ *Entre Nós*. op. cit. p. 105

Em outro texto, ele esclarece sua idéia de uma transcendência “sem visada e sem visão”:

[...] em Husserl – e é o fundamento de sua fenomenologia – a transcendência é visada do pensamento que deverá preencher uma visão “em carne e osso”. Neste sentido, a transcendência é apropriação, e, como tal, é ou permanece imanência. [...] Mas a transcendência como tal seria uma visada que permaneceria visada; neste sentido, ela seria uma transcendência, não dóxica, mas paradoxal. Haveria uma maneira paradoxal de passar da transcendência husserliana, que permanece imanência, à transcendência para o Outro. Outro que é o invisível, de que não se espera um preenchimento, o incontível, o não tematizável. Uma transcendência infinita, porque a idéia de preencher uma visada por uma visão está aqui fora de propósito, fora de proporção. Uma transcendência des-proporcionada. O que quer dizer que se trata aqui de uma coisa diferente da intencionalidade²⁹⁴.

A idéia de intencionalidade assim descrita escapa, mais uma vez, do veio ontológico e ontoteológico. O que Levinas salvaguarda é a idéia de intencionalidade absolvida da tematização, uma intencionalidade descarnada e desinflacionada que preserva tão somente o recurso de se voltar “à experiência mesma”; uma experiência irreduzível que acessa o abismo vertical do divino na horizontalidade das relações humanas, onde Deus é vestígio, é “já passado” divisado como uma sombra no Rosto do Outro. O fundamento da ética - e da metafísica - está no mundo, onde o rastro da divindade está disperso, para sempre transcendente, mas não perdido.

O retorno ao Uno daquilo que dele se difundiu sem o diminuir - a coincidência com a fonte do “além-do-ser” - seria a grande tarefa, na separação, para a filosofia que aí surge. A aspiração ao retorno é o próprio sopro do Espírito; mas a unidade consumada do Uno vale mais que o Espírito e a filosofia. O melhor é esta indivisibilidade do Uno, pura identidade em que toda multiplicidade e todo número são abolidos nos “instantes” raros que Plotino atesta, quando a distância ou mesmo a distinção do conhecer - seja a distinção entre o conhecer e o conhecido na consciência de si - desaparece sem deixar vestígios²⁹⁵.

Tal pensamento não é teologia e nem ontologia. Mas permanece a questão sobre os argumentos de Levinas acerca da possibilidade de tal pensamento - ou seu programa de uma “nova” filosofia - serem acomodados na Razão. Em *Violência e Metafísica* (obra escrita após a publicação de *Totalidade e Infinito* e que, portanto, não abarca criticamente os textos da chamada terceira fase de Levinas), Derrida sustenta que, ao radicalizar o tema da exterioridade infinita do outro, Levinas renova totalmente o *empirismo* e o inverte, fazendo

²⁹⁴ *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit. p. 151

²⁹⁵ *Entre Nós*. op. cit. p. 180

com que ele se revele como metafísica e que, apesar das etapas husserlianas e heideggerianas, ele não quer retroceder diante desta palavra²⁹⁶. “Ao menos por duas vezes, ele apela ao ‘empirismo radical que confia no ensino da exterioridade’ (TI)²⁹⁷”. Mas, Derrida pergunta, “é possível” “falar de uma experiência do outro ou da diferença? Não foi sempre o conceito de experiência determinado pela metafísica da presença? Não é sempre a experiência o encontro de uma presença irreduzível, percepção de uma fenomenalidade?”²⁹⁸ A tese do filósofo francês, resumida no trecho abaixo citado, aponta um virtual pilar, ou caminho, para esclarecer a argumentação muitas vezes pouco límpida e dispersa de Levinas com relação à questão teórica basilar de sua idéia de Deus: se seria possível pensar e fundamentar na razão (ou utilizando os instrumentos e a linguagem da razão/filosofia) algo que, por definição, é irreduzível à conceituação.

O empirismo sempre foi determinado pela filosofia, de Platão a Husserl, como não-filosofia: pretensão filosófica da não-filosofia, incapaz de justificar-se, de se dar como palavra. Mas, esta incapacidade, quando se assume com determinação, discute a determinação e a coerência do logos (a filosofia) em sua raiz ao invés de deixar-se questionar por ele. Nada pode, pois, solicitar tão profundamente o logos grego – a filosofia – como esta irrupção do completamente outro²⁹⁹.

²⁹⁶ *Violencia y Metafísica*. op. cit. p. 207. Tradução nossa

²⁹⁷ Idem, ibidem. Tradução nossa

²⁹⁸ Idem, ibidem. Tradução nossa

²⁹⁹ Idem, p. 208. Tradução nossa

3.2 Do infinito A-Deus

Segundo Levinas, a Ética é “ação” no imediato que reúne passado, presente e futuro; obra de uma divindade que, assim como na Bíblia, assume sua genealogia na relação social. “O monoteísmo significa o parentesco humano, a idéia de raça humana que remonta à abordagem de Outrem no rosto, numa dimensão de altura, numa responsabilidade para si e para Outrem³⁰⁰”. A inspiração judaica na filosofia de Levinas não assimila a visão do santo como *Mysterium tremendum*, o Infinito não fere, mas oferta o Mesmo. Em Levinas, o Santo desce ao mundo como “profecia” propiciada pela relação com o vestígio no Rosto de Outrem. E este Rosto atesta a “presença de toda a humanidade”. “O profetismo seria o psiquismo mesmo da alma: o Outro no Mesmo³⁰¹”, diz Levinas em *Outramente que Ser*. No livro, o profetismo é descrito por ele como a forma na qual “o Infinito escapa à objetivação da tematização e do diálogo e significa, como ileidade, a terceira pessoa³⁰²”.

Levinas utiliza o conceito de profecia como um suporte para credenciar a idéia de que sua concepção de ética não implica em um “projeto de construção do fundamento transcendental da experiência ética³⁰³”. A forma como o filósofo trata o tema se manteve quase inalterada ao longo dos anos. O “Eis-me aqui!” (*Me voici*) é abertura para o Infinito através da linguagem, mas essa abertura não implica em um desvelamento; Deus “não se deixa ver”. Este Deus escondido, segundo Levinas, não é invisível aos sentidos, mas ao pensamento, é não-tematizável. Em sua entrevista a Philippe Nemo, o filósofo remete, mais uma vez, à mística judaica para esclarecer suas conceituações. Ele nos diz que, em determinadas orações muito antigas, o fiel começa a prece chamando Deus de “Tu” e a termina dizendo “Ele”- o que Levinas descreve como a “eleidade” do Infinito. “No ‘Eis-me aqui!’ da aproximação a outrem, o Infinito não se mostra.” “Como adquire então, o sentido?”, questiona, para responder em seguida: “o sujeito que diz ‘Eis-me aqui!’ dá *testemunho* do Infinito³⁰⁴”. A revelação do Infinito é operada no testemunho e a “verdade” deste testemunho não é a da representação ou da percepção, do conhecimento. Levinas afirma que, apesar do conceito de testemunho que descreve implicar um modo de revelação, ele “não nos dá nada”: “O testemunho ético é uma

³⁰⁰ *Totalidade e Infinito*. op. cit. p. 192

³⁰¹ *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. op. cit. p. 233. Tradução nossa

³⁰² Idem, p. 234. Tradução nossa

³⁰³ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 215

³⁰⁴ *Ética e Infinito*. op. cit. p. 88

revelação que não é um conhecimento³⁰⁵.” A inspiração - que é a forma como o Outro (ou o Infinito) age na subjetividade - “define o elemento psíquico, e até o pneumático do psiquismo³⁰⁶”. “Por isso, dizer ‘Eis-me aqui!’ quando a vida parece dirigir-se numa direção totalmente oposta, porque a vida só se quer a ela mesma e impera a persistência no ser, é manifestar por contraste algo de superior à vida e à morte, glorioso por isso mesmo³⁰⁷”.

Levinas entende o profetismo como o ato de responder pelo Outro antes de qualquer demanda e descreve tal responsabilidade como revelação divina. O Mesmo testemunha o Infinito antes mesmo de processá-lo pelo cogito e o faz quando se posta diante do apelo do Outro dizendo “Eis-me aqui” - ato irrefletido. A inspiração profética não atesta - como se poderia deduzir - a presença de Deus. “O Infinito não aparece àquele que o testemunha, é o testemunho que pertence à glória do Infinito³⁰⁸”. É a inspiração que impele à substituição, ao “pelo Outro”, ordenada por Deus a cada homem em particular, como diz Hálevi³⁰⁹. Levinas não esclarece o modo como essa inspiração é processada na subjetividade; mas, ao utilizar a fórmula “a inspiração é o próprio psiquismo” e dizer que isto significa a maneira de Deus escapar à objetivação remetendo à terceira pessoa (ileidade), ele reflui e, de forma circular, retorna à idéia de ética como ação “inspirada”.

No texto exegético *A vontade do céu e o poder dos homens* (palestra proferida em 1974) Levinas define a profecia como “um escutar e um ouvir ultrapassando a capacidade do ouvido, possibilidade impossível, ou milagre, o mais recôndito, do existir humano, e, talvez, a própria maneira pela qual o espírito penetra a natureza³¹⁰”. A relação entre o Outro e o Mesmo proporcionada pelo profetismo é marcada pela diferença, pela não-coincidência. A alteridade e a estranheza de outrem desestruturam a dinâmica da ipseidade impedindo a objetificação sincronizante e identificante do logos. A estrangeiridade do Infinito, que foge à tematização, é extrapolada por Levinas: Deus que “inspira” o homem é Eleidade por excelência que, no entanto, só se exprime em uma “razão” desordenada pela alteridade, pela presença de outrem no mundo.

É em um tal traumatismo que se pode entender, não metafisicamente mas propriamente dita, a palavra “transcendência”, desordenando o mundo que, como

³⁰⁵ *Ética e Infinito*. op. cit. p.89

³⁰⁶ *Idem*, p.90

³⁰⁷ *Idem*, *ibidem*

³⁰⁸ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p.212

³⁰⁹ *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*. op. cit. p.282 . A citação é: “Deus fala à cada homem em particular”. Tradução nossa

³¹⁰ *Novas Interpretações Talmúdicas*, op. cit. p. 41

... mundo, é o reino do idêntico e que é auto-suficiente no sistema. O homem como o Próprio desordenado ou animado pelo Outro é uma estrutura ou uma categoria do Outro-no-próprio, irreduzível. Contra o modelo grego-romano do Próprio feito primitivo ou último, como termo auto-suficiente a si mesmo, o tribunal humano só assume toda a responsabilidade porque está animado de responsabilidade por outro que não ele mesmo. A vontade de Deus é altura plena na medida em que se cumpre no tribunal humano. Sua manifestação profética, na qual ela desce sobre o homem e através dele se exprime, é provavelmente não um movimento qualquer, mas sua suprema elevação³¹¹.

Mas o “Eis-me-aqui” não significa uma capitulação ao “ente” Deus – conforme tratado pela razão filosófica. A ordem inspirada prescinde da enunciação do Nome de Deus como prescinde também de sua objetificação. Deus não é um Tu com que se possa operar um diálogo, sua Eleidade radica na anarquia do logos, em um passado imemorial, sem começo e irrepresentável³¹². Qual seria, então, na concepção de Levinas, a relação entre este Deus, que sequer pode ser nomeado, e o Deus da filosofia, teológica ou onto-teo-lógica? O Deus da filosofia e da teologia é, por definição, um Ser e, como tal, ocupa um esquadro que rejeita qualquer tipo de apropriação e subsume todo o campo da razoabilidade à coincidência entre o ato do pensamento e o processo de ser. Deus, como conceito, não escapa ao *esse* do ser; é ente, a despeito das qualificações superlativas de “ente supremo”, *Causa sui* ou “ser por excelência”.

Levinas questiona se, ao exprimir a transcendência desse Deus “Ser” por via de advérbios de altura que remetem à Sua inalcançabilidade, a teologia racional não estaria, de certo modo, rompendo com a ontologia e com sua lógica imanentista. Ele pergunta se essa interdição (estranha à razão?), se essa “altura” não seria “ainda pedida emprestada ao céu estendido por cima de nossas cabeças?”. “O céu estrelado por cima de mim e a lei moral em mim, (*Critique de La Raison Pratique*, PUF, Paris, 6ªEd., 1971, p.173) esta fórmula kantiana, não dirá ela o não tematizável?”³¹³ A tese de Levinas é a de que, mesmo sob o manto do repertório filosófico, da língua da razão, e do esforço pela busca de modalidades racionais (sejam de matiz ontológico ou teológico) para falar de Deus, a racionalidade para além do ser, da transcendência, “mostra um sentido cuja prioridade, mesmo traduzida em linguagem ontológica, se dirá prévia ao ser”³¹⁴. Ele sustenta que falar para além do ser e do ente não

³¹¹ *Novas Interpretações Talmúdicadas*. op. cit. p. 29

³¹² *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 218

³¹³ *Idem*, p.220

³¹⁴ *Deus, a Morte e o Tempo*. op. cit. p. 220

implica recair no discurso da opinião, nem que a fé denote esta linguagem³¹⁵. “Pelo contrario, fé e opinião (opinião de fé) falam a linguagem do ser. E talvez nada se oponha menos à ontologia do que a opinião e a fé (e a *opinião* da fé)”³¹⁶. A primazia desse sentido para o filósofo se expressa na modalidade da desproporção: a idéia de Deus não é uma idéia adequada, ela extrapola o cogito.

Como é possível uma relação com a Eleidade que não seja mediada pela representação teórica, e que não seja opinião e nem fé? Levinas explica a relação com algo que “não é deste mundo”, e que o aparato do logos humano só consegue exprimir em termos de Ser, abrindo, a partir da fenomenologia do Rosto, a relação com o Infinito. Em *Humanismo do Outro Homem*, o filósofo problematiza a difícil questão que é a de sustentar uma relação, ou construir uma noção de sentido, que esteja fora da tematização, da assimilação e do desvelamento. “O ‘Além’, donde vem o Rosto e que fixa a consciência na sua retidão, não será igualmente uma idéia compreendida e desvelada?”³¹⁷, questiona. A experiência da “visitação”, para Levinas, conserva sua significância pelo fato de “[...] o além não ser um simples pano de fundo a partir do qual o Rosto nos solicita, não ser um ‘outro mundo’ atrás do mundo. O *além* é precisamente além do ‘mundo’, isto é, além de todo desvelamento, como o Uno da primeira hipótese do Parmênides que transcende todo conhecimento, tanto simbólico como significado.”³¹⁸.

A elaboração feita pelo filósofo é um reconhecimento dos limites do cogito humano. Levinas honra o mistério: se o “Além” não é deste mundo, como o homem pode ter a ousadia de compreendê-lo? Mas a visita do Absoluto, que não se deixa apreender e que se “mostra” pela sua não-presença, é uma ausência eloqüente, prenhe de significado. Para acessar essa significância, há que se abandonar parte de sua “humanidade”, abrindo mão do logos, da compreensão, e ouvir o “visitante” que vem do outro mundo e que - se nos ativermos à letra de Levinas - nem sequer deixou este alhures. A forma como Levinas descreve esta relação poderia ser facilmente transposta para a descrição de uma entrega fiduciária, não fosse ela constrangida a só fazer sentido a partir da relação com o Outro. A significância desta ausência só se apresenta no Rosto, único espaço onde o sentido do transcendente escapa (pois já se apresenta como passado) ao invés de ser anulado ao ser assimilado na ordem da imanência. Neste sentido também, a “passagem” do Além, ou do Infinito, não é Revelação - que

³¹⁵ Idem, *ibidem*

³¹⁶ Idem, *ibidem*

³¹⁷ *Humanismo do Outro Homem*, op. cit. p.60

³¹⁸ Idem, *ibidem*

implicaria uma modalidade de ensinamento em conformidade com a ordem do logos. Levinas se refere à relação entre o Rosto e o Ausente como uma “terceira via” e expressa esse caminho com o conceito de “vestígio”.

O além donde procede o Rosto significa como vestígio. [...] A significância do vestígio coloca-nos em uma relação “lateral”, inconvertível em retidão (o que é inconcebível na ordem do desvelamento e do ser) e que responde a um passado irreversível. Memória alguma poderia seguir este passado ao vestígio. É um passado imemorial e, talvez, seja isto, também, a eternidade cuja significância relança obstinadamente em direção ao passado. A eternidade é a própria irreversibilidade do tempo, fonte e refúgio do passado³¹⁹.

Este vestígio, para Levinas, significa a eleidade da terceira pessoa; a terceira via que ele propõe é a instalação de um sentido, como já foi dito, que está fora do âmbito do Ser e também do ente. O vestígio atesta a presença de algo que não pode ser tocado em um encontro, pois está situado em um tempo anterior à Criação, sendo “a própria diacronia do tempo”. Para que esse pensamento possa ser pensado, é necessário que o Infinito seja assomado como um portal em que o “outro lado” não signifique chegada, termo; sem o desejo da finalidade que implicaria a finitude e, por conseqüência, a anulação da idéia do Infinito. Esse pensamento que descarta a finalidade só pode ser exercitado em um plano temporal diferente do da apercepção transcendental, onde não seja divisado e nem desejado o fim da linha e nem sua assimilação: diacronia e paciência. Ir ao encontro de Deus, então, é voltar-se e votar-se para o Outro. O vestígio no Rosto do Outro atesta a carência e o abandono do humano, que impele o Mesmo à responsabilidade radical. Como resume Baccarini³²⁰, na tentativa levinasiana de “pensar” Deus, existe um duplo movimento no qual a absolutização de Deus em sua transcendência e sua inatingibilidade teórica deságua em dimensões extrateóricas e extraordinárias de sentido que provocam um terceiro movimento: a irretitude e a abordagem transversal³²¹. Esta “abordagem transversal” é a Ética levada ao extremo da substituição pelo Outro.

Embora Levinas não tenha registrado a formulação nestes termos, pode-se inferir que é a passagem do vestígio que suscita a inspiração (profecia), que se exprime de modo irrefletido (antes do processamento do cogito) como o “Eis-me aqui”. O vestígio, que, ao deixar sua marca invisível na face do Outro, o mostra despido de proteção, nu, humilde, perseguido, sujo

³¹⁹ *Humanismo do Outro Homem*, op. cit. p. 62

³²⁰ BACCARINI. op. cit. p. 429

³²¹ Idem, ibidem

e faminto, é rastro de uma divindade cuja transcendência é, ao mesmo tempo, “desterro” no mundo e do mundo. Um desterro que é apartamento do mundo entendido como ordem da imanência e também uma transcendência que, a despeito de sua distância imemorial, pode ser ouvida - e honrada - na ordem que obriga o Mesmo a permutar sua própria humanidade (vida) pela do Outro.

A idéia de uma verdade cuja manifestação não é gloriosa, nem brilhante, a idéia de uma verdade que se manifesta na sua humildade, como a voz de fino silêncio, segundo a expressão bíblica - a idéia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência? [...] Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido - é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não-audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar a cabeça - à mercê do sim ou do não daquele que acolhe - a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. [...] Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar³²².

Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação já seja afastamento. Para que o arrancar-se da ordem não seja *ipso facto* participação na ordem, é preciso que este arrancar-se - por um supremo anacronismo - preceda sua entrada na ordem. É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. A figura conceitual que a ambigüidade delinea - ou o enigma- deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por conseqüência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo vestígio. Mas o vestígio não é uma palavra a mais: é a proximidade de Deus no rosto do meu próximo. [...] A nudez do rosto é um desenraizamento do contexto do mundo, do mundo que significa como contexto³²³.

O vestígio é a cifra de uma transcendência que é ao mesmo tempo separação (e por isso desejo), mistério e proximidade. A profecia é, justamente, a ordem que impele à desnucleação do sujeito transcendental ao ordenar o não-desejável, o indesejável por excelência: outrem³²⁴. “A transcendência é ética, e a subjetividade, que no fim de contas não é o eu penso, que não é a unidade da apercepção transcendental, é, em jeito de responsabilidade por outrem, sujeição a outrem. [...] o eu é um velar ou uma abertura de si absolutamente exposta e desembriagada do êxtase da intencionalidade”³²⁵.

³²² *Entre Nós*, op. cit. p.87

³²³ *Idem*, op. cit. p.89

³²⁴ *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit. p. 235

³²⁵ *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit. p. 235

Ser responsável pelo Outro até a substituição, sujeitar-se ao indesejado, não são fórmulas retóricas na filosofia de Levinas. Ao ser despertado, “desembriagado” pela transcendência ética, o homem é impelido a se tornar responsável não apenas pelo pobre e fraco que clama por justiça, mas também pelo assassino, pelo carrasco de seu irmão (e, por isso, dele próprio). Esta bondade primordial não almeja um termo necessariamente positivo: ela é um ato desesperançado que nada tem a ver com fé, mas com um apego a uma “humanidade” primeira. “Que eu não possa me impedir - chamado, compelido por uma força mais forte que minha força de vontade e de recusa - de amar outrem é testemunho e revelação do Infinito”³²⁶. “É preciso tentar essa humanidade, ainda que seja inútil, pois somente ela dá sentido. E ela dá sentido ao que, por excelência, foge ao sentido, o nega: a morte³²⁷”.

A Ética de Levinas propõe que o estranho, o distante e, até mesmo aquele que, moralmente, nos causa repulsa, se torne alguém digno de ser acolhido sob nossa responsabilidade. A grande credora desta responsabilidade é uma espécie de culpa primordial, calcada em um ideal de santidade que não paralisa a ação por via da contrição, da expiação ou do autoflagelo, mas impõe uma ação irrefletida. A frase de Dostoievski em *Os Irmãos Karamázovi*, tão cara ao filósofo, “Cada um de nós é culpado diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros³²⁸” é aplicada como um sustentáculo de sua noção de justiça utópica (embora a idéia de justiça levinasiana seja problemática, ao privilegiar a ação individual e imediata, a despeito de suas formulações acerca do “terceiro”). A questão aqui é a de que o Mesmo “nunca está quite com o próximo”³²⁹. Meus atos nunca são suficientes, “abrem sob meus passos o abismo de tudo o que resta a fazer³³⁰”. Segundo Levinas, esta é uma “noção de uma responsabilidade que precede a noção de uma iniciativa culpável. Culpabilidade sem falta!³³¹”. “[...] Pode-se dizer que eu sou responsável pela morte de outrem. Eu não posso deixar outrem sozinho em sua morte, mesmo se não posso suprimir a morte³³²”.

Em diálogo com Poirié, Levinas defende sua idéia de responsabilidade indicando que ela tem um forte viés “idealista”: “Eis minha resposta às suas questões sobre a responsabilidade.

³²⁶ POIRIÉ, op. cit. p.30

³²⁷ Idem, p. 32

³²⁸ A frase é dita por Márkel (irmão de Zósima), à mãe em seu leito de morte: “Cada um de nós é culpado diante de todos por tudo e eu mais que os outros”. Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiodor M. *Os Irmãos Karamázovi*, São Paulo, Abril Cultural, 1971, p. 212, tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. O trecho é citado erroneamente por muitos comentadores de Levinas como sendo do livro *Crime e Castigo*.

³²⁹ Entre Nós, op. cit. p.216

³³⁰ POIRIÉ, op. cit. p. 40

³³¹ Idem, pp.90-91

³³² POIRIÉ, op. cit. p. 92

‘Nesse caso, a vida é impossível’, você irá me dizer. E eu lhe direi que o ideal de santidade comanda *utopicamente* nosso ser, e explica nossa justiça mesma e toda a importância que nós lhe atribuímos³³³. O filósofo sustenta nos mesmos termos seu posicionamento em entrevista ao periódico “*Autrement*”³³⁴, quando esclarece o conceito de eleição, ao ser questionado sobre o caráter utópico de sua concepção de santidade calcada na noção de gratuidade. No trecho em questão, Levinas esboça uma ambígua concepção de justiça - que ele não aprofunda³³⁵.

Ela (a eleição) é originalmente sem reciprocidade, pois traria o risco de comprometer sua gratuidade ou graça, ou caridade incondicional. Mas a ordem da justiça dos indivíduos responsáveis uns pelos outros surge não para restabelecer esta reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado deste que me é um outro, me é “também um outro”. O eu, precisamente enquanto responsável pelo outro e o terceiro, não pode ficar indiferente a suas interações e, na caridade com um, não se pode eximir de seu amor pelo outro. O eu (*moi*), o eu (*je*), não se pode ater à unicidade incomparável de cada um, que o Rosto exprime. Atrás das singularidades únicas, é preciso entrever indivíduos do *gênero*, é preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Sutil ambigüidade de individual e de único, de pessoal e de absoluto, da máscara e do Rosto. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige³³⁶.

Após descrever nestes termos o tema, ele acrescenta que Vassili Grossmann, em sua obra *Vie et Destin*, sugere que a “pequena bondade”, praticada por um homem em favor de seu próximo se perde e se deforma desde o momento em que procura ser organização, universalidade e sistema, desde o momento em que pretende ser doutrina, tratado de política e de teologia, Partido, Estado e mesmo igreja.³³⁷

Levinas não interpreta a responsabilidade pelo Outro como um decréscimo da liberdade, ela ultrapassa a liberdade. Para ele, “o caráter servil da responsabilidade que ultrapassa a escolha [...] fica anulado pela bondade do Bem que comanda”; o que obedece reencontra, aquém da sujeição, sua integridade³³⁸. A impossibilidade da escolha advém da eleição pelo Bem: “É apesar de mim (*moi*) que o outro me concerne”³³⁹.

³³³ Idem, *ibidem*

³³⁴ *O Outro, utopia e justiça*, op. cit. pp. 286-299

³³⁵ Embora a questão esteja fora do âmbito do presente texto, pode-se supor que Levinas não leve adiante a problematização de sua idéia de “justiça” pelos riscos potenciais de transformar sua fundamentação ética em uma aporia, ao contrapor a responsabilidade pelo Outro (indivíduo) que apela às demandas do terceiro e de uma noção de justiça normativa e anti-individualista.

³³⁶ *O Outro, utopia e justiça*, op. cit. p.293

³³⁷ Idem, pp. 294-295

³³⁸ *Humanismo do Outro Homem*, op. cit. p. 83

³³⁹ Idem, p.88

No conceito de “A-Deus”, elaborado a partir de seus escritos da década de 1970, Levinas sintetiza algumas inflexões ligadas à idéia de Infinito. Como inspiração profética, o A-Deus é a própria idéia do Infinito, uma modalidade primordial na qual o testemunho toma o lugar da representação tematizante sem a mediação do logos, e onde o sentido é procurado no vestígio: “A-Deus, que precisamente não é intencionalidade no seu caráter noético-noemático³⁴⁰”. O A-Deus é também relação que se apresenta já como submissão ao Outro e é marca de uma transcendência que se produz nesta relação, permanecendo mistério: um Deus que está sempre se evadindo e é indefinível, incomunicável e incomensurável, cuja Revelação só é possível se buscado no Outro, entre os homens.

Mas, do fato do testemunho da transcendência ser aberto pela face do Outro não decorre - e isto é reiterado diversas vezes pelo filósofo - que a alteridade se confunda com o Infinito. “Que esta transcendência se tenha produzido a partir da relação (horizontal?) com outrem não significa nem que o outro homem seja Deus nem que Deus seja um grande Outrem.”³⁴¹ A diferença e a distância inalcançável da alteridade do próximo testemunha a divindade, mas Deus é “outramente que ser”, está fora do esquadro humano. “Deus não é simplesmente o primeiro outrem – mas outro diferente de outrem, outro diferentemente, outro de alteridade prévia à alteridade de outrem, à adstrição ética ao próximo. Diferente, assim, de todo o próximo. É transcendente até a ausência³⁴²”: santo.

Esta ausência abissal que “concede” o vestígio, que assoma das profundezas de sua incognoscibilidade como inspiração, é também - como sugere Derrida – “A-Deus” ao mundo, abandono desenhado no Rosto que me faz apelo. O A-Deus sintetiza ainda o caráter ancestral de um passado que não pode ser resgatado pela memória da ipseidade e a significação de um futuro que está além da finitude e dos poderes do Mesmo, mas pelo qual ele é responsável. A “deformalização do tempo” propiciada pela relação com o Infinito resulta em uma dobra cronológica que escapa ao presente histórico. “A-Deus não é nem tematização das teologias, nem uma finalidade - a qual conduz ao termo e não ao infinito; nem a escatologia preocupada antes com fins últimos e promessas do que com obrigações referentes aos homens³⁴³”. Esta dobra é o corte no tempo em que a transcendência é vestígio divisado no Rosto de Outrem.

³⁴⁰ *De Deus que Vem à idéia*. op. cit. p. 15

³⁴¹ *Hermenêutica e além*. In: Entre nós. op. cit. p.109

³⁴² *Deus, a Morte e o Tempo*, op. cit. p 236

³⁴³ *Diacronia e representação*. In: Entre Nós. op. cit. p.226

A relação com a alteridade é “intriga” na qual o Mesmo é arrancado de sua interioridade pura, retirado e instado, pela eleição, a ir ao encontro da alteridade sem possibilidade de escape. É este “momento”, no qual a responsabilidade pelo próximo se apresenta como irrecusável, em que o Mesmo e o Outro entram em comunidade sem tornar-se um, que o filósofo chama de “Religião”. “Cara a cara com o outro em uma visada e em uma palavra que mantêm a distância e interrompem todas as totalidades, este estar-juntos como separação precede ou desborda a sociedade, a coletividade, a comunidade. Levinas o chama religião. E esta abre a ética. A relação ética é uma relação religiosa (DI). Não *uma* religião, senão *a* religião³⁴⁴”. Religião, para Levinas, seria, então, o evento (que rompe a ordem da imanência, que desestrutura o cogito) que ocorre quando o Mesmo se volta para outrem e este permanece outro.³⁴⁵ “Fala-se às vezes de coincidência com Deus; não há coincidência com Deus. [...] A coincidência é a fusão. Para mim, ao contrário, é a socialidade que é a excelência e jamais é preciso pensar a socialidade como o que falhou em uma coincidência que não deu certo³⁴⁶”.

Levinas diz em *De Deus que Vem à Idéia* que sua investigação sobre a possibilidade de se entender a palavra “Deus” como significante é conduzida independentemente do problema da existência ou da não-existência de Deus, da decisão que poderia ser tomada diante desta alternativa e também da decisão sobre o sentido ou não-sentido desta mesma alternativa. O que ele busca é a “concretude fenomenológica” que daria sentido a esta significação mesmo que ela se aparte de toda a fenomenalidade³⁴⁷. Comentarador do filósofo, Adriaan Theodoor Peperzak resume um possível sentido deste “Nome”: “Deus é um abismo, não um solo (*archê*), uma fundação, um suporte, ou uma substância, mas ‘Ele’, que deixou um rastro em anárquica responsabilidade. Isto, e não a felicidade de uma total satisfação é o caminho no qual o Deus revela-se a si mesmo na terra³⁴⁸”.

Eu não gostaria de definir nada através de Deus, já que conheço o humano. É Deus que posso definir através das relações humanas, não o inverso. A noção de Deus – Deus sabe que eu não me oponho a ela! Mas quando devo dizer algo sobre Deus,

³⁴⁴Violência y Metafísica. op.cit. p.130.Tradução nossa

³⁴⁵O posicionamento de Levinas com relação às religiões positivas não implica, ao contrário do que se poderia supor, em um libelo anti-religioso.“A profecia e a ética não excluem de modo algum as consolações da religião; mas repito ainda: só pode ser digna destas consolações uma humanidade que pode passar sem elas”. Ética e Infinito, op. cit. p.99

³⁴⁶ POIRIÉ. op. cit. p.97

³⁴⁷*De Deus que Vem à idéia*. op. cit..p. 11

³⁴⁸PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other: an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas*. Indiana, Purdue Research Foundation, 1993. p. 36.Tradução nossa

faço-o sempre a partir das relações humanas. A abstração inadmissível é Deus; eu falarei de Deus em termos de relação com Outros. Não rejeito o termo de religioso, mas adoto-o para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. Não parto da existência de um ser supremo e potentíssimo. Tudo o que poderei dizer sobre ele virá dessa situação de responsabilidade, que é religiosa no sentido de que o Eu não pode evitá-la. [...] É nesse sentido que eu aceitaria o termo religioso, que não quero usar, porque é uma fonte contínua de mal-entendidos. Mas é essa situação excepcional, em que você está sempre diante de Outros, em que não existe algo privado, que eu chamarei de situação religiosa. Tudo o que em seguida direi de Deus partirá dessa experiência, e não inversamente³⁴⁹.

³⁴⁹ LEVINAS. *Transcendance et hauteur*, p. 100. Apud BACCARINI. op. cit. p. 429

4. Conclusão

A remissão da ipseidade do Mesmo ao Infinito de Deus não é uma tematização de Deus, para Levinas, pelo fato teórico de que a tematização presume uma posse do objeto, um englobamento. O Infinito não depende de minha representação, não tenho poder sobre Ele. “Pensar” Deus é um movimento que se articula “fora” do pensamento, posto que seu estatuto extrapola os cânones do ser, é “outro modo que ser”, que foge à ontologia não apenas pela distância, ainda medida no tempo dos homens, mas porque é diferente, estranho ao Ser e à sua gramática. A fundamentação da relação com o Infinito como separação inelutável e a identificação da idéia de Deus à da inspiração profética que se materializa no plano ético e faz com que eu responda ao apelo e seja responsável pelo Outro neste mundo, não são sustentadas por Levinas como “uma nova prova da existência de Deus”. O que ele busca pensar é uma forma de relação, a transcendência ética, que revele o sentido da palavra “Deus” sem fugir da Filosofia.

O filósofo não cede à concepção de matiz panteísta, que veria o divino em sua literalidade no Outro, e nem à idéia de que Deus seja alguma espécie de alteridade Absoluta, conceito que ainda se enquadraria no modelo da razão. Tentar isso seria um irracionalismo em sua construção, pois a própria fundamentação do Infinito como algo que está para além da razão seria impedimento a tamanha aspiração. Tampouco cede à sedução da visão ontológica heideggeriana, que abre a possibilidade de pensar um Deus a partir do Ser - fonte do Ser que está acima dos entes. A procura é por um sentido que escape à imanência, que não seja síntese e nem exercício do cogito e que seja despertado pela “inspiração”. É essa inspiração, que impele o homem a servir ao indesejável, que o abstrai radicalmente de sua suficiência e fruição do mundo, de seu egoísmo, que o leva a anular seu instinto mais profundo e arriscar sua felicidade terrena. A Ética, que me faz ver o Outro como o que me ordena ao ato justamente por sua indigência, significa, para Levinas, a espiritualidade da alma, o destemor à morte pelo amor à vida de outrem, no qual se enxerga o divino.

Partindo da crítica à ontologia heideggeriana (que esquece o ente em favor da anonimidade do Ser) e à onto-teologia (que pensa Deus como Ente Absoluto), Levinas encontrou na Filosofia o rastro desse sentido “perdido” que desenfeitiça a subjetividade do sortilégio da imanência

por via da relação com a alteridade: o Bem platônico, o Infinito cartesiano, a idéia da Criação em Rosenzweig, a Lei Moral kantiana... *Ideatum* que ultrapassa a capacidade do cogito, idéia inadequada, o Infinito, inabarcável em sua transcendência, é quebra da objetivação, exterioridade primordial. Pensar o Infinito, para Levinas, não é pensar um “tema”, mas significa em relação ao conceito de possessão por um Deus, “pensamento alado”, introduzido pelo divino - como descrito no Fedro de Platão -, que difere do atuar da ipseidade, mas nem por isso é irracional. Pensar o que não pode ser abarcado como tema, significa o fim do “pensamento solitário”, abertura no Desejo para o novo e para o nómeno, em que a significação é produzida na medida em que se faz linguagem na relação ética. A idéia de Deus dilacera o cogito, pois é refratária à síntese da experiência e da reflexão. É diacronia implantada no pensamento, forma de “pensar” que não encontra amparo nas inflexões da ipseidade porque pensa não o que está confinado no Eu ou se manifesta fora do Eu, mas o que é exterior ao próprio pensamento. Humildade no reconhecimento de que o Ser não é a única “verdade” ou a “verdade” última.

A produção do Infinito, sua infindição, se dá como assomo de sua idéia - idéia implantada em um solo em que o repertório noético do Eu não é adubo. Significado anterior à presença e à sua manifestação, que subverte a racionalidade da coincidência do “ser e do aparecer”, da experiência. Tempo antes do Ser que se exerce na diacronia do despertar pelo Outro, no qual o Mesmo dispensa-se de parte de sua natureza: subjetividade que abdica das ferramentas de sua afirmação e constituição, que se entrega a um jogo diverso ao da representação e da empiria e se devota a algo que escapa à assimilação. Não existe possibilidade de um sentido da transcendência que não seja ético.

A subjetividade levinasiana, embora desperta pela “eleição”, não é desnucleada; não há dissociação, há uma “deposição” do logocentrismo na qual o Eu é instado a sair de si. Levinas não comunga do idealismo cartesiano (e também kantiano) que prescreve uma ipseidade autocentrada que se apresenta como fundamento da realidade; partindo da economia do Eu, o filósofo rompe com essa herança ao prescrever uma abertura à alteridade na qual a subjetividade (o Mesmo) se torna responsável ao extremo da assunção da culpa pelo Outro. A liberdade é fundada em uma relação dialética entre a autonomia da ipseidade e a heteronomia da Ética. A Ética descondiciona a subjetividade habituada a se exercer no amplexo do Ser, mas isso não significa uma decadência de sua natureza primária e sim outra “natureza”, em que a forma de relação não é medida pela meta de conhecimento do objeto e nem se exerce

como movimento na economia do Eu, no tempo da subjetividade ontológica. É abertura e oferta ao mistério, sem projeto: bondade que é sacrifício não-planejado em nome de algo que está “para além do ser”, estrangeiro não apenas por ser estranho, mas porque para sempre Outro, pois refratário à assimilação.

O chamado de Outrem é um mandamento de um Deus que não criou o homem a partir de sua matéria, mas o “visita” e se exprime no Rosto de Outrem, *Deus Absconditus*, que aparece sem abdicar de seu mistério. Retorno à “terra natal” não como imanência, mas como cumprimento de uma natureza primeira que prefere “o que justifica o ser àquilo que o garante”. Tal epifania é a “Boa Nova” trazida pela Exterioridade que transborda o Mesmo, êxtase na separação que só pode existir como bondade e justiça. O frente a frente com o Outro não é o tempo do homem e nem o tempo da história (que é desde sempre assimilação, Totalidade) em que toda a maravilha da subjetividade única de cada homem se dissolve. Pela Ética, o Mesmo é transportado para outra cronologia, subversão do tempo do mundo. Diacronia, não mais medida na inumanidade impessoal do ser na história, mas no instante que se prolonga de uma oferta sempre renovada, paciência: Fraternidade, “Bem para além do Ser” que é também dádiva “para” e “no” mundo. A idéia de Deus só existe porque é “comunidade”, só sobrevém partindo de um Rosto - um deserto de alteridades seria também um deserto sem Deus e minha oferta no discurso ecoaria no nada.

Em seus textos, Levinas reitera a impossibilidade de conceituar Deus (e, para alguns comentadores, o faz ceticamente), mas esta impossibilidade não se torna uma aporia - notadamente em seus escritos a partir da década de 70 - graças à sua remissão ao judaísmo talmúdico. A herança de Israel fornece ao filósofo um aparato categorial que foge aos cânones da razão entendida como ontologia, mas permanece significante³⁵⁰. Este caminho permite a ele, senão escapar do “feitiço ontogramatical”, ter seu pensamento acolhido como significante em um cenário que já digeriu a superação do modelo representacionista do conhecimento, que postula a relação especular entre imagem e objeto (ou entre enunciado e estado de coisas) e a idéia de verdade como correspondência entre a representação e o objeto (ou entre a proposição e o fato). Como esclarece Vattimo, o critério da evidência (a idéia clara e distinta) como critério da verdade é um “fenômeno cultural constitutivo de uma civilização em que o homem é pensado e definido em termos de consciência, de hegemonia da

³⁵⁰Neste caso, a superação do vocabulário - ainda - ontológico de *Totalidade e Infinito* a partir de *Outramente que Ser*, sedimentado em obras como *De Deus que Vem à Idéia*, e *Deus, a Morte e o Tempo*, lhe fornece um alibi, entre outros, contra a acusação de irracionalismo.

consciência sobre todas as outras instâncias da personalidade³⁵¹” e o “testemunho implica a idéia de uma relação constitutiva do singular com a verdade - para o qual uma verdade é sua sem deixar de ser verdade e, por outro lado, é verdade precisamente e só enquanto é verdade de alguém que a testemunha³⁵²”. Ademais, o próprio Levinas reitera sua fidelidade ao método fenomenológico³⁵³ quando chama a atenção para a maneira como trata suas noções fazendo valer a “concretude de uma situação em que originalmente ela toma sentido”, e que isso é, em essência, fenomenologia³⁵⁴.

A voz de Israel, assim como a Grécia - e o cristianismo-, é parte indissociável do Ocidente, mas seu sentido (*sensé*) foi (e ainda é) percebido como um discurso entre outros. No judaísmo, o indivíduo tem um lugar privilegiado na relação entre as categorias que ordenam a existência. Essa significação, que concede ao homem a liberdade e a responsabilidade de recriar continuamente a obra divina, só pode se instituir se o Mesmo e o Outro forem compreendidos como parte ativa de um processo de criação que se efetiva historicamente na socialidade, mas é revelada em uma temporalidade diacrônica e pré-lógica. O vestígio do Infinito no Rosto interrompe o curso da história: é sempre passado e está sempre por acontecer. O judaísmo permite ao homem, criado à imagem de Deus, participar do mistério deste “outro modo que ser” a partir do Outro. Assim, é aberto um caminho no qual o sentido de Deus se torna positividade. Ao dizer *hineni*, “Eis-me aqui!”, o Mesmo atesta a escuta da Palavra do Infinito como profecia absoluta que, como tal, é mistério da Eleidade, fala insignificativa, mas que ganha sentido na socialidade, na proximidade com o Outro que é “sociedade com Deus”. A redenção, dessa perspectiva, é vista sob o prisma do ateísmo metafísico: o que redime o homem não é a graça divina ou uma comunhão extática com o “sagrado”, mas suas ações. Essa exigência de santidade, fundadora da Ética levinasiana, é atavicamente contrária às leis do ser, posto que o Mesmo responde apenas na medida em que suspende seu egoísmo - entendido não como “defeito” moral, mas como constituição mesma da subjetividade. É, ainda, uma exigência infinda pois não há possibilidade de amortização da dívida do Mesmo para com o Outro.

A herança judaica, com seu *pathos* de desterro e orfandade e sua inclinação intelectual e hermenêutica, inspira a procura levinasiana pelo sentido da transcendência de Deus, que é incognoscibilidade pela radicalidade de sua Diferença, impossibilidade congênita de

³⁵¹ VATTIMO, op. cit. p 53

³⁵² VATTIMO, op. cit. p.57

³⁵³ A esse respeito conferir também as páginas 77 e 103 do presente texto.

³⁵⁴ O Outro, utopia e justiça, op. cit. pp. 291-292

entendimento (e, portanto, de imanência) e de resgate. O sentido do Infinito como “Eleidade”, anterioridade e ultimidade original de Deus com relação a um mundo, é testemunhado pela Torá, na qual a relação com o santo é diacronia, em que o Deus do encontro será sempre o Deus ainda procurado de um passado imemorial e de um futuro desejado. *Eyeh asher Eyeh, HaKadosh, Ein-sof, Ayin, HaShem, YHVH*, pluralidade de nomes que atestam no judaísmo a significância de sua face oculta. Mas, o vestígio legado por um Deus que se exilou da humanidade é como um *memento* de sua visita imemorial na Criação. O vestígio é o sêlo do Infinito, único traço legível deixado por uma divindade que não é deste mundo. Portanto, o homem esta só; Deus deixou o mundo e sua marca é uma pegada sob o vento no deserto. A responsabilidade devotada ao Outro, órfão de Deus, é modo de honrar e justificar essa paternidade primordial; maneira mais humana que a própria humanidade de fazer com que a “morte perca seu domínio”: resistência ao inexorável, afirmação da eternidade na mortalidade, na recusa de abandonar o Outro sozinho. Oferta anterior à razão e até ao diálogo, entrega antes do instante em que o Mesmo se decide pela entrega: “Eis-me aqui”, marco zero da linguagem. O sentido de Deus está no mundo em que os vínculos se criam e se cristaliza, para além da história, na relação com o Outro.

Deus, para Levinas, não é experiência, nem presença; a transcendência levinasiana é também, como o é para a teologia negativa cristã, uma impossibilidade fenomênica. Mas o filósofo não parece disposto a utilizar os argumentos comuns a este tipo de especulação: os atributos da incomensurabilidade, incognoscibilidade e infinidade, que são contrários à possibilidade mesma de apreensão das condições fenomênicas (que pertencem à temporalidade finita da intuição), também pertencem à idéia de Deus de Levinas, mas não se “justificam” da mesma forma. Enquanto a teologia cristã postula que a própria interdição de “experienciar” Deus pode ser interpretada como uma experiência “positiva” e, portanto, permanece na esfera da ontologia categorizando Deus como Ser, Levinas formula sua idéia do Infinito como algo que, paradoxalmente, foge ao fenômeno, justamente, por via da finitude - no tempo contado deste mundo que, no entanto, só encontra sentido se visar um “além do ser”. Para seu ateísmo metafísico, é a mortalidade do Outro que testemunha o vestígio da transcendência

Levinas encontra um caminho que não é o da via negativa. É “caminho moral” e não “caminho do culto”; um Deus que não se vincula à ontologia, à teologia, entendida como racionalização do divino, e nem à religião, interpretada ora como entrega fiduciária, ora como comércio com o sagrado. A Ética, “relação entre libertos”, é o registro que permite a torção

em que o Infinito está ao mesmo tempo presente no finito como idéia e ordem (inspiração), e inelutavelmente exterior, radicalmente transcendente. O *tópos desse* “saber” não tematizante se materializa antes das articulações da razão e da experiência fideísta: o profetismo é inflexão no tempo, duplo da predição do futuro, pois escuto e cumpro a ordem inspirada antes de seu ecoar. Assim como a religião, a ontologia não é credora da transcendência. A relação com Deus tem que ser pensada fora do Ser, mas a impossibilidade de englobar tematicamente o Infinito não o alija da significância. A relação com um ente que se define pela altura e pela distância se dá na interpelação do Mesmo pelo Outro. A verticalidade da distância, esse abismo invertido que é a entrega ao Absoluto, não mais se identifica com o céu, mas com o invisível.

O projeto de Levinas não inclui desvelar o mistério do divino, sua articulação da idéia de Deus, da busca de seu sentido, não implica na investigação de Sua existência e não almeja partir nem do conhecimento, nem da fé: não estão em questão fórmulas tais como “conhecer para acreditar” ou mesmo o “*credo quia absurdum*”; trata-se de o Rosto de outrem traumatizar o Mesmo a ponto de obrigá-lo a não apenas dar a outra face, mas fazê-lo consciente da culpa pelo tapa recebido. Como “perfeccionista moral”, Levinas talvez tenha chegado à microfísica da Ética; a dureza de sua filosofia vem da radicalidade utópica da demanda ética, mas a enormidade da tarefa solicitada pela inspiração profética tornaria, efetivamente, essa exigência impossível, como o próprio Levinas afirmou? O homem Levinas não teria testemunhado, nos anos escuros do *Shoah*, outros homens (judeus, cristãos, ateus...) arrebatados por essa inspiração e capazes de atos que os levaram a “conhecer Deus fazendo justiça ao próximo” e ao “merecer a ajuda de Deus ao fazer o que era necessário sem a Sua ajuda”? Quem sabe o próprio Levinas, que jamais o confessaria, não partilhou da *desiderata* de Léon Blum - inspirada por Nietzsche - de “trabalhar no presente, não para o presente”? Essas perguntas fazem “sentido” para sujeitos de “sangue e carne”?

A idéia de Deus em Levinas é rigor filosófico a despeito de a Eleidade ser “abstração inadmissível”. Seu pensamento avaliza a constatação de que, na Filosofia, “a questão de Deus sobrevive à impossibilidade de Deus³⁵⁵”.

³⁵⁵MARION, Jean-luc. The impossible for man. In: CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. *Transcendence and beyond: A postmodern inquiry*. Bloomington, Indiana University Press, 2007, p. 24

Bibliografia

De Emmanuel Levinas:

LEVINAS, Emmanuel. **A consciência não-intencional**. In: POIRÉ, François. **Emmanuel Levinas: Ensaios e entrevistas**. São Paulo, Perspectiva, 2007

_____ **Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence**. Paris, Kluwer Academic, Le Livre de Poche, 2008

_____ **Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures**. London, Athlone Press, 1994

_____ **De Deus que Vem à Idéia**. Petrópolis, Vozes, 2002

_____ **Deus, a Morte e o Tempo**. Coimbra, Almedina, 2003

_____ **Difícil Libertad: Ensayos sobre El Judaismo**. Madri, Caparrós Editores 2004

_____ **Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicas**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001

_____ **Entre Nós: Ensaios sobre a Alteridade**. Petrópolis, Vozes, 2005

_____ **Ética y Espiritu**. In. *Difícil Libertad: Ensayos sobre El Judaismo*. Madri, Caparrós Editores 2004, pp. 19-28

_____ **Ética e Infinito**. Lisboa, Edições 70

_____ **From Ethics to Exegesis.** In: In the Time of the Nations. London, Athlone Press, 1994, pp. 109-113

_____ **Humanismo do Outro Homem.** Petrópolis, Vozes, 2006

_____ **In the Time of the Nations.** London, Athlone Press, 1994

_____ **Judaism and Christianity.**In: In the Time of the Nations. London, Athlone Press, 1994, pp. 161-166

_____ **Novas Interpretações Talmúdicas. Rio de Janeiro,** Civilização Brasileira, 2002

_____ **On the Jewish reading of scriptures.** In: Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures. London, Athlone Press, 1994, pp. 101-115

_____ **Quatro Leituras Talmúdicas.** São Paulo, Perspectiva, 2003

_____ **Revelation in the Jewish tradition.** In: In: Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures. London, Athlone Press, 1994, pp. 129-150

_____ **The Bible and the Greeks.**In: In the Time of the Nations. London, Athlone Press, 1994, pp. 133-135

_____ **The image of God, according to rabbi Hayyim Volozhiner.** In: Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures. London, Athlone Press, 1994, pp. 151-167

_____ **The name of God according to a few Talmudic texts.** In: Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures. London, Athlone Press, 1994, pp. 116-128

_____ **The Philosophy of Franz Rosenzweig: Preface to Systéme et révélation by Stéphane Mosès.** In: In the Time of the Nations. London, Athlone Press, 1994, pp.150-160

_____ **Totalidade e Infinito.**Lisboa, Edições 70, 1980

_____ **Una religión de adultos.** In: *Difícil Libertad: Ensayos sobre El Judaísmo.* Madri, Caparrós Editores 2004, pp.29-44

Sobre Emmanuel Levinas:

BACCARINI, Emilio. **Dizer Deus ‘outramente’.** In: PENZO, Giorggio; GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na Filosofia do Século XX.* São Paulo, Edições Loyola, 1998, pp. 421 - 434

BERNSTEIN, Richard J. **Evil and the temptation of theodicy.** In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). *The Cambridge Companion to Levinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 252 – 267

BLOECHL, Jeffrey de. **The face of the Other and the trace of God: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas.** Fordham University Press, 2000

BRAYNER, André de Farias. **Infinito e tempo: a Filosofia da idéia de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas.** In: VERITAS, Porto Alegre v. 51 n. 2 Junho 2006 pp. 7-15

_____ **Para Além da Essência: Racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas.** Porto Alegre, PUCRS, 2005, tese de Doutorado sob a orientação de Ricardo Timm de Souza

BUCKS, René. **A Bíblia e a ética: Filosofia e Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas.** São Paulo, Loyola, 1997

BURGGRAEVE, Roger. **The Bible gives to thought: Levinas on the possibility and proper nature of biblical thinking.** In: BLOECHL, Jeffrey. *The face of the Other and the trace of God: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas.* Fordham University Press, 2000, pp. 155-183

CAPUTO, John D. **Adieu-sans Dieu: Derrida and Levinas.** In: BLOECHL, Jeffrey. *The face of the Other and the trace of God: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas.* Fordham University Press, 2000, pp. 276 - 312

CHALIER, Catherine. **What ought I to do?: Morality in Kant and Levinas.** Cornell University Press, 2002

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Emmanuel Levinas e a idéia do infinito.** São Paulo, Margem, n 16, 2002, pp. 107- 117

COSTA, Márcio. **Levinas – uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Levinas**. São Paulo, Perspectiva, 2008.

_____ **Violência y Metafísica: Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas**. In: La escritura y la diferencia. Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 107-210

HAND, Seán. **Emmanuel Lévinas**. New York, Routledge, 2009

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: Ensaios sobre Emmanuel Levinas**. São Paulo, Edições Loyola, 2006

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

KORELC, Martina. **O Problema do Ser na Obra de Emmanuel Levinas**. PUCRS Porto Alegre, 2005, tese de Doutorado sob a orientação de. Pergentino S. Pivatto

KUIAVA, Evaldo A. **A consciência transcendental e transcendência ética**. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs). *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003 pp. 65 – 77

MARION, Jean-luc. **The voice without name: homage to Levinas**. In: BLOECHL, Jeffrey. *The face of the Other and the trace of God: essays on the philosophy of Emmanuel Levinas*. Fordham University Press, 2000, pp. 224-242

MATTÉI, Jean-François. **Levinas et Platon. Sur l' « Au-delà de l'être »**. Noesis [En ligne], N°3 | 2000

MEIR, Ephraim. **Hellenic and Jewish in Levinas's writings**. Porto Alegre, Veritas, v. 51 n. 2, junho 2006, pp. 79-88

MELO, Nélio Vieira. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre, EDIPUCRS/Insaf, 2003

MENEZES, Magali Mendes de. **O Dizer: um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida sobre a linguagem estrangeira do Outro, da palavra e do corpo**. PUCRS, Rio Grande do Sul, 2004, tese de Doutorado sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza

OLIVEIRA, Nythamar de. **Adeus: A epifania do Outro segundo Levinas**. PUC-RS / CNPq Revista Filosofazer 28, 2006, pp. 11-21

PEPERZAK, Adriaan Theodoor. **To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas**. Indiana, Purdue Research Foundation, 1993

POIRÉ, François. **Emmanuel Levinas: Ensaio e entrevistas**. São Paulo, Perspectiva, 2007

PUTNAM, Hilary. **Levinas and Judaism**. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Dir.). *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 33-62

SANTOS, Luciano Costa. **O sujeito é de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas**. PUCRS, Porto Alegre 2007. Tese doutorado, orientador: Prof. Dr. Pergentino Stefano Pivatto

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e Alteridade. Dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2000

SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs). **Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003

VILA-CHÃ, João. **Enigma da transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo E. Levinas**. In: SOUZA, Ricardo Timm de et al (Orgs). *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 17 - 42

Bibliografia secundária:

BACCARINI, Emilio. **O novo pensamento como narração da experiência de Deus - Franz Rosenzweig**. In: PENZO, Giorgio, GIBELLINI, Rosino (Orgs.). *Deus na Filosofia do Século XX*. São Paulo, Edições Loyola, 1998. pp. 275 -286

BADIOU, Alain. **La Ética: Ensayo sobre La conciencia del Mal.** www.elortiba.org

BAZARIAN, Jacob. **O problema da verdade.** São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1994

BLOOM, Harold. **Cabala e Crítica.** Rio de Janeiro, Imago.

BUBER, Martin. **Eu e Tu.** São Paulo, Centauro Editora, 2004

_____ **Eclipse de Deus.** Campinas, Verus Editora, 2007.

CAPUTO, John D. **The Religious.** Malden, Blackwell Publishers, 2002

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais.** São Leopoldo (RS), Editora Unisinos, 1999

DARTIGUES, A. **O Que é Fenomenologia.** São Paulo, Centauro Editora

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Org.). **A Religião.** São Paulo, Estação Liberdade, 2000

_____ **Entrevista com Jean-Louis Houdebine e Guy Scarpetta.** In: DERRIDA, J. *Posiciones.* Valencia, Pre - Textos, 1977, pp. 51-131. Edição digital de Derrida en castellano. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/posiciones.htm>.

_____ **En este momento mismo en este trabajo heme aquí.** In: DERRIDA, J. *Cómo no hablar y otros textos,* Barcelona, Proyecto A, 1997, pp. 81-116. Edição digital de Derrida en castellano. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas_2.htm

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas.** In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983

DOSTOIÉVSKI, Fiódor, M. **Os Irmãos Karamázovi.** São Paulo, abril Cultural, 1971

GOLDBERG, David J. RAYNER, John D. **Os judeus e o judaísmo.** Rio de Janeiro, Xenon, 1989

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem.** Petrópolis, Vozes, 2003

_____ **Que é Metafísica?** Tradução de Ernildo Stein.
<http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia/heidegger%20Metaf.pdf>

_____ **Ser e tempo.** Petrópolis, Vozes, 2006

HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia.** Lisboa, Edições 70, 1986

_____ **Investigações lógicas: Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento.** In: Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1988

JANICAUD, Dominique. **'Veerings' from the theological turn of french phenomenology.** In: CAPUTO, John D. *The Religious.* Malden, Blackwell Publishers, 2002, pp. 145-158

KEARNEY, Richard. **Epiphanies of the everyday: Toward a Micro-Escathology.** In: MANOUSSAKIS, John Panteleimon. *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy.* Fordham University Press, 2006, pp. 3-20

MANOUSSAKIS, John Panteleimon. **After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy.** Fordham University Press, 2006

MARION, Jean-luc. **The impossible for Man.** In: CAPUTO, John D.; SCANLON, Michael J. *Transcendence and beyond: A postmodern inquiry.* Bloomington, Indiana University Press, 2007, pp. 17-43

PLATÃO. **Fédon.** Coleção Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1996

_____ **O Simpósio.** Lisboa, Guimarães Editores, 1986

_____ **Sofista.** Coleção *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1991

_____ **Teeteto.** Tradução: Carlos Alberto Nunes, versão eletrônica membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia), <http://br.egroups.com/group/acropolis/>

PUTNAM, Hilary. **Entre new left e judaísmo**. In: A filosofia americana – conversações, São Paulo, UNESP, 1998, pp. 81 – 99

SCHOLEM, Gershom. **As Grandes Correntes da Mística Judaica**. São Paulo, Perspectiva, Série Estudos, 1972

_____ **A Cabala e seu Simbolismo**. São Paulo, Perspectiva, Série Debates, 2006

SOUZA, Ricardo Timm de. **Existência em decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**. São Paulo, Perspectiva, 1999

_____ **Sentidos do infinito**. Caxias do Sul, EDUCS, 2006

VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**. Lisboa, Edições 70

RORTY, Richard e VATTIMO, Gianni. **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006

RORTY, Richard. **Anticlericalismo e ateísmo**. In: RORTY; Richard, VATTIMO, Gianni. O futuro da religião. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006, pp. 47-62

WESTPHAL, Merold. **Divine excess: the God who comes after**. In: CAPUTO, John D. The Religious. Malden, Blackwell Publishers, 2002, pp. 258 - 276

ZABALA, Santiago. **Uma religião sem teístas e ateístas**. In: RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni. O futuro da religião. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2006, pp. 19-46