

João Paulo Rodrigues Pereira

Religião do amor
sem Eros em
Emmanuel Levinas

Religião *como* Ética



O autor nos aproxima de Lévinas como um mestre do pensar em movimento (*pessach*), realizando deslocamentos e êxodos necessários à compreensão dessa filosofia: do eu ao outro, de Ulisses a Abraão, da participação à relação, da ontologia e da religião à ética, da liberdade à responsabilidade, da criação à alteridade, da identidade à diferença, do dito ao dizer. A leitura do texto ora publicado nos conduz da dependência ontológica à relação ética enquanto abertura ao outro que se revela como alteridade que somente se dá à relação sem dominação: ao amor sem eros. E, como anunciado no início deste prefácio, a leitura despertou-me a atenção em dois aspectos: um kantiano e outro nietzscheano. Resta-nos dizer o sentido nietzscheano entrevisto nessa introdução ao pensamento de Lévinas.

Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques



FACULDADE
DOM LUCIANO MENDES



Religião como Ética

Série *Inconfidentia Philosophica*

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto — Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí — PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José — SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa — Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto — Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos — Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto — Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro — MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales — FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale — Roma / Italia)
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande — PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo — Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá — AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista — SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Maurício de Assis Reis (FDLM / UFMG)
Rodrigo Alexandre Figueiredo (FDLM)

Religião como Ética

Religião do amor sem Eros
em Emmanuel Levinas

João Paulo Rodrigues Pereira



Diretor da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Margoni

Fotografia de Capa: Thomas Vogel - <https://unsplash.com/@tomvog>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Copyright © 2020 by Faculdade Dom Luciano Mendes de Mariana (FDLM / MG)



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da *Creative Commons 4.0* https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Inconfidentia Philosophica - 5

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PEREIRA, João Paulo Rodrigues

Religião como ética: religião do amor sem Eros em Emmanuel Levinas [recurso eletrônico] / João Paulo Rodrigues Pereira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

170 p.

ISBN - 978- 85-5696-790-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Emmanuel Levinas; 2. Religião; 3. Ética; 4. Amor; 5. Eros; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

*“Ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz...
Eis o que se chama conhecer-me, diz o Eterno”.*

Sumário

Apresentação	11
<i>L'amour c'est la vie de la paix</i>	
Lúcio Álvaro Marques	
Introdução	17
1	23
Filosofia e religião: uma problematização	
1.1 A questão do ser.....	23
1.1.1 O "mal de ser".....	24
1.1.2 Totalidade.....	28
1.1.3 Inter-esse	33
1.2 A metafísica como ética.....	35
1.3 A crise da religião.....	39
1.3.1 Crise do amor e da linguagem.....	39
1.3.2 A hipocrisia da cultura ocidental	43
1.3.3 Crise do sentido	45
1.4 Críticas ao cristianismo	47
1.4.1 O fracasso social e político do cristianismo.....	48
1.4.2 Análise da noção Deus-homem.....	53
1.5 Crítica ao Sagrado	56
1.5.1 O sagrado como violência	57
1.5.2 O sagrado como ilusão.....	63
2.....	67
A religião como ética	
2.1 Relação ou religião	68
2.1.1 <i>Il y a</i>	71
2.1.2 Hipóstase.....	73
2.1.3 Solidão	76

2.1.4 Evasão.....	79
2.1.5 Religião sem Deus	82
2.2. Religião: relação sem relação	84
2.2.1 Ateísmo.....	88
2.2.2 Religião como desejo	96
2.2.3 Religião: impossibilidade de matar	101
2.2.4 Religião como linguagem.....	105
2.2.5 Criação <i>ex-nihilo</i>	109
3.....	115
A ética como religião	
3.1 Subjetividade	116
3.1.1 Dizer sem dito	119
3.1.2 Sensibilidade e saber.....	124
3.1.3 Sensibilidade e proximidade	129
3.1.4 Proximidade e subjetividade	132
3.1.5 Subjetividade e substituição	136
3.2 Pensar Deus de outro modo que ser.....	142
3.2.1 Onto-teo-logia.....	143
3.2.2 Deus e a filosofia	146
3.3.3 De Deus que vem à ideia	151
3.3.4 Glória do infinito.....	157
3.3 Religião do amor sem <i>Eros</i>	161
Referências.....	166

Apresentação

L'amour c'est la vie de la paix

Lúcio Álvaro Marques ¹

Quando éramos graduandos e falavam-nos sobre Emmanuel Lévinas pensávamos que seus escritos fossem demasiados “igrejeiros”, para usar uma expressão comum à época. Só tardiamente animei ler alguns de seus escritos, mas ainda não os estudava e a razão era o fato de ele preterir a ontologia pela ética, ao passo que eu havia recebido uma formação tradicional e centrada na ontologia clássica. Esse foi um limite à aproximação a Lévinas. O tempo passou e, enquanto Derrida despedia-se de seu amigo com *Adeus a Emmanuel Lévinas*, eu aproximei-me da obra do lituano. Uma aproximação relutante e lenta, diria, meditativa e, sobretudo, graças a dois levinasianos que continuamente me interpelaram: o primeiro, encontrei na graduação como amigo que partilhava o entusiasmo com a obra do lituano e que, recentemente, presenteou-nos com uma sólida pesquisa – *Por uma sensibilidade além da essência: Lévinas interpela Platão* (2018) de Edvaldo Melo, e o segundo, que foi e permanece mestre nos estudos levinasianos e, acima de tudo, mestre de vida: o admirável amigo Ulpiano Vázquez Moro (1944-2017). A sensibilidade desse mestre despertou-me o amor e a admiração pela filosofia do lituano. Sua sabedoria abriu as portas ao estudo das obras de Lévinas que se fizeram presentes nas leituras da ontoteologia durante o doutorado e nas discussões em inúmeras aulas desde 2010. Durante essas aulas, tive a grata satisfação de conhecer o autor

¹ Professor do Magistério Superior / PPG Educação. Universidade Federal do Triângulo Mineiro lucio.marques@uftm.edu.br

do texto que orgulhosamente prefacio. O estudante que se tornou amigo e agora partilha o mesmo espaço de trabalho. Um professor competente e dedicado aos estudos que, destemidamente, enfrenta árduas demandas na vida acadêmica sem titubear, eis um pouco do perfil de João Paulo Rodrigues Pereira.

Nosso amigo descobriu Lévinas na graduação e dedicou-lhe uma bela pesquisa que ora se apresenta com alguns aprofundamentos. Seu pedido pareceu-me insólito a certo ponto, pois não sou um especialista em Lévinas, mas aceitei a proposta como uma honra amigável. A leitura do texto despertou-me a atenção em dois aspectos: um kantiano e outro nietzscheano. Não é insólita alguma herança kantiana nos escritos levinasianos sobre religião e ética nem seria um despropósito reconhecer a influência do prussiano que parece ter esquecido a modéstia ao escrever: “a minha intenção é convencer todos os que creem na utilidade de se ocuparem da metafísica de que lhes é absolutamente necessário interromper o seu trabalho, considerar como inexistente tudo o que se fez até agora e levantar antes de tudo a questão: de se uma coisa como a metafísica é possível” (Kant, *Prolegômenos a toda metafísica futura* 1988: 12). O prussiano sabia-se um divisor de águas na história do pensamento metafísico e o lituano herdou esta tradição: a ruptura com a metafísica, ou melhor, a superação da ontologia em direção à ética. Não obstante, Kant não se distancia da metafísica, do pensamento religioso, da crença, enfim, da religião. Ao contrário, esforça-se por reencontrá-la graças ao pietismo, ainda que seja n’*A religião nos limites da simples razão* (1793), como escreveu no prefácio à primeira edição (2008: 12): “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião; por esta estender-se, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) aquilo que, ao mesmo tempo, pode e deve ser o fim último do homem”. Kant não se afasta da religião, antes a reencontra tanto no interior da ética quanto na teleologia sem fim da estética. Ainda que herde a relação entre religião e ética, Lévinas não visa reencontrar cidadania para a religião, no máximo abriga teoricamente *a religião nos limites da ética* à medida que pensa

“uma religião para adultos”. O pietismo kantiano não permitiu que se afastasse da religião e, ao contrário, Lévinas que, aparentemente, tem uma reflexão religiosa, nos conduz claramente da religião à ética, invertendo, de certo modo, o percurso kantiano. Kant reencontra a religião no interior da ética e da estética e Lévinas, partindo de escritos religiosos, reencontra o outro no centro da reflexão ética. E o nosso autor soube destacar o movimento da filosofia levinasiana em sua pesquisa.

Em *Filosofia e religião: uma problematização*, o autor estabeleceu com lucidez um estado da arte sobre a relação entre filosofia e religião na perspectiva levinasiana à medida que revisa uma ampla bibliografia. Não se trata apenas da proposição do problema para estudo, mas de situar as críticas fundamentais à ontologia, à tradição filosófica e à religião. Evidencia-se o primeiro eixo da discussão através da crítica à ontologia clássica – o mal de ser, a totalidade e o inter-esse – mediante a descentração do lugar comum do pensamento clássico. A isso se segue a crítica à tradição filosófica ocidental – a cultura, a sociedade e a política – como resultantes da violência metafísica que reduz a alteridade à identidade suprimindo a liberdade e o lugar da diferença no pensar. O terceiro eixo da crítica refere-se à religião, sobretudo ao cristianismo – o sentido, a encarnação e a violência do sagrado estruturam os domínios fundamentais da religião cristã. O capítulo evidencia três elementos fundantes – a recusa à totalidade, o anonimato do ser e a violência da ontologia – à medida que propõe a religião como relação para além do culto e da promessa. A relação constitui a abertura essencial ao outro enquanto alguém capaz de diálogo situado no espaço da diferença.

A religião como ética opera a transição das críticas anteriores ao novo lugar da experiência religiosa: o espaço da *relação sem relação*. O autor situa a religião no espaço quase inominável do *il y a*, da evasão e da criação *ex nihilo*. Para se compreender a religião precisamos recorrer ao conceito de ateísmo que não destoa da criação. Lévinas pensa a criação *ex nihilo* como uma relação de contração (*tsimsum*) do criador que abre espaço à criatura não como um ser dependente que lhe acessa pela participação,

mas como uma alteridade responsável. A criação *ex nihilo* rompe os conceitos de participação e de dependência ontológica e instaura a relação entre alteridades: o criador e as criaturas não são seres dependentes, mas alteridades relacionais. Por isso, necessário se faz a fuga da neutralidade do ser – a evasão – para que o ser não se reduza à impessoalidade e ao vazio – o *il y a* ou *es gibt*. Criar não gera participação nem dependência. Criar institui alteridades guiadas por relações de responsabilidade precedendo a liberdade. Eis a *relação sem relação*: o encontro de alteridades sem dependência nem participação, por isso mesmo, uma relação atea – um encontro de liberdades. Tais liberdades não fundam processos de dependência, ao contrário, relações pautadas no ateísmo ontológico: a independência e a responsabilidade entre alteridades. A consequência é a instauração de uma forma de religião que acontece não em direção à transcendência meta-empírica, mas na relação entre alteridades, enquanto desejo, não-violência e linguagem, pois o outro somente se entrega à relação amorosa, isto é, não-violenta. O encontro entre alteridades depõe a economia do ser e a dependência ontoteológica para facultar a relação entre liberdades, onde *l'amour c'est la vie de la paix* (o amor é a vida da paz), conforme a bela expressão levinasiana presente no quinto *Carnets de captivité* (2009: 135). A criação liberta a criatura para a relação de alteridade que se configura no encontro com o outro, e somente onde há responsabilidade e liberdade há amor, a base da relação não-violenta.

A *ética como religião* aponta claramente o ultrapassamento da compreensão kantiana. Enquanto o prussiano reencontra o lugar para religião no interior da ética e da estética, o lituano transforma a ética em *religião para adultos*. A religião enquanto linguagem, enunciada no final do capítulo precedente, encontra seu desenvolvimento na relação entre o dizer e o dito. O dizer como esfera da relação inclui a sensibilidade, a proximidade e a substituição como constituição da subjetividade. A abertura subjetiva faculta o acesso à possibilidade de pensar Deus de outro modo que ser, isto é, pensar a superação da ontoteologia e a consequente abertura ao espaço

da ética como religião: a *religião do amor sem eros*. A ética opera a abertura da relação para além do ser: a *epekeîna tês ousías*, segundo a expressão de Platão na *República* 509b. Para além do ser está a condição de se pensar a relação de substituição a ponto de se fazer refém do outro, mas especialmente a condição de situar Deus *de outro modo que ser*. O que equivale a amar sem a contaminação carnal – *um amor sem eros*, conforme a bela expressão presente no *Entre nós* (1997: 143): “a responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome denso do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético precede o momento passional, amor sem concupiscência”.

O autor não só percorreu os temas fundantes da obra de Lévinas, mas apropriou-se dos principais conceitos, de forma que esta publicação constitui-se como introdução generosa à obra levinasiana. Além do recurso a uma vasta bibliografia geral, emprega boas referências presentes na bibliografia complementar e, principalmente, percorre vinte e dois títulos centrais do filósofo estudado, sem prejuízos à concisão e à precisão conceitual. Nesse sentido, nós, seus leitores, somos os primeiros beneficiados com essa introdução à obra de Emmanuel Lévinas. O autor, certamente, não se importará de louvarmos igualmente a herança de seu orientador que nos deixou grande saudade – Ulpiano Vázquez Moro não foi apenas um amigo admirável, mas um mestre de vida. O mínimo que podemos dizer, era um homem íntegro tanto no sentido nietzscheano (*Vontade de potência* 2017: II, 256): “não viver com duas medidas!... Não separar a teoria da prática!”, quanto no sentido da hagiografia patrística, recordando uma expressão de Hans Urs von Balthasar que aquele mestre admirava: o pensar resulta da união entre *théologie et sainteté*.

O autor nos aproxima de Lévinas como um mestre do pensar em movimento (*pessach*), realizando deslocamentos e êxodos necessários à compreensão dessa filosofia: do eu ao outro, de Ulisses a Abraão, da participação à relação, da ontologia e da religião à ética, da liberdade à responsabilidade, da criação à alteridade, da identidade à diferença, do dito

ao dizer. A leitura do texto ora publicado nos conduz da dependência ontológica à relação ética enquanto abertura ao outro que se revela como alteridade que somente se dá à relação sem dominação: ao amor sem eros. E, como anunciado no início deste prefácio, a leitura despertou-me a atenção em dois aspectos: um kantiano e outro nietzscheano. Resta-nos dizer o sentido nietzscheano entrevisto nessa introdução ao pensamento de Lévinas. A *ética como religião* não conduz a qualquer culto, promessa ou pietismo ingênuo. A interpretação levinasiana proposta pelo autor extrapola o conceito vulgar de religião e aponta o centro religioso para além do culto: a religião possível ao nosso tempo é apenas aquela presente na relação ética, e essa expressão recorda um aforisma nietzscheano presente em *Vontade de potência* (2017: II, 102), em que se refere à religião cristã, mas que lemos como expressão da religião *tout court*, inclusive o judaísmo: “o cristianismo é uma ‘*práxis*’ e não uma doutrina. (...) A prática do cristianismo não é uma coisa quimérica, tampouco a prática do budismo: é um caminho para alcançar a felicidade...”

Introdução

Emmanuel Levinas nasceu em 25 de dezembro de 1905 e, curiosamente, aos 90 anos, faleceu em 25 de dezembro de 1995. Estudou filosofia em Estrasburgo, participou de seminários com Husserl e com Heidegger em Friburgo e doutorou-se em filosofia (1930) com a tese *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, premiada pelo Institut de France. Trabalhou nas Universidades de Poitiers, Paris-Nanterre, Paris-Sorbonne, Lovaina, Utrecht e Jerusalém. De 1939 a 1945 foi prisioneiro em campos de concentração nazistas, algo que marcou profundamente seu pensamento filosófico (Cintra 2002: 107-108).

Impulsionado pela crise da modernidade, sentida na própria “pele”, que foi provocada sobretudo pelo esgotamento da proposta totalizadora de sentido do *logos* grego, expressado na constatação da “morte de Deus”, Levinas propõe outra maneira de pensar filosoficamente: seu intuito não é simplesmente resolver um problema filosófico; sua proposta intenta mostrar a ética como a filosofia primeira. A ética não será compreendida como regras e valores referentes à conduta humana, já que o intuito filosófico de nosso autor não foi o de construir uma nova proposta ética, mas apontar a ética como o princípio da reflexão filosófica. Tal proposta modificará profundamente a forma como os outros temas filosóficos serão tratados por esse autor, como é o caso da religião – tema deste trabalho.

A religião não será entendida como reler ou religar¹; para Levinas, religião é anterior à própria experiência religiosa, ela se configura como ética. Desse modo, tanto o termo religião como o termo ética recebem do pensamento de Levinas outra significação, diferente da forma como a tradição filosófica os abordou. É por isso que esta obra quer discutir o

¹ Sobre a definição de religião como religar e reler, veja: Maçaneiro 2011: 10; Abbagnano 2007: 846; Bazán 2002: 43-49.

conceito de religião que aparece constantemente na filosofia de Emmanuel Levinas. Isso, porque a concepção de religião levinasiana se desvincula do modo como a tradição cristã ocidental a erigiu. Diante disso, a religião segundo a tradição cristã acaba por se tornar uma crítica a si mesma. Na concepção tradicional da religião, a metafísica, entendida como onto-teologia, era o seu fundamento. Ao contrário da tradição, a religião pensada por Levinas encontra seu sentido na relação ética e não na ontologia ou na teologia que estão fundadas no *logos* grego. A ética será o lugar da verdade metafísica e, por isso, ela poderá ser entendida como religião.

O intuito desta obra é discutir a concepção de religião como ética no pensamento de Emmanuel Levinas. Pretende-se traçar, através dos escritos desse autor, um caminho que evidencie com argúcia por que a religião pode ser concebida como ética e por que a ética, entendida como responsabilidade por outrem, pode ser o ambiente propício para se pensar a transcendência de Deus.

Para o desenvolvimento desse objetivo, este livro está dividido em três capítulos, que se organizam, metodologicamente, por meio da periodização da obra de Levinas desenvolvida por Ulpiano Vázquez Moro. Na obra *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Vázquez divide a obra levinasiana em três períodos que se caracterizam “em função da novidade filosófica que emerge dos *escritos filosóficos pessoais*” (Ribeiro Jr. 2008: 16). O primeiro período, denominado ontológico, se caracteriza pela tentativa de evasão do ser; corresponde aos textos entre 1929-1951. O segundo período, denominado metafísico, se caracteriza pela ruptura com a ontologia pela metafísica entendida como relação ética; corresponde aos textos entre 1952-1964. O terceiro período, denominado ético, se caracteriza pelo abandono da linguagem ontológica dos períodos anteriores em uma tentativa de pensar uma linguagem ética; corresponde aos textos entre 1964-1995² (Ribeiro Jr. 2005: 23).

O método cronológico permite entender com maior clareza o desenvolvimento dos temas da filosofia de Levinas, pois ele situa tais temas em

² Para uma análise mais detalhada da periodização, veja: Vázquez 1982a: 7-9; Ribeiro Jr. 2005: 22-23.

um contexto filosófico (pessoal). Por exemplo: a mudança de linguagem que ocorre na passagem da obra *Totalidade e infinito* (1961) para a obra *De outro modo que ser* (1974) é motivada pela crítica de Derrida ao pensamento de Levinas. O método também permite, e facilita, o aproveitamento dos textos não filosóficos, como é o caso dos ensaios sobre o judaísmo e dos escritos talmúdicos, que, por não conterem um rigor filosófico, às vezes apresentam o pensamento de Levinas de forma mais clara – é o que acontece com temas referentes à religião. Isso por estarem situados dentro de um contexto filosófico específico. Além disso, a periodização possibilita acompanhar o amadurecimento do pensamento de nosso autor bem como perceber o surgimento de novos temas, como é o caso, por exemplo, da ideia de maternidade, que surge especificamente no terceiro período, ou também a questão do sagrado, que aparece na maioria das vezes relacionado à violência a partir da ideia de despersonalização, desenvolvida nos primeiros textos filosóficos de Levinas. Assim os temas e as obras citados neste livro estão organizados seguindo a divisão periódica da obra de Levinas.

O desenvolvimento do primeiro capítulo, por ser uma problematização que aborda temas distintos de períodos diferentes, se desenvolve como se fosse um movimento circular, de forma que, a cada novo tema, na medida do necessário, os três períodos foram retomados. Já no segundo e no terceiro capítulos, o desenvolvimento dos temas e as obras utilizadas foram organizados cronologicamente; portanto o segundo capítulo iniciou com os temas e as obras do primeiro período, terminando com os temas e as obras do segundo período, e o terceiro capítulo ficou responsável pelos temas e as obras do terceiro período.

O primeiro capítulo, intitulado por *Filosofia e religião: uma problematização*, trata das críticas de Levinas à filosofia e à religião com o intuito de preparar o terreno para, no segundo e no terceiro capítulos, a religião ser apresentada como ética. Começando pela filosofia, serão apresentadas as principais razões que levaram Levinas a rejeitar a ontologia como fundamental e a colocar a metafísica – entendida não mais como

conhecimento do ser enquanto ser, e sim como ética – como o próprio lugar em que emerge todo o sentido do humano. Tais críticas tiveram como objetivo mostrar que a forma como a transcendência foi concebida pela tradição filosófica acabou construindo uma filosofia da violência e do poder, em que o Outro, a própria exterioridade, foi reduzida ao Mesmo, ao “eu”, ao próprio sujeito, perdendo seu caráter de exterioridade absoluta.

Somente a partir da crítica à filosofia é possível compreender as críticas de Levinas à religião. A crise da religião, por exemplo, interpretada por Levinas como crise do amor, da linguagem e do sentido, é consequência da forma como a filosofia tratou a transcendência, já que o sentido, na tradição ocidental, sempre foi reduzido ao pensamento do Mesmo – o próprio amor implicaria a redução do Outro ao Mesmo. Assim a crítica de Levinas é sobre uma forma específica de religião que, ao propor um encontro direto e imediato com Deus – o que ele chama de sociedade íntima –, acabou gerando uma religião individual e, assim, uma religião da violência e do poder. Nesse sentido, aparece uma crítica específica ao cristianismo por causa de seus dogmas e doutrinas totalizantes que acabaram domesticando o divino.

Em oposição ao cristianismo, Levinas coloca o judaísmo como a própria religião adulta, já que este, conforme nosso autor o compreende, tem por essência a responsabilidade pela vida do Outro. Aqui é importante ressaltar que mesmo que Levinas aponte o judaísmo como religião ética, como religião de adultos, quando se trata da religião como relação ética, não se tem em vista tratar ou mesmo defender qualquer espécie de profissão de fé. O que ele propõe é pensar o “sentido único” para a religião, pois o que ele vai chamar de intriga religiosa é o próprio nó da subjetividade – isso imprime um caráter universal no sentido que ele dá ao conceito religião. Talvez por isso o termo religião seja sempre associado à relação e, em muitos momentos, apareça sem a palavra Deus. O judaísmo surge, então, como religião adulta, porque nele já estão presentes as categorias próprias da religião ética. A religião ética é concreta no judaísmo. Por fim, neste primeiro capítulo será apresentada a crítica à questão do sagrado.

Levinas o vê como violência já que ele despersonaliza o sujeito como acontece na experiência do ser puro. Aparece aqui uma crítica não só ao cristianismo, mas a toda religião, pois mesmo as religiões que não têm uma concepção de Deus – como é o caso de algumas religiões orientais – têm uma concepção de sagrado.

O segundo capítulo, intitulado por *Religião como ética*, é impulsionado por duas inquietações: a primeira visa à raiz da religião ética que implica a própria raiz da ética como filosofia primeira; e a segunda visa à argumentação filosófica da religião ética e da ética como filosofia primeira. O primeiro momento investigará como nasce a relação com o Outro que escapa ao domínio da ontologia e que será compreendido como religião – pretende-se, com isso, ir a raiz do pensamento de Levinas. Serão usadas as duas primeiras obras filosóficas – *Da existência ao existente*, 1947, e *O tempo e o outro*, 1948 –, e, seguindo o itinerário em que Levinas constrói a própria evasão do ser, será mostrado que a religião (ou a relação com o Outro) surge da necessidade ontológica que o existente – o ente – tem de romper com o domínio do ser. Esta necessidade ontológica vai possibilitar a abertura para se pensar a ética como filosofia primeira. No segundo momento, a partir da obra *Totalidade e infinito*, será apresentada a argumentação da ética como filosofia primeira para entender por que a religião se configura como ética. Aqui a religião será entendida como uma ordem que rompe o totalitarismo da filosofia, por isso Levinas a define como o laço que se estabelece entre o “eu” e o Outro que não desemboca em nenhuma violência, isto é, a religião é uma relação em que, por um lado, o Outro não é reduzido ao Mesmo e, por outro, o “eu” não é despersonalizado como acontece na relação com o sagrado. Uma relação assim pressupõe a multiplicidade, já que, mesmo relacionando-se, os termos conservam sua alteridade como tal.

No terceiro capítulo, intitulado por *Ética como religião*, o intuito é entender como Levinas pensa a questão da transcendência de Deus na relação ética. Aqui ficará claro que o conceito religião não é usado por Levinas simplesmente como sinônimo de ética; caso fosse, poderíamos

perguntar se uma religião que é ética ainda é religião. A ética é religião porque é na ética que se dá a própria revelação divina, ou melhor, é na relação humana que se pode entender a palavra Deus como significante. Assim Deus não é pensado a partir da ontologia, mas de *outro modo que ser*; nesses termos, a ética como religião e a religião como ética escapam ao problema onto-teo-lógico da filosofia contemporânea e, ao mesmo tempo, à própria crise de sentido, já que o sentido na religião ética é pensado não por meio de conceitos ontológicos, mas na própria vida humana. Para cumprir esse objetivo, o capítulo está configurado em dois momentos interligados entre si. No primeiro momento será apresentado como Levinas pensa a questão da subjetividade como responsabilidade por outrem até a substituição. No segundo, como Deus é pensado *de outro modo que ser*. Os dois momentos estão interligados, porque a subjetividade como substituição – que é pensada a partir da sensibilidade, que não é compreendida como saber – é o lugar mesmo em que Deus vem à ideia. É por isso que Levinas vê a subjetividade como o próprio testemunho do infinito – a subjetividade é a glória do infinito. Por fim, concluiremos este livro apresentado a religião ética como a religião do amor sem Eros, em que a figura da maternidade aparece como modelo do amor sem reciprocidade – exigência da ética levinasiana –, já que ela expressa um completo desinteresse de gestar o Outro em si; ela expressa o Outro-no-Mesmo.

Depois dessa breve exposição do objetivo do trabalho e da metodologia abordada, iniciaremos agora a problematização do tema, elencando e desenvolvendo as principais críticas que aparecem no pensamento de Levinas, as quais, ao que entendemos, já nos darão uma clareza do que o autor não aceita como religião e do sentido que tal palavra receberá em sua filosofia.

Filosofia e religião: uma problematização

Este capítulo pretende desenvolver os aspectos críticos da filosofia de Levinas à filosofia e à religião. Tais aspectos possibilitarão compreender com maior clareza a inter-relação entre a religião e a ética no pensamento levinasiano. O fio condutor é a problemática da ontologia, do ser, que será relacionado, no primeiro momento, com o mal, no segundo, com a totalidade, e no terceiro, com o interesse. Com estes três momentos, ficará evidente que a filosofia de Levinas, em todos os âmbitos, procura questionar o primado do ser e, assim, a ontologia como filosofia primeira. Ao fazer isso, Levinas critica a forma como a religião se configurou na cultura ocidental, pois ela é consequência de uma concepção do divino configurada nos moldes da ontologia.

1.1 A questão do ser

A questão do ser perpassa toda a obra de Levinas. Desde os seus primeiros escritos pessoais¹, nosso autor tem a aspiração de romper com a ontologia. Por exemplo, na obra *De l'évasion*, 1935, ao descrever, na situação da náusea, a experiência do ser puro, ele aponta para a “situação-limite” na qual aparece a necessidade de evadir o ser, ou melhor, “onde só resta sair do ser” (Levinas 1982a: 90). Consequentemente o pensamento

¹ Segundo Vázquez nos escritos de Levinas existem dois setores temáticos diferentes. Um que concerne aos escritos filosóficos e o outro que diz respeito aos escritos sobre o judaísmo. O primeiro é dividido entre os escritos dedicados a outros filósofos e os que são dedicados à sua investigação filosófica pessoal. O segundo é dividido entre os escritos denominados “ensaios sobre o judaísmo” e os comentários bíblico-talmúdicos (1982a: 7).

de Levinas irá buscar um viés contrário a toda tradição filosófica que remonta à significância, à racionalidade, à “gesta de ser”². Sua crítica recaiu, principalmente, sobre a ontologia de Heidegger, que, ao dar primazia ao ser sobre o ente, acaba reafirmando uma tradição em que não há espaço para a alteridade, em que o outro foi identificado ao Mesmo.

A crítica que ele faz ao problema do ser tem em vista que o outro foi esquecido, ou melhor, foi violentado pela filosofia que sempre o pensou a partir do horizonte do ser. O que se propõe, então, é mostrar as principais razões que levam Levinas a buscar a evasão do ser e a romper com a ontologia. Para isso, serão utilizados os três momentos do pensamento de Levinas a partir da periodização feita por Vázquez.

1.1.1 O "mal de ser"

Na obra *Da existência ao existente*, 1947, logo no preâmbulo, Levinas anuncia uma das ideias fundamentais de seu projeto filosófico ao afirmar que a relação com o outro se dá num movimento para o bem e que a ideia de Platão do “bem além do ser” seria a guia para tal movimento. Este movimento – considerado como movimento de transcendência – é a saída das categorias do próprio ser, é o próprio movimento da ex-cendência, é o caminho para a evasão do ser (Levinas 1998: 9).

Ao colocar a ideia do bem além do ser como guia para sua investigação, Levinas contesta toda a tradição filosófica que relaciona o bem com o ser e que coloca o mal como carência/limitação de ser – por exemplo, em Agostinho, o mal é pensado como defeito, deficiência, ausência de ser, nada³. Ao contrário, Levinas questiona essa postura relacionando o mal com o ser – usando para designar tal postura a expressão “o mal de ser”. O mal não é privação de ser, o mal é excesso de ser.

² “Gesta de ser”: reinado do ser (Levinas 2003b: 137). Em outro lugar Levinas diz: “o termo ‘gesta de ser’, que diz a essência do [...] ser, sublinha o aspecto verbal da palavra ser” (Levinas 2003b: 143).

³ Em Santo Agostinho o mal não é uma substância. Todas as coisas que existem são boas. Se o mal fosse uma substância seria um bem, pois tudo o que existe é criado por Deus e tudo que Deus cria é bom (2008: 118). Conforme Santo Agostinho: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas” (2008: 120).

Existem, na obra do nosso autor, dois significados para expressão “mal de ser”⁴; significados que, de certo modo, são razões para apresentar o ser como mal. Em primeiro lugar, o ser se revela como anônimo, impessoal causando a impossibilidade da personalização. Em segundo lugar, o ser é mal por manter o existente preso ao seu existir. Os dois casos mostram o excesso do ser.

No início da obra *Da existência ao existente*, para falar do “mal de ser”, Levinas retoma a ideia de Platão de que a filosofia nasce da admiração.

A admiração que demonstra Platão, no início da filosofia, é uma admiração diante do natural e do inteligível. [...] A admiração não se produz relativamente a uma ordem qualquer mais natural do que a natureza, mas unicamente diante do próprio inteligível. Sua estranheza, poderíamos dizer, vem de seu próprio fato, do fato de que há existência. A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser – *o que é o ser?* – nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser (1998: 23).

Por estranho que pareça, a admiração não é de algo extraordinário, de algo sobrenatural, mas do próprio ser, do inteligível, do natural. A admiração para Levinas, ao contrário de Platão, provoca horror na medida em que não há resposta, ou melhor, na medida em que não se encontram respostas a ela, passa a se tornar estranho. Nesse sentido, Levinas contraria também Heidegger, pois em Heidegger a compreensão do ser se dá no ente que pergunta sobre o ser – no *Dasein*. E isso significa que o ser responde; que o ser é fonte de sentido.

⁴ Catherine Chalier aponta duas grandes figuras do mal na filosofia de Levinas: “a) O mal como o excesso da condenação ao irremissível de si sem via de evasão senão aquela de uma despersonalização no anonimato da noite e a confusão das coisas. [...] b) O mal como o excesso de um interessamento a ser que os homens confundem com uma razão de ser e desde então subtraem a todo julgamento. O mal seria a fonte da indiferença, da guerra e da deserção de todo significado” (1993: 64). Exceto a tradução da obra *O tempo e o outro*, que foi traduzida na forma de manuscrito por Ulpiano Vázquez Moro, todas as outras traduções presentes neste trabalho são de minha responsabilidade.

A estranheza, o horror, a angústia, diferentemente da concepção de Heidegger, não é do nada; é do próprio ser – da própria “existência irremissível”. É como se estranhássemos a nossa própria casa. A experiência da estranheza do ser, da estranheza da própria existência, leva Levinas ao conceito do ser anônimo, um ser que se revela primeiramente como impessoal, que não responde, que sufoca como a noite. Eis o primeiro significado do “mal de ser”. O ser anônimo, impessoal, que não responde é o ser despojado de todo ente, é a existência sem existente – Levinas o nomeia *Il y a*⁵.

No seio do anonimato surge o evento denominado hipóstase, em que um existente se apodera da existência – é uma ruptura do anonimato; uma primeira liberdade surge no ser sem resposta; uma vitória contra o anonimato impessoal do ser⁶. Uma vitória que é a própria liberdade de existir. A liberdade de apoderar-se de sua existência; liberdade que significa começo. Por isso a expressão de Levinas: “ser vale mais do que não ser” (1998: 9). Uma liberdade, contudo, limitada, porque não existe outra maneira de se afrontar com a existência senão existindo enquanto existente. Não há outra possibilidade a não ser existir. Daí a ideia de que “o ser não tem portas de saída” (Levinas 1998: 74). A única possibilidade de saída é o próprio anonimato do ser. Assim uma fuga tenderia ao anonimato que despersonaliza o sujeito, que tiraria seu poder de existência privada. Portanto o existente está condenado a ser; ele é de modo irreversível impelido a ser. Catherine Chaliel diz que há uma oscilação:

O homem parece condenado a oscilar, sem fim e sem saída, entre o sofrimento da solidão que o reconduz sempre a ele mesmo e a perda do sentido da sua singularidade que o faz deslizar no anonimato da noite, na neutralidade do ser. Nos dois casos, o que define o trágico é a impossibilidade de escapar ao ser, de encontrar uma via de saída que põe fim a sua ascendência (1993: 70).

⁵ Expressão francesa que traduzida para o português significa “há”.

⁶ O tema do ser anônimo e da hipóstase será tratado de forma mais profunda no capítulo segundo. Aqui o que se propõe é mostrar por que Levinas tem um pensamento diferente da ontologia.

Surge a segunda significação à expressão “mal de ser”: o existente que apodera da existência concomitantemente se torna prisioneiro dela. O acorrentamento, como nos fará ver Levinas, significa que o “eu” está preso em si mesmo. É a impossibilidade de se separar do si, pois a única via possível para essa separação seria o anonimato que despersonaliza o sujeito. Aí está a limitação da liberdade. “O ‘eu’ tem sempre um pé preso em sua própria existência. Exterior em relação a tudo, ele é interior em relação a si mesmo. Ele está para sempre acorrentado à existência que assumiu” (Levinas 1998: 101). A afirmação do “mal de ser” revela, portanto, a condição solitária do “eu”. Acorrentado a si mesmo, o “eu” não consegue distanciar-se do si, porque, em sua relação com o mundo que se constitui como luz – que é a própria inteligibilidade –, ele não encontra nada que o tire desse existir solitário, desse mal de ser. Na relação com o mundo, na relação com as coisas no mundo, há – diz Levinas – uma saída do interior para o exterior, mas nada que seja suficiente para arrancar o “eu” de si mesmo, nada que lhe possibilite distanciar-se de seu existir. Uma saída, porém, imediatamente, uma volta. Um existir solitário que reconduz o sujeito sempre a si mesmo.

Contrariamente a Heidegger, que fala que a relação do eu com a existência é um movimento para fora (êxtase), uma saída de si para fora, uma saída da interioridade para exterioridade, Levinas pensa que o movimento que constitui a existência é para dentro, um fechamento em si, no interior – isolamento (1998: 98). Por isso, o trágico de ser não é, por conseguinte, constituído pelas aflições, pelos sofrimentos, pelas dores, pelas infelicidades e pelas decepções que o atingem no decorrer da existência, mas significa o peso da própria existência, da solidão da existência, do isolamento em si mesmo.

Para arrancar o existente da solidão, é necessária uma relação que não é precedida por uma volta, uma relação que escape ao ser – algo que venha de fora. A relação com uma exterioridade que arranque o “eu” de si mesmo é a relação com outrem – relação social. “A sociedade é o milagre da saída de si”, diz Levinas (2008: 52). Com esta posição de colocar o outro

como via de saída da solidão do existir, Levinas difere profundamente de Heidegger, ao mesmo tempo em que se torna uma crítica à forma heideggeriana de interpretar a relação com outrem.

1.1.2 Totalidade

No artigo *A ontologia é fundamental?*, 1951, Levinas resume sua posição ao afirmar que a relação com outrem não é ontologia⁷ (1997b: 29). Nesse artigo, a reflexão de nosso autor a respeito do ser se direciona para a ontologia contemporânea, mais especificamente à ontologia heideggeriana.

Com essa ontologia, a compreensão do ser se dá no próprio comportamento humano; não é mais, como entenderam Platão, Aristóteles e outros, apenas uma atitude teórica – há uma ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental. Na nova ontologia – na ontologia de Heidegger – cada momento da vida do homem tem a função de compreensão do ser, porque a inteligibilidade do ser é a própria abertura do ser, de outro modo, a compreensão do ser é a abertura do ser. Pensar aqui é estar entrelaçado ao que se pensa. A existência, que é a própria abertura do ser, e pela qual o ser se abre, é interpretada como compreensão, como se o verbo conhecer estivesse embrulhado ao verbo existir. Por isso, todas as relações que se instituem no ser são ontologia. A ontologia é a essência de toda relação no ser. Isso explica a frase: “compreender o ser enquanto ser é existir” (Levinas 1997b: 22).

A compreensão do ser será, então, o próprio existir, mas é no existir do homem que a análise do ser se aprofunda. “Seu *no mundo* – até na morte que mede sua finitude – é compreensão do ser” (Levinas 2008c: 157). A tese fundamental de Heidegger de que a compreensão do ente significa a compreensão do ser explica, assim, a ideia: “o homem inteiro é ontologia” (Levinas 1997b: 22). Todas as relações entre entes se submetem

⁷ Marion vê na afirmação de Levinas, de que a relação com o outro não é ontologia, uma forma de justificar a violenta expressão: “o ser é mal porque é sem limites” (2000: 287).

à estrutura do ser; o ente, então, é um meio para se chegar ao ser – ao universal. Portanto compreender o ente particular é ir além do particular, é ir ao universal, pois esta compreensão implica a compreensão do ser. Ser e compreensão estão, assim, intimamente ligados. Porém esse pensamento gera o problema do outro.

Se o outro é a via de saída da solidão do existir, se ele é a via para evadir o ser, como então entender a relação com ele já que a própria compreensão situa a relação na “gesta de ser”? No artigo citado, Levinas levanta a questão de pensar o ente como ente e não o ente em função do ser, ou também pensar o outro como outro. A compreensão heideggeriana se dirige para o ser do ente que se abre no existir e não no ente como ente. Contrariamente, Levinas substitui a ontologia, a compreensão do ser no ente, pela relação de ente com ente – substitui o ontológico pelo ôntico. Para Heidegger, o que está em questão é a significação do ser. O humano só entra na reflexão enquanto o ser está em questão; por isso, ele não se interessa pela existência humana enquanto tal, mas somente enquanto ela está em função do ser. Sua preocupação, portanto, não é antropológica. Ir ao ente como ente significa somente percebê-lo distinto da compreensão que o apreende. Por isso, Heidegger coloca o problema do outro como *Miteinandersein* (ser-com-outro), ou seja, compreende o outro na relação ontológica (Levinas 1997b: 27). Segundo Heidegger, “a abertura da co-presença dos outros, pertencente ao ser-com, significa: na compreensão do ser da pre-sença (*Dasein*) dos outros já subsiste uma compreensão dos outros porque seu ser é ser com” (2002: 176).

O ente, ao ser compreendido na abertura do ser, recebe significação a partir do próprio ser. Isso significa que ele foi nomeado, universalizado, compreendido a partir de um termo comum. Ao ser nomeado, o ente como tal é negado, sofre violência. Ao ser nomeado, ele está sobre o meu poder, nego a sua independência de modo que ele dependa de mim, pois sou eu quem o nomeio. Ao nomeá-lo, confiro-lhe significação a partir do ser. Nomear significa que o compreendi. E se eu o compreendi é porque ele entrou na abertura do ser em geral. O compreender significa que ele está sobre o

meu domínio, tenho posse dele. Contudo a relação com o outro enquanto outro é irreduzível à compreensão. Diz Levinas: “Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente” (1997b: 31).

Levinas questiona, assim, a ontologia como filosofia primeira. Em *Totalidade e infinito*, de 1961, ele vai dizer que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia da violência⁸ e do poder. Como não permite que o outro se manifeste como outro, a ontologia não é fundamental, não é a filosofia primeira, porque o ser que se revela como anônimo, impessoal, neutro, esbarra na impossibilidade de nomear outrem como tal, de acolher o outro como outro – o ente como ente. A ontologia como filosofia primeira é impossível – diz Levinas – porque ela não pode dominar a relação com outrem. Ela até tenta capturá-lo a partir do ser em geral, mas o outro, enquanto alteridade absoluta, questiona não só o seu poder, mas o seu poder de poder. A alteridade do outro que questiona o poder de poder da ontologia nos remete ao evento da morte. A alteridade da morte, da mesma forma que a alteridade do outro, faz com que o eu saia de si e não regresse a si, libertando-o da solidão da existência. Contudo, diferente da alteridade do outro, a alteridade da morte destrói o “eu”.

Ao compreender o outro em função do ser em geral, o outro perde seu caráter de outro, aquilo que o faz ser outro – sua alteridade absoluta. A compreensão ontológica reduz o outro a um outro eu (*alter ego*), e, assim, o outro acaba por ficar identificado ao “eu”. Essa identificação do outro ao “eu”, que prevalece em Heidegger, é o que Levinas denomina como redução do outro ao Mesmo. Essa redução acontece por intervenção do ser que neutraliza o outro, capturando-o como conceito, como um objeto de compreensão. No entanto o que foi capturado não foi o ente como

⁸ Sobre a violência no pensamento de Levinas vale observar o que Vázquez diz: “o ponto de partida invariável dos diferentes escritos em que Levinas desenvolve seu discurso filosófico está constituído pela análise da violência. Análise que, por sua vez, está orientada a enunciação das condições que tornam possível a percepção da ‘experiência da totalidade’ como injustiça” (1982a: 200).

ente, mas o ser do ente. Nesta tentativa de compreender o ente a partir do ser, a alteridade de outrem é destruída, pois a atividade do saber, própria da ontologia, tenta capturar, dominar e reduzir a diferença, ou seja, tenta se apropriar da alteridade e compreendê-la – a diferença é reduzida à identidade. As coisas, na compreensão ontológica, não são apreendidas em suas individualidades, mas na generalidade do ser. Conhecer, nesses termos, é apreender o que existe sozinho em sua universalidade, pois na singularidade não há ciência (Levinas 1997a: 205).

A ontologia como filosofia do poder é um pensamento que generaliza, universaliza e, assim, não dá espaço para se pensar o diferente, o outro como absolutamente outro. Nesse sentido, Levinas vê a ontologia como um pensamento totalizante, uma filosofia da violência e do poder, porque aprisiona todos os entes numa generalização que os condiciona a não poderem ser diferentes. A tese fundamental de Heidegger, da primazia do ser sobre o ente, promove, então, a redução do outro ao Mesmo. Essa promoção, segundo Levinas, é a reafirmação de uma tradição onde o Mesmo domina o outro.

Ao entrar na abertura do ser em geral, o ente perde sua identificação de ente e o ser revela a sua face violenta, dominadora, neutralizadora e totalizadora. Essa aniquilação da alteridade, por meio da generalização ontológica que extrai do ente o que ele não é – que extrai o ser do ente; essa redução do sentido à compreensão ontológica –, Levinas a denomina Totalidade. Souza explicita assim a totalidade: “é a realização da dinâmica do mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida: a história de uma violência” (2009: 130). No artigo *Entre dois mundos (O caminho de Franz Rosenzweig)* – artigo onde nosso autor comenta a obra *A estrela de redenção* de Franz Rosenzweig – Levinas ressalta que Rosenzweig denuncia a totalização da filosofia:

Com efeito, para a cosmologia antiga, tudo se reduz ao mundo, para a teologia medieval, a Deus; para o liberalismo moderno, ao homem. Esta totalização culmina em Hegel: os seres só tem sentido a partir do Todo da história, que

mede sua realidade e abarca aos homens, os estados, as civilizações, o pensamento mesmo e os pensadores. [...] Rosenzweig denuncia esta totalidade e esta maneira de buscar a totalidade por meio da redução (2008b: 260).

A totalidade se revela também como a violência da guerra. Susin ressalta três aspectos da guerra: a guerra revela o ser, a guerra totaliza e a guerra instaura sua própria ordem (1994: 132). Em *Totalidade e infinito*, Levinas descreve a situação da guerra na qual a violenta face do ser, que se mostra na ontologia, aparece de forma concreta. A guerra é a própria experiência do ser puro enquanto totalidade. Tudo na guerra fica suspenso. Ao suspender todo e qualquer tipo de valor, de ordem, de ideia, de instituições e de obrigações, ela se impõe com a sua própria moral. Segundo Levinas:

Tal como a guerra moderna, toda e qualquer guerra se serve já de armas que se voltam contra os que a detém. Instaura uma ordem em relação à qual ninguém se pode distanciar. Nada, pois, é exterior. A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do mesmo. A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar nesta totalidade o seu sentido (invisíveis fora dela) (2008a: 8).

A guerra revela, assim, a violenta face do ser. Dois são os principais motivos. Primeiro: a ordem que se instaura na guerra não permite que o outro se manifeste como tal; não permite a exterioridade, ou seja, não permite nada que seja diferente da ordem instaurada – o ser não permite o outro como outro, não permite a diferença. Segundo: a guerra destrói a identidade do eu, destrói sua singularidade, fazendo-o desempenhar um papel contrário ao seu ser – o anonimato do ser despersonaliza o sujeito, retira o seu poder de existência privada. Na guerra “o outro é procurado na debilidade que trai sua pessoa” (Levinas 2008b: 49). A guerra não deixa opção: não há liberdade para a diferença, por isso ela não permite a exterioridade do outro e nem a identidade do Mesmo. Da mesma forma é o ser. Na ontologia, o ser se revela de forma violenta ao pensamento – é uma

imposição. Não há outra forma de sentido senão aquela que se desvela do ser. A compreensão, que é a própria abertura do ser, se mostra como a única fonte de sentido. Por isso, para Levinas, “não é necessário provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento; que a guerra o atinge não só como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real” (2008a: 7). Portanto, o ser é mal porque não tem limites.

1.1.3 Inter-esse

A questão da guerra, por fim, nos leva ao terceiro momento da crítica de Levinas ao primado do ser. O ser distinto do ente, no terceiro período da obra de nosso autor, é designado pelo termo essência – ou essancia –, que é traduzido por interesse: “A essência é interessamento” (Levinas 2011: 26). Levinas usa o termo essência ou essancia (2003b: 35) para exprimir o ser diferente do ente, o *Sein* alemão distinto do *Seiends*, o *esse* latino distinto do *ens* escolástico (2011: 21). Nosso autor usa, dessa maneira, o termo essência não como a tradição metafísica o entendia, como algo distinto do ser, do *esse* latino. O fato de ele usar tal termo para significar o ser distinto do ente ocorre porque a inteligibilidade das coisas está ligada ao ser. O ser na filosofia contemporânea é a abertura de compreensão das coisas. Já para os antigos bem como para os medievais, a essência é o que possibilita a inteligibilidade, como diz Tomás de Aquino, “a coisa não é inteligível senão pela sua definição e sua essência” (2005: 16). E o que Levinas está procurando descrever, filosoficamente, é uma significação anterior à inteligibilidade do ser, ou seja, anterior à essência.

O ser é um movimento de inter-esse. A essência significa o próprio esforço em ser, em persistir em ser – por isso, interesse. O interesse seria o próprio *conatus essendi*⁹ do ente. A essência como interesse é um esforço

⁹ O termo *conatus essendi* remonta a Espinosa e significa: “Toda coisa, na medida em que pode, esforça-se por perseverar em seu ser” (Levinas 1976: 104). Mas Levinas também o associou a Heidegger, “à sua fórmula ‘sobre a existência que existe de tal maneira que se trata, para esta existência, desta existência mesma’; trata-se, neste conceito, de afirmar o primado da tarefa de ser, que seria a tarefa por excelência e o sentido de todo o dinamismo que anima os entes” (Korelec 2006: 274).

em perseverar em ser – é uma fidelidade a si –, ou melhor, é um esforço de interesse em continuar a ser, isto é, em continuar sendo – interessamento. E é nesse sentido que o ser é relacionado com a guerra. Na verdade, a guerra é a gesta do interessamento, pois ela se coloca como a totalidade do ser que não admite exceções a sua regra:

O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, em conjunto. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode esperar pela sua vez. Tudo entra em confronto, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. Assim a essência é o extremo sincronismo da guerra (Levinas 2011: 26).

Toda diferença – se é que existe diferença no ser – é assimilada no exercício de interesse em persistir na existência. Tudo existe para confirmar esse egoísmo. Até o nada é dominado pela essência do ser; foi o que Levinas tentou mostrar com a noção *Il y a*. É importante destacar que a busca de Levinas pela evasão do ser será um movimento em direção ao bem além do ser, por isso o ser é relacionado com interesse. E o bem é bondade, ou seja, des-inter-esse. Porém o desinteresse, que é sinônimo de paz, só pode acontecer numa outra ordem que a do ser. Por isso, Levinas vai tentar mostrar, no terceiro período de seu pensamento, que a transcendência acontece como de outro modo que ser, para lá da essência, para lá do interessamento. Porém isso só é possível quando o movimento de interesse ainda não começou. O desinteresse é a própria responsabilidade pelo outro, mas responsabilidade que é assumida antes mesmo da liberdade, antes mesmo da consciência da responsabilidade. O desinteresse acontece na proximidade com o outro. Proximidade que contesta o privilégio do saber e, conseqüentemente, do ser – colocando-o como secundário¹⁰.

¹⁰ A questão da proximidade será desenvolvida com maior profundidade no terceiro capítulo.

1.2 A metafísica como ética

Em oposição ao inter-esse, à ontologia, Levinas coloca a metafísica, que recebe uma significação diferente daquela atribuída pela tradição filosófica, a saber: “o conhecimento do puramente inteligível”, do que se situa para além do físico, para além do sensível (Vaz 2002: 274-275). O conceito “metafísica” aparece no segundo período da filosofia de Levinas associado à ética. Nesses termos ela designará uma relação com a alteridade como tal. Surge uma crítica não só à ontologia contemporânea, mas a toda tradição metafísica da filosofia. Sobre a oposição entre metafísica e ontologia, diz Vázquez:

Originalmente, a oposição tinha como objeto a Heidegger, mas a partir dele irá se manifestando como uma rejeição de todos os modelos ontológicos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental que se elaborou, quase sem exceção, como ontologia, isto é, como subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o ser onde aquele é neutralizado e reduzido, despojado de sua alteridade (1982b: 62).

O problema é que a transcendência acabou sendo reduzida à imanência, por isso, em *A filosofia e a ideia do infinito*, 1957, Levinas afirma que a filosofia, na tradição, foi um ateísmo, ou antes, “irreligião”¹¹ (1997a: 204). Para a filosofia, a essência da verdade não está no desconhecido, não está no que é exterior, mas já está no conhecido, no idêntico, no Mesmo. Ela não aceita nada que venha de fora: “é a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava” (Levinas 1997a: 204). Assim, a filosofia se opôs à possibilidade de um Deus revelador, um Deus que coloque as verdades dentro do sujeito. Aqui é interessante observar que Levinas critica a teologia ocidental nesses mesmos termos. A teologia aceitou a vassalagem do discurso filosófico que obrigou todo discurso a se justificar diante de si. Compreendido ontologicamente, Deus se situou no interior da “gesta de ser”, e, assim, o pensamento sobre Deus se desenvolveu sem transcendência.

¹¹O conceito ateísmo, de acordo com Vázquez, tem dois significados na obra de Levinas. Primeiro, a negação de Deus própria da filosofia ocidental. Segundo, a situação natural do psiquismo humano (1982a: 245).

O problema é que a teologia que se desenvolveu no ocidente é uma teologia do ser no qual o racional equivale ao Mesmo; e foi esta teologia que culminou na morte de Deus (Levinas 2008b: 436). Nesse sentido, a teologia ocidental foi uma onto-teo-logia¹². Em *Totalidade e infinito*, 1961, Levinas diz: “a teologia trata imprudentemente em termos de ontologia a ideia da relação entre Deus e a criatura. Supõe o privilégio lógico da totalidade adequada ao ser” (2008a: 289). Assim a teologia está determinada pelo pensamento ontológico no qual Deus, assim como o outro, é reduzido ao Mesmo. Para Vázquez, Levinas rejeita a abordagem teológica por duas dificuldades:

compreender um Deus cuja infinitude parece limitar-se na criação e compreender um homem cuja liberdade parece suprimir-se no momento em que é considerado como criatura. A teologia tropeça com as duas por um único motivo: dar por válido o modelo ontológico de uma totalidade – divina ou humana – adequada ao ser. A validação do privilégio ontológico da totalidade constitui a imprudência originária da teologia, sua imprudência Aristotélica. Desde então, a teologia se vê forçada a representar a relação entre o Criador e a criatura, de uma maneira teratológica e mitológica, de uma maneira “econômica”, e a explicar tal relação recorrendo a noções como “negação”, “limitação” ou “emanação”. Noção que historicamente, tem forçado, por sua vez, o aparecimento de uma compreensão ateia da existência humana que, rejeitando o teológico, afirma a si mesma como totalidade fechada, ou seja, sem tampouco colocar em questão o privilégio ontológico de uma totalidade transcendente ou imanente (1982a: 250).

Levinas, no entanto, não vai na direção da fé ou da opinião, pois ele não renuncia à racionalidade; seu pensamento não é irracional¹³. Mesmo porque “permanecendo ou se querendo fora da razão, fé e opinião falam a linguagem do ser” (Levinas 2008c: 88). Levinas refuta, com essa posição, a distinção entre o Deus dos filósofos (o Deus da razão) e o Deus da Bíblia (o Deus da fé), de Pascal e Jehuda Haley. Para ele, não existe aí uma alternativa, pois as duas posições falam a mesma linguagem – a linguagem ontológica, a linguagem do ser.

¹² Sobre a onto-teo-logia, veja o tópico 3.2.1.

¹³ Sobre a questão da racionalidade no pensamento de Levinas, veja o tópico 3.2.2.

Nosso autor destaca ainda que a teologia mantida como pensamento da identidade e do ser, que ocorreu de Aristóteles a Heidegger, foi mortal ao Deus e ao homem da Bíblia (2008c 148-149). Por isso, a principal razão da crítica à teologia se refere “à impossibilidade de objetivar, tematizar ou representar o teológico”¹⁴ (Vázquez 1982a: 250). Isso, porque a transcendência significa não “poder pensar Deus e o ser conjuntamente” (Levinas 1982c: 69). A verdadeira transcendência escapa à tematização que nada mais faz do que reduzir toda alteridade, toda diferença, à identidade.

Em *Totalidade e infinito*, obra na qual ele desenvolve a ideia de metafísica ética, a metafísica é apresentada como um movimento “para um além”, para o “outro lado”, para o “doutro modo”. Ela parte do que é familiar para o que é estranho, do que é conhecido para o que é desconhecido. “Ela surge e se mantém neste álibi”, diz Levinas (2008a: 19). É o próprio movimento de transcendência. A transcendência designa, então,

uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso essa relação e sem que esta relação destrua essa distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que essa relação se torne uma implantação no outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a *apologia*, sem que tal relação se torne apostasia e êxtase (Levinas 2008a: 28).

Não é necessário negar o mundo, não é necessário negar a casa, o ponto fixo de onde se parte em um movimento de transcendência. E não seria também uma negação do outro, do além, da exterioridade – para onde se está indo –, não seria uma redução do outro no Mesmo. Portanto a transcendência não é negatividade. Porém, para o nosso autor, a filosofia nunca conseguiu percorrer esse caminho; suas tentativas acabaram por reduzir a transcendência sempre à imanência; suas saídas foram sempre precedidas por uma volta: “Na tradição ocidental, toda filosofia, mesmo

¹⁴ Vázquez elenca ainda dois pontos da crítica de Levinas a teologia ocidental: um referente a criação; outro referente a escatologia. Quanto a criação, veja o tópico 2.2.5. Quanto à escatologia, assim diz Levinas: “na teologia como em um oráculo, a escatologia parece completar as evidências filosóficas [...] como se a escatologia [profética] lhes acrescentasse esclarecimentos sobre o futuro, revelando a finalidade do ser” (2008a: 9).

uma filosofia da transcendência, se reduz, como logos filosófico, à imanência” (Levinas 1976: 121).

Levinas compara as tentativas de transcendência da filosofia com a odisseia de Ulisses, que, apesar de uma longa viagem, retorna à sua ilha natal: “uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do outro” (Levinas 2009: 43). Tanto o *Timeu* – de Platão –, que compreende o outro no círculo do Mesmo (Levinas 2008c: 155), quanto Sócrates, que não aceita nada para si a não ser as verdades que já estão em si mesmo, rejeitando o que vem de fora, são citados por Levinas como modelos dessa complacência. A identidade seria o critério de todo o sentido, e o “conhece-te a ti mesmo”, o preceito fundamental de toda a filosofia, como foi o regresso de Ulisses à sua ilha. Assim “o ocidental encontra o universo em si mesmo” (Levinas 2008b: 53).

O caminho de Ulisses é o caminho do Mesmo, da identidade, da totalidade, da interioridade, da indiferença, da solidão e do egoísmo – seria o próprio caminho que a filosofia andou percorrendo. Nesse sentido, “a filosofia é uma egologia” (Levinas 2008a: 31), pois na maioria das vezes ela foi uma ontologia, uma redução do outro no Mesmo. Suas tentativas de saída, de ir além, acabaram fadadas ao fracasso por reduzir todo sentido ao ser, por reduzir toda racionalidade ao pensamento tematizante. “Não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência”, diz Levinas (2008c: 86).

Ao contrário, a metafísica, como pensa Levinas, aborda sem tocar; não liga um sujeito a um objeto: “Não é no ‘conhece-te a ti mesmo’ que se concretiza seu último passo” (Levinas 2008a: 78). Ela é relação com a exterioridade, na qual o infinito não se dilui no finito, mas permanece infinito: é o lugar onde a exterioridade permanece exterior. O movimento de transcendência supõe a diferença, a multiplicidade, a exterioridade, a alteridade – seria o próprio caminho da ética, da responsabilidade pelo outro, o caminho percorrido por Abraão. Uma viagem sem volta, sem regresso, sem reduzir a exterioridade à interioridade, sem reduzir a alteridade à identidade, sem reduzir a multiplicidade à totalidade, sem reduzir

o outro ao Mesmo. O movimento metafísico de transcendência seria um abandono da pátria, da terra natal, da segurança, da casa que nos é familiar – uma ida sem volta, uma ida ao desconhecido, ao infinito, como fez Abraão. Levinas contrapõe, portanto, ao caminho de Ulisses o caminho de Abraão que “abandona para sempre sua pátria por uma terra ainda desconhecida” (1997a: 232).

Parece, assim, que a filosofia foi alérgica ao outro, ao diferente, pois suas tentativas de compreender a transcendência deixaram de fora o próprio transcendente – “o transcendente é o que não pode ser englobado” (Levinas 2008a: 289).

1.3 A crise da religião

Após analisar as críticas de Levinas à ontologia e à tradição metafísica da filosofia, que reduziram o sentido da transcendência à imanência, apresentar-se-á, agora, a interpretação de Levinas sobre a crise da religião. Tal crise está relacionada à forma como a transcendência foi abordada pela filosofia, já que a religião ocidental acabou sendo moldada pela estrutura egológica da tradição filosófica. A abordagem será realizada em três momentos. O primeiro tem como objetivo mostrar o que é a crise da religião como sendo a crise do amor e da linguagem. Já os outros dois pretendem apresentar como se deu a origem de tal crise. Assim o segundo momento versará sobre a ideia da hipocrisia da cultura ocidental, que elege como polos estruturantes duas culturas opostas: Atenas e Jerusalém, gerando assim, a crise do sentido ou crise do monoteísmo, correspondente ao terceiro momento.

1.3.1 Crise do amor e da linguagem

No artigo *O eu e a totalidade*, 1951, Levinas diz que, apesar de algumas almas piedosas terem retornado às religiões historicamente constituídas,

grande parte da humanidade não encontra nelas o caminho da “vida espiritual”, ou seja, o sentido para a vida; isso, porque a religião está em crise. Sua crise não é por causa “de seus dogmas misteriosos minados pela razão, ou por suas práticas incompreensíveis, chocantes como a magia” (Levinas 1997b: 40), mas vem, primeiramente, da crise do amor, que é, para Levinas, a perda do valor social, a perda do valor ético¹⁵.

A crise do amor ocorre porque a bondade para qual a religião convida não realiza o bem, ou melhor, não realiza a justiça – isso, porque o amor ficou restrito à relação a dois; daí advém a ideia de “religião individual”. Na relação a dois – o que Levinas chama de sociedade íntima, que é, propriamente, a tentativa de isolar-se com um outro, ou com Deus – reconhecemos nossa injustiça em relação ao outro com o qual estamos em intimidade pelas intenções¹⁶. Contudo, como o terceiro fica fora da relação a dois, não sabemos quando cometemos injustiça em relação a ele, pois as nossas intenções não são direcionadas a ele. Assim, mesmo arrependendo-nos de nossas faltas em relação ao outro, podemos ter lesado o terceiro, pois as intenções não acompanham os atos até seus últimos prolongamentos; porém, dirá Levinas, o sujeito é sempre responsável por todos os prolongamentos de seus atos. Isso justifica a ideia de que a falta intencional só pode ser cometida em uma “sociedade íntima” – sociedade a dois. Já a “falta social é cometida sem que eu saiba, em relação a uma multidão de terceiros” (Levinas 1997b: 45). O terceiro seria aquele que não é visto como tu. A relação com o terceiro é uma relação que não é feita de reciprocidade, mas de responsabilidade. Levinas, nesse sentido, critica a ideia de perdão, pois, a seu ver, o perdão só é possível em uma sociedade íntima, visto que

¹⁵ O alvo da crítica de Levinas, segundo Ribeiro Jr., “dirige-se à perda de *relevância ética da religião*, ou, mais concretamente, à perda do sentido social que é intrínseco à religião!” (2005: 136). Sobre isso, Levinas se expressa assim: “penso então que, quaisquer que sejam a experiência última do Divino e sua significação final religiosa ou filosófica, [...] elas não podem abarcar valores nos quais resplandecem o Divino. A experiência religiosa não pode [...] deixar de ser antes uma experiência moral” (2003: 34).

¹⁶Relacionar a injustiça com a intenção nos remete ao filósofo cristão Agostinho. Em sua obra *O livre-arbítrio*, Agostinho mostra que a origem do mal moral está na intenção. Ele chega a tal afirmação por meio da análise do adultério: “considera o homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que tivesse sido apanhado em flagrante delito” (2008: 32).

ele “liberta a vontade do peso dos atos que lhe escapam” (1997b: 42), ao mesmo tempo em que restitui a soberania do eu. A perda do sentido social da religião acontece porque o terceiro fica fora da sociedade íntima.

Em uma tentativa de buscar uma saída à crise da religião, o pensamento contemporâneo – Levinas se refere aqui a Martin Buber e a Gabriel Marcel – elevou o amor “à categoria de situação essencial da existência religiosa” (1997b: 44). Contudo essa promoção continuou a promover uma “religião individual”, pois o amor¹⁷, mesmo sendo uma proposta de sentido, concerne diretamente as nossas “atitudes privadas”. Todo amor “é o amor de um casal” (Levinas 1997b: 44). Amar, nesse sentido, é viver como se existisse somente o amante e o amado no mundo. E esta relação intersubjetiva do amor, que exclui a possibilidade de outros na relação, é a própria negação da sociedade. “A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária da universalidade” (Levinas 1997b: 43). E isso ocorre por causa da essência do amor que não abrange o terceiro. A essência do amor é o “eu” satisfeito pelo tu encontrando no outro a justificação de seu ser – “é amor de um ser em detrimento de outro, sempre privilégio” (Levinas 1997b: 43). Amor que mantém a mesma violência da ontologia, pois o caminho do “eu” continua sendo um regresso à sua ilha, mantendo a soberania do “eu”. Por isso, para Levinas, esse pensamento contemporâneo não deixa de ser uma continuidade da crise da religião por deixar de fora o terceiro, por deixar de fora a própria realidade social.

A crise da religião acontece porque a sociedade contemporânea tem a percepção de que a própria sociedade ultrapassa o amor – de que o bem ultrapassa o amor a dois, de que, nesta relação a dois, “um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso, e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta” (Levinas 1997b: 44). A crise da religião se instaura – diz Levinas – porque é impossível isolar-se com Deus e porque é impossível esquecer todos os que ficam fora desse diálogo amoroso.

¹⁷ Aqui há uma rejeição da palavra amor, uma vez que Levinas a define como busca do adequando. Por isso, ele a recusa para qualificar a relação com outrem – a relação social. No entanto, no terceiro período de seu pensamento, a palavra amor volta à tona relacionada com a ética: lá o amor significará gratuidade, bondade.

Como a sociedade ultrapassa o amor, a falta, o pecado e o erro não são mais, simplesmente, avaliados por um exame de consciência, pela intenção – como era na sociedade íntima. Como consequência, a interioridade do homem perde toda importância, visto que o que está em jogo, para a sociedade, não é somente a intenção, mas todas as consequências da ação. Assim a religião em crise, por meio da crise do amor, gera a destruição da linguagem e a destruição do eu. O sentido da linguagem já não depende das intenções de quem fala, e sim do discurso coerente no qual quem fala empresta, unicamente, sua língua e seus lábios (Levinas 2008b: 238). E, como a intenção não é mais o foco central, a linguagem como expressão da interioridade do homem perde todo seu valor, tendo como consequência drástica, a destruição do “eu” que se identificava consigo mesmo interiormente. Portanto,

não se pode mais falar. Não porque ignoramos o interlocutor, mas porque não podemos mais levar a sério suas palavras, porque sua interioridade é puramente epifenomenal. [...] Ninguém é idêntico a si. Os seres não têm identidade. Os rostos são máscaras. Buscamos, por trás dos rostos que nos falam e aos quais nós falamos, a relojoaria das almas e suas molas microscópicas. [...] Não é somente a palavra que a psicanálise e a história desmontam. Na realidade, elas chegam à destruição do *eu*, identificando-se a partir de dentro (Levinas 1997b: 47).

Mesmo o liberalismo e a própria psicologia em ascensão não conseguiram substituir a religião em crise. O liberalismo, que coloca a consciência do eu fora do próprio eu, mostrando que o sentido da falta vem de fora, e também a psicologia e toda a psicanálise, que desconfiam da introspecção do homem – dando conta assim “de uma linguagem na qual o principal não reside no que as palavras nos ensinam, e sim no que nos escondem” (Levinas 2008b: 238) –, já seriam, para Levinas, sintomas “da crise do amor e da religião” (1997b: 47).

A crise da religião é consequência de uma concepção de religião que, ao propor a possibilidade de encontro com Deus afastado da realidade social – da ética –, acaba negando a própria sociedade e o lugar mesmo da

relação com o divino. Conseqüentemente isso gerou a crise do sentido, pois a concepção de religião ocidental atribuiu o sentido da vida ao isolamento com Deus.

1.3.2 A hipocrisia da cultura ocidental

Esse isolamento com Deus que proporciona a crise do amor, a crise da linguagem a partir da religião individual, é a consequência da configuração do pensamento do Mesmo; é fruto do esquecimento do outro; é consequência de uma cultura moldada por um pensamento egológico, por um pensamento que procura a felicidade do “eu” e esquece o outro. A base da busca pela felicidade do Mesmo seria proveniente de uma simbiose entre razão e religião, que são as próprias bases da configuração da cultura ocidental (Ribeiro Jr. 2008: 320). A união entre razão e religião, segundo Ribeiro Jr., “gerou uma cultura em que se passou a anunciar a felicidade do homem associada à beatitude, mas na qual a história dessa felicidade se configura, contraditoriamente, como história da morte, da violência, da injustiça, do ateísmo e da irreligião do homem que assassina o outro homem” (2008: 321).

Essa simbiose, Levinas a chama “hipocrisia”. A violência do ser que se manifestou na história da filosofia, começando com os gregos até Heidegger, e que levou ao esquecimento do outro, construiu o que Levinas chamou de hipocrisia da cultura ocidental. Hipocrisia de uma cultura que reduziu a transcendência à imanência do ser a partir da síntese grega (Ribeiro Jr. 2006: 388) e que, por conseguinte, sufocou a alteridade do outro.

Em *Totalidade e infinito*, 1961, Levinas chama de civilização hipócrita aquela que está “ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas” (Levinas 2008a: 10). A cultura ocidental por meio do cristianismo, no intuito de justificar o evento-cristo universalmente, se apropria da racionalidade grega e elege, simultaneamente, como polos estruturantes da cultura, Jerusalém e Atenas (Levinas 2001b: 111). A partir disso o homem ocidental fica acostumado a fundamentar sua existência na

verdade dos filósofos e no Bem anunciado pelos profetas e ensinado por Jerusalém¹⁸ (Ribeiro Jr. 2008: 320). Porém, segundo Ribeiro Jr.,

o homem ocidental não se dá conta de estar mergulhado na “hipocrisia” de uma civilização que justapõe filosofia e religião, de modo que o “nome de Deus” é pronunciado em todos os lugares e em todos os ambientes, como se ele fosse mero objeto da razão, ou como se Deus fosse absolutamente intrínseco à história, como se seu nome fosse uma palavra comum e abstrata sem nenhuma repercussão ética. A cultura ocidental faz questão de descomprometer a proclamação da palavra “Deus” com as exigências da justiça do outro homem (2008: 20).

Aqui é possível perceber também o porquê da oposição entre Ulisses, que representa a cultura grega, e Abraão que representa os profetas. Esta hipocrisia que gera, no pensamento de Levinas, a oposição entre Ulisses e Abraão, entre filosofia e profetismo, entre a verdade (ou o ser) e o bem ajuda a entender por que a proposta de Levinas é mostrar o bem como movimento para além do ser – por que ele coloca o bem em confronto com o ser, com essa racionalidade soberana da filosofia ocidental. Para Levinas, é preciso separar esses dois polos. É preciso colocar o bem acima do ser.

Essa oposição entre Ulisses e Abraão aparece no prefácio de *Totalidade e infinito* como uma confrontação radical entre filosofia e profetismo (ou religião) que, por sua vez, segundo Vázquez, irá se desenrolar em uma série de oposições, “cujos polos estão constituídos pela história e a escatologia, a política e a moral, a guerra ou a violência e a paz..., a Totalidade e o infinito” (1982a: 179). Para Levinas, nada pode ser ao mesmo tempo Ulisses e Abraão. Tal união só pode gerar crise. E foi o que aconteceu com a cultura ocidental, pois a racionalidade grega acabou sufocando a significação profética que vem do outro e, assim, acabou sufocando a própria transcendência. Este sufocamento, que é a própria destruição da transcendência, gerou, na modernidade, a crise do sentido, que Levinas atribui ao

¹⁸ Segundo Ribeiro Jr., “o monoteísmo cristão buscou justificar a particularidade do evento-cristo na universalidade da racionalidade grega a fim de evitar que o pensamento de Atenas o tratasse como mera ‘opinião. Do lado da filosofia grega, ela também necessitou beber da nova cosmovisão do cristianismo para legitimar-se como um pensamento religioso e evitar ser identificada a um pensamento pagão e ateu” (2008: 320).

monoteísmo. Um exemplo dessa união é a própria teologia ocidental, que tenta pensar o Deus monoteísta da tradição judaica a partir da racionalidade grega.

1.3.3 Crise do sentido

Em 1964, no artigo *A significação e o sentido*, Levinas disse que “a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo” (2009: 41). Todo o problema da crise do sentido está inteiramente atrelado à perda de um sentido único. A fórmula nietzschiana “morte de Deus”, que, segundo nosso autor, se tornou banal, expressaria essa perda da unidade, a perda de um sentido único para a existência. “A absurdidade não consiste no não-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido único que as oriente. O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos” (Levinas 2009: 40-41).

A perda do sentido único ocorre porque, na modernidade, surge, a partir das ciências humanas e das filosofias estruturalistas, uma multiplicidade de sentidos atribuídos às significações culturais. Segundo Ribeiro Jr., a perda da unidade das significações culturais é sinônimo da fragmentação da realidade advinda das ciências humanas e levada a radicalização pelas filosofias estruturalistas (2005: 135). Por exemplo: Lévy-Strauss, com o estruturalismo na antropologia; Michel Foucault, com o estruturalismo na história; e Jacques Lacan, com o estruturalismo na psicanálise.

Essa valorização das significações culturais seria, para Levinas, expressão do ateísmo moderno (2009: 35), por negar a necessidade de um sentido único que fundamente as múltiplas significações. Ao negar a necessidade de um sentido único, nega também a ideia de um Deus fundamento de tudo. E como a proposta de sentido do monoteísmo – colocada por meio do cristianismo e privilegiada na sociedade e na cultura ocidental – fracassa, ocorre a crise do sentido como crise do monoteísmo,

já que o sentido apontado pelo cristianismo era Deus como início e fim da história da humanidade.

A proposta de sentido único do monoteísmo fracassa por ter advindo da ideia de um Deus soberano e sobrenatural que interfere no mundo por meio de um “sistema de reciprocidades e intercâmbios” (Levinas 2009: 41), por meio de um sistema que mantém a relação de um “eu” limitado com um Deus transcendente – relação amorosa –, que esquece a própria justiça ao esquecer todos os que ficam fora dessa relação. Trata-se de um sistema de reciprocidade que alimenta a própria “religião individual”, pois ele se delinea a partir de um homem preocupado consigo mesmo. Nesse sistema de reciprocidade, a proposta de sentido único do monoteísmo se torna uma significação econômica, na qual as pessoas se apresentam a Deus como pedintes.

Frente à multiplicidade de significações que aparece na modernidade, emergem duas formas privilegiadas de sentido único no ocidente: a econômica, representada pelo marxismo, e a teológica, representada pelo cristianismo. A econômica busca o sentido único a partir das necessidades do ser humano, e a teológica, a partir da ideia de um Deus transcendente que intervém na história humana. Contudo o fracasso da significação teológica se dá porque ela se tornou também econômica (Vázquez 1982a: 185, 186; Ribeiro Jr. 2005: 141). Assim a relação entre Deus e os homens se expressa, nessa unidade econômica, em termos de compra e venda. O amor nessa relação é um amor interesseiro (Levinas 2008b: 138). Segundo Levinas: “Esta religião que a pessoa pedia para si, ao invés de sentir-se exigida por ela, e este deus introduzido no círculo da economia – religião e deus que, aliás, não esgotam a mensagem das Escrituras – perderam parte de sua influência sobre os homens. E, como consequência, perdeu-se o sentido de um mundo perfeito e simplesmente ordenado a este deus” (2009: 42).

Aqui é interessante remontar a um texto de 1951, *Estado de Israel e religião de Israel*, em que Levinas – apesar de achar grosseira a análise que afirma que os homens, ao esquecerem Deus, trocam de Deus –, assim como Feuerbach, diz que a decadência das religiões acontece por causa do

advento do Estado¹⁹ (Levinas 2008b: 296). Isso só se justifica mediante a concepção de um Deus milagreiro e providenciador, já que o Estado passa a ser o providenciador. Na verdade, para Levinas, o que o Estado substitui é uma concepção errônea de Deus; e “a morte de Deus” é a morte de um certo Deus ou de certa forma de pensar Deus.

O esquema ontológico de um eu limitado e imanente em relação com um Deus transcendente, oferecido pelas religiões reveladas, acaba negando a própria realidade social e promovendo uma “religião individual”, fazendo a religião perder seu papel dirigente na consciência moderna. Por isso, Levinas questiona se o proselitismo poderia constituir alguma ameaça “em uma sociedade em que as religiões têm perdido sua influência e têm passado a fazer parte do âmbito privado, junto às preferências estéticas e aos gostos culinários” (2008b: 164). O descrédito das religiões não ocorre por causa da desvalorização do divino, mas por causa de sua domesticação (2008b: 335). A consequência disso tudo conduziu, por parte dos contemporâneos, ao descrédito da possibilidade da religião conseguir mostrar o caminho da vida espiritual e o sentido da existência humana a partir do seu discurso ontológico sobre Deus e do anúncio de um amor que não realiza o bem.

1.4 Críticas ao cristianismo

Como apresentado anteriormente, a crise da religião seria a crise do monoteísmo. Contudo Levinas se refere, especificamente, ao monoteísmo cristão. Isso, porque, ao conceber a ideia de religião ética, defende o monoteísmo judaico – que para ele é a religião ética, a religião de adultos – como resposta à crise do sentido que foi causada pela forma como o cristianismo concebeu a relação com Deus. Segundo Vázquez, além da

¹⁹ Não sei se Levinas tinha esta intenção, mas parece que indiretamente ele faz uma crítica a Feuerbach (pai do ateísmo moderno), já que em sua obra, *Princípios da filosofia do futuro*, o Estado assume o lugar de um Deus providenciador e protetor, aliás, o Estado é o Deus dos homens (2002: 16-17). Para Levinas, ao contrário, “apenas uma análise grosseira poderia pretender que os homens, ao esquecer a Deus, trocam de Deus” (2008b: 296). Na verdade, o Estado, para Levinas, substitui uma concepção de Deus.

concepção de Deus, a forma como o cristianismo interpreta a Escritura seria um dos pontos principais que separa o judaísmo (e o pensamento de Levinas) do cristianismo (1982b: 127; 219). Para Levinas, “A bíblia [...] não é um livro que nos aproxima do mistério de Deus, e sim as humildes tarefas dos homens” (2008b: 368). Porém sua polêmica maior com o cristianismo se dá em torno da concepção de Deus, que não é, em seu pensamento, uma “aritmética teológica”. Assim a crise do amor, a crise da linguagem e a crise do sentido – fragmentos da crise da religião – teriam como protagonista a concepção de religião do cristianismo.

As críticas ao cristianismo, no primeiro e no segundo momento da periodização²⁰, aparecem sempre associadas à tentativa de defender e afirmar o judaísmo depois do holocausto. Segundo Levinas, “saber ser judeu depois da matança nazista significa ter que tomar posição frente ao cristianismo” (2008b: 41). Já no terceiro período²¹, mesmo criticando o cristianismo, ao contrário dos períodos anteriores, é possível pensar, de certa maneira, em uma aproximação com algumas ideias do cristianismo, como veremos na análise do texto *Um Deus homem?*. Para Bucks, “o pensamento de Levinas a respeito do cristianismo evolui de uma opinião crítica bastante negativa para uma avaliação mais positiva” (1997: 225). Esta apresentação do tema em questão, a partir da cronologia, demonstra que há uma mudança na forma como Levinas vê o cristianismo, mas que não deixa de ser crítica.

1.4.1 O fracasso social e político do cristianismo

A força que o cristianismo alcançou no ocidente, segundo Levinas, está ligada à sua cultura que se difundiu por toda a parte (2008b: 333). E é por isso que ele pode ser responsabilizado pelas consequências do que foi produzido na história do ocidente. “O antissemitismo do século XX, que

²⁰Nestes períodos, as críticas de Levinas ao cristianismo aparecem, na maioria das vezes, nos ensaios sobre o judaísmo.

²¹ Neste período Levinas não escreve mais ensaios sobre o judaísmo. Suas críticas ao cristianismo aparecem, então, nos escritos filosóficos e nos tratados talmúdicos.

culminou no extermínio de seis milhões de judeus europeus, tem significado para os judeus a crise de um mundo que o cristianismo havia modelado durante 20 séculos” (Levinas 2008b: 227).

A difusão, a força do cristianismo ocorreu porque tudo é mais fácil para uma religião que “aponta verdades sobrenaturais, sacramentos e consolos que nenhuma ciência poderia dissipar” (Levinas 2008b: 288); tudo é mais fácil para uma religião que “integra aos pequenos e comovedores deuses familiares ao culto dos santos, aos cultos locais” (Levinas 2008b: 318); tudo é mais fácil para uma religião que mantém arraigada a piedade que se nutre das paisagens e das lembranças familiares, tribais e nacionais (Levinas 2008b: 318). Mas se o cristianismo às vezes impressiona por sua conquista do mundo ocidental, o judaísmo – dirá Levinas – impressiona por sua rejeição a reconhecer tal conquista (2008b: 153). Uma cultura que foi modelada durante vinte séculos que acabou produzindo o antisemitismo não seria, ao contrário, um fracasso?

Nosso autor não deixa de reconhecer que a pureza dos atos individuais dos cristãos e a coragem da hierarquia da igreja salvaram muitos judeus nos anos terríveis de guerra (Levinas 2008b: 153). Contudo ele também diz que não se pode negar o fracasso social e político do cristianismo. No artigo *O lugar e a utopia*, 1950, Levinas desenvolve tal crítica relacionando o fracasso social e político à forma como o cristianismo interpretou a realidade. O cristianismo não nega a necessidade de transformá-la, mas superestima a realidade ao pensá-la como uma resistência total à ação humana. Apesar de o cristianismo pretender transformar a realidade, julga que o homem não pode mudá-la por suas próprias forças, por isso, “as relações que os homens mantêm consigo mesmo e com seu próximo aparecem petrificadas, inaliáveis, eternas” (Levinas 2008b: 154). O cristianismo, com isso, subestima a realidade ao esperar que Deus intervenha milagrosamente e provoque uma transformação total no mundo – o homem só consegue transformar a realidade mediante a graça de Deus. Em *Textos messiânicos* é interessante a crítica de Levinas à ideia de graça a partir do Tratado de *Sanedrín*:

Para Rabí Eliezer, se o mal corrompe o ser ao ponto de ser necessário um remédio, a cura não pode obter-se a partir de fora, como uma graça. [...] É necessário que antes se recupere a si mesmo para logo poder ser curado a partir de fora. *Precisamente porque o mal não é um extravio, mas uma enfermidade do ser, o enfermo é o principal obreiro de sua cura.* Singular lógica, exatamente oposta à da graça. [...] É preciso que o enfermo conserve suficiente lucidez para recorrer ao médico; sem ela sua enfermidade é loucura, ou seja, o estado daquele que não pode nem sequer ir, espontaneamente, em busca do médico” (2008b: 128).

Isso acontece porque o cristão separa o reino de Deus do reino de César. A fé que move montanhas – diz Levinas – “e que concebe um mundo sem escravos cai imediatamente na utopia, separa o reino de Deus do reino de César e, desta forma, deixa tranquilo ao César” (2008b: 155). Esse indiferentismo político foi, talvez, a razão de o cristianismo, frequentemente, ter sido a religião do Estado (Levinas 1982b: 209). A utopia do cristianismo é, então, a separação entre a fé em Deus e a justiça dos homens. Aqui nos remetemos ao texto *Eu e a totalidade*, 1951, no qual Levinas relaciona a crise da religião à ideia de um isolamento com Deus em uma relação amorosa pela qual o homem não assume a responsabilidade de seus atos até os seus últimos prolongamentos e, de tal modo, não assume a responsabilidade de transformar a realidade.

Enquanto o cristianismo separa o reino de Deus do reino de Cesar e concebe uma ordem sobrenatural, o judaísmo se prende à justiça terrestre. Se prende não por falta de imaginação, pois a revelação de Deus, que coincide com o próprio despertar da consciência – como veremos no terceiro capítulo –, não se oferece à fantasia humana (Levinas 2008b: 156), mas porque coincide com a própria justiça social (Levinas 2008b: 65). Levinas questiona: “obedecer a Deus é receber dele uma função teatral ou receber uma ordem?” (2008b: 180). Longe dos fervores místicos, a relação com Deus se dá nos empreendimentos sociais, “não porque a crença em Deus excita a justiça, mas sim porque ela é a instituição dessa justiça” (Levinas 2008b: 297).

O cristianismo, que separa a justiça da fé, coloca como preocupação principal para o fiel a salvação pessoal acima da justiça. O homem da utopia, o cristão, então, deseja e escolhe a salvação solitária em vez “da difícil tarefa da vida justa”, da justiça terrestre – ele deseja injustamente o reino de Deus sem se preocupar com o reino de Cesar (Levinas 2008b: 156). Usando as palavras de León Brunschvicg, em um artigo intitulado por *Ser ocidental*, 1951, Levinas dirá que a salvação pessoal carrega sempre um resto de amor próprio. Assim “a preocupação por nossa salvação é, todavia, um resto de amor próprio, um traço de egocentrismo natural do qual deve arrancar-nos o progresso da vida religiosa. Como não pensam senão em sua salvação deram as costas a Deus. Deus é Deus apenas para aquele que supera a tentação de degradá-lo para colocá-lo a seu serviço” (2008b: 99).

A salvação pessoal seria, então, uma forma de egoísmo (Levinas 2003a: 171). Enquanto pensamos nela, nos afastamos da verdadeira relação que revela Deus – a própria justiça social. Mesmo porque o judaísmo, como Levinas o compreende, não aponta “uma doutrina acerca do fim da história que domine o destino individual” (2008b: 137).

Levinas rejeita também a ideia de redenção do cristianismo, pois essa teoria não significa a transformação do mundo, não atribui o peso da transformação do mundo ao homem, mas o faz acreditar numa transformação de forma milagrosa por meio de um salvador. Em *Simone Weil contra a Bíblia*, 1951, nosso filósofo afirma não existir redenção do mundo, mas transformação; e o sofrimento não teria nenhum efeito mágico, redentor, como acontece na paixão de Cristo (Levinas 2008b: 204). O sofrimento teria seu sentido último no humano. Em 1953, no ensaio *Uma nova versão de Jesus narrado pelo Judeu errante de Edmond Fleg*, Levinas critica a ideia de redenção a partir da paixão de Cristo:

A miséria que apela a nossa piedade, a nossa justiça, a nossa liberdade e a nossa obra, é substituída por uma paixão ambígua, na qual a dor se transforma em rito e em sacramento, e se desdobra como um argumento. Como se seu sentido humano não fosse o suficientemente pleno, como se outra noite misteriosa envolvesse a noite do sofrimento humano, como se alguma salvação

celestial pudesse triunfar pela magia da fé. A eficácia da obra se substitui pela magia da fé. Ao Deus severo que apela a humanidade capaz de fazer o bem, se superponha uma divindade infinitamente indulgente, que encerra ao homem em sua maldade, deixando a humanidade indefesa a mercês deste homem que, ainda mal, tem sido salvo (2008b: 158-159).

Por um lado, a ideia de redenção retira o peso da responsabilidade do homem de transformar o mundo e, por outro, Levinas a condena, também, porque ela pode significar que Deus tem sentido amor pelo mal ao perdoar todos. Isso seria a visão “mais escandalosa deste cristianismo e de toda a metafísica da paixão” (2008b: 202). Somente o homem que padece o mal, que o sofre, é que pode perdoar. Ninguém, nem mesmo Deus, pode substituir a vítima. Para Levinas, o mundo desumano é o mundo onde o perdão é todo poderoso (2008b: 65), onde uma ordem sobrenatural retira a responsabilidade dos atos e alivia a consciência do homem por um perdão que induz o mal. Mas para a “glória de Deus moral e para a glória do homem adulto: Deus é impotente” (Levinas 2008b: 107). Por isso, Levinas disse, em um artigo de 1956, intitulado *Por um humanismo hebraico*, que o monoteísmo “não consiste em oferecer ao homem, cansado de suas imperfeições, um lugar privado com um Deus consolador, e sim em referir-se à presença divina, à justiça e ao esforço humano, como se referindo à luz do dia, ao olho, único órgão capaz de percebê-los. A visão de Deus é o ato moral. Essa ótica é uma ética” (2008b: 396).

É o homem quem tem que perdoar, é o homem quem tem que salvar o outro homem, e não Deus. Em *O laicismo e o pensamento de Israel*, 1960, é interessante o comentário de Levinas à resposta que Rabbí Aquiba dá ao romano que pergunta por que o Deus dos judeus, que é o Deus dos famintos, não os alimenta. Rabbí Aquiba responde: “Para que nós não sejamos atirados ao inferno”. Assim comenta Levinas: “O homem deve salvar ao homem: a maneira divina de aliviar a miséria consiste na não intervenção de Deus. A verdadeira correlação entre o homem e Deus depende de uma relação de homem a homem, na qual o homem assume a responsabilidade plena, como se não existisse Deus com quem contar” (2006: 176).

Deus é impotente para assumir as obrigações e a responsabilidade do homem. Deus é impotente para que o homem seja potente, para que o homem seja responsável pela vida do outro. “Deus não pode desfazer as ofensas cometidas contra o outro” (Levinas 2006: 183). Nesses termos, podemos compreender por que Levinas afirma que o verdadeiro monoteísmo engloba o ateísmo (2008b: 60).

1.4.2 Análise da noção Deus-homem

Em 1968, Levinas escreve um texto intitulado por *Um Deus homem?*²², no qual, apesar de criticar duramente a concepção cristã de Deus, afirma aceitar o destino da maioria das ideias que estão por trás da noção Deus-homem – exceto, claro, a crença em questão. Assim tal texto – ao contrário dos textos dos anos anteriores, como é o caso dos que já foram citados, que mostram uma separação radical com o cristianismo –, mesmo sendo crítico, apresenta, até certo ponto, uma aproximação do pensamento de Levinas com o cristianismo.

Nesse texto, Levinas analisa filosoficamente duas dentre as várias significações que a noção Deus-homem sugere. Ele quer ver até que ponto a ideia de humildade de Deus e a ideia de expiação pelos outros podem se mostrar na fenomenologia – até que ponto tais categorias são filosóficas. Seu objetivo, com essa análise, por ser filosófica, é apresentar “os pontos a partir dos quais nada pode substituir a religião” (1997b: 85).

Segundo Levinas, filosoficamente, a ideia de humildade de Deus – que para o cristianismo significa a descida do criador ao nível da criatura – permite pensar, de certa forma, a relação com a transcendência; e a ideia de expiação, ou seja, de substituição – que, para o cristão, significa o sofrimento de Jesus pelos outros – seria indispensável na compreensão da subjetividade.

²² Sobre o texto vale observar o comentário de Vázquez: “Em 1968 Levinas foi convidado a participar na sessão anual da ‘Semana de Intelectuais Católicos’, cujo tema era a pergunta: Quem é Jesus Cristo? Sua comunicação tem por título outra pergunta: ‘Um Deus homem?’, em cuja resposta Levinas, por uma parte, resumirá algumas de suas mais importantes reflexões sobre a questão teológica e, por outra, avançará os temas que desenvolverá em *De outro modo que ser*, especialmente, os antropológicos. O texto, nesse sentido, é muito importante” (1982a: 282).

Levinas vê na ideia de humildade de Deus uma transcendência, na qual o absolutamente outro se mostra sem que sua verdade se integre no contexto dos meus pensamentos para aí tomar sentido. Por isso, bem no início do texto, nosso autor faz uma crítica à forma como os filósofos trataram a questão de Deus. Sua crítica se dirige ao discurso ininterrupto que coloca Deus dentro de “uma ordem impassível do absoluto e da totalidade”, da qual nada fica de fora – o extraordinário entra na ordem. Levinas questiona se a ideia “de uma verdade cuja manifestação não é gloriosa, nem brilhante, a ideia de uma verdade que se manifesta na sua humildade, como a voz de fino silêncio, segundo a expressão bíblica – a ideia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência” (1997b: 87).

Na ideia de uma “verdade perseguida” que se manifesta na humildade – que significa estar aliado ao fraco, ao vencido, enfim, ao pobre –, Deus não entra na ordem ininterrupta do discurso coerente da filosofia. A ideia de uma verdade perseguida rompe a ordem do ser. Assim a humildade, como modalidade da transcendência, opera uma abertura na imanência ambígua, pois, por um lado, ela rompe a ordem do universo e, por outro, a humildade e a pobreza não são condições sociais, mas maneiras de se manter no ser. Diz Levinas:

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 sua cabeça – à mercê do sim ou do não daquele que acolhe – a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. [...] Apresentar-se na pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar (1997b: 87).

O que sobrevive, então, à morte de Deus não é a fé – que Levinas, nesse texto, chama de fraca – mas a modalidade de transcendência que atua na humildade de Deus. O que sobrevive é o modo de Deus se revelar no rosto do outro, que, para nosso autor, é o “modo original da presença de Deus, o modo original da comunicação” (1997b: 87). Existe, porém, um

limite para a humildade de Deus. Um Deus homem? Um Deus presente no tempo? “Não é isto demais para sua pobreza? Não é isto de menos para sua glória sem qual sua pobreza não é uma humilhação?”, pergunta Levinas (1997b: 89). Ele se opõe radicalmente à encarnação de Deus. Assim como no desvelamento em que o ser desvelado se torna imanente, um Deus homem, um Deus presente no tempo, perderia sua transcendência. A humildade já não seria transcendência. Se Deus perde sua glória, sua transcendência; sua humildade, sua pobreza, já não seria humilhação, mas rebaixamento ao mesmo nível – se tornaria imanente. Perder a sua glória é perder sua alteridade, é reduzir-se ao Mesmo, é se colocar lado a lado como o ser-com heideggeriano e não à frente como na relação ética. Ao se tornar presente no tempo, a transcendência entraria na imanência e não romperia a ordem do universo. É necessário que a humildade já seja afastamento. Por isso, Levinas diz que Deus se revela como vestígio no rosto do outro, vestígio que jamais entra no tempo, pois ele é um passado que nunca foi presente – passado imemorial²³.

A noção Deus-homem sugere ainda a ideia de substituição, que também é limitada. Para Levinas, a ideia de sofrer pelo outro, de substituição, que se encontra na encarnação de Cristo, conduz ao próprio movimento da subjetividade. Isso, porque “o Eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda responsabilidade do mundo” (Levinas 1997b: 93). Essa eleição seria a constituição da subjetividade. Nesta, pensada como consciência, o “eu” sempre pode assumir o que a ele se impõe, porque a consciência já é atividade. Ao contrário, na substituição²⁴, o “eu” se encontra na situação em que ninguém pode responder em seu lugar; ele é único, insubstituível. Na substituição, a subjetividade é pensada como passividade – anterior à liberdade, anterior à consciência pensada como atividade. Na substituição, o “eu” é eleito a responder pela vida do outro – isso caracteriza sua unicidade. Ele pode até não responder, mas não pode não ser eleito, ou deixar de ser eleito. Daí advém a crítica de Levinas ao messianismo cristão, porque para

²³ Sobre o sentido da ideia imemorial, veja o tópico 3.1.1.

²⁴ Sobre a ideia de substituição, veja o tópico 3.1.5.

ele, inspirado no judaísmo, o Messias é o “eu” que sofre pelo outro. Em *Textos messiânicos*, 1963, ele diz: o Messias

é o justo que sofre, o que carrega sobre si o sofrimento dos outros. Mas quem carrega sobre si o sofrimento dos outros, senão todo aquele que diz eu? O fato de não esquivar a carga imposta pelo sofrimento dos outros define a ipseidade mesma. Todas as pessoas são Messias. O eu enquanto eu assumindo sobre si todo o sofrimento do mundo é o único que se designa para cumprir com essa função. Designar-se dessa maneira, não escapar ao ponto de responder antes que o chamado ressoe, nisso consiste, precisamente ser eu. O eu é aquele que se promove a si mesmo para carregar com toda a responsabilidade do mundo [...], (mas) apenas pode dizer eu na medida em que já carrega sobre si todo o sofrimento. O Messianismo não é, portanto, a certeza da chegada de um homem que detém a história. É meu poder de suportar o sofrimento de todos. É o instante em que reconheço esse poder é minha responsabilidade universal (2008b: 143).

A antropologia de Levinas, portanto, é uma antropologia messiânica, ou seja, todo ser humano é Messias, isso significa que o humano só é humano na medida em que assume sua vocação de “eu”.

1.5 Crítica ao Sagrado

Levinas desenvolve, portanto, uma crítica específica ao modo como a religião cristã é formada, pois esta, por causa de sua concepção de Deus, acaba afastando-se do sentido ético, o que, para nosso autor, é “intrínseco à religião”. Contudo, ao criticar a ideia de sagrado, ele atinge as religiões de modo geral, já que, pelo menos para a fenomenologia da religião, o sagrado é o centro de todas as religiões – mesmo que nem todas as religiões tenham uma concepção de divindade ou de Deus, todas têm uma concepção de sagrado. Segundo Hart, quando Levinas se interessa pelo conceito do sagrado aparece em sua obra uma fenomenologia do sagrado que tem por objetivo descrever o fenômeno como vivência problemática: “sua descrição constitui, inclusive, uma destruição fenomenológica do sagrado” (2013: 162).

Sua polêmica com o sagrado gera uma série de consequências para certa concepção de religião, porque, ao rejeitar o sagrado, ele rejeita também, como pensam as religiões modernas, a origem de todas as religiões (2008b: 58); rejeita também, como pensa a sociologia contemporânea, a experiência religiosa privilegiada (2008b: 55); outrossim, rejeita, como pensa Durkheim – a partir da impessoalidade do sagrado das religiões primitivas –, a origem do Deus pessoal das religiões evoluídas (1998: 71); e rejeita ainda, como pensa a própria fenomenologia da religião, o princípio vivo de todas as religiões (Otto 2005: 14). Isso se justifica porque, para Levinas, nada no mundo prepara a aparição de Deus (1998: 71). Ele questiona se os sentimentos suscitados pelo sagrado, pela presença divina, se o êxtase místico e os dons sagrados não seriam um “acaso de efervescências subjetivas de forças, paixões e imaginações” (2008b: 156). O monoteísmo pensado por Levinas marca uma ruptura com essa ideia; ele “não unifica nem hierarquiza os deuses numinosos e numerosos; os nega” (2008b: 59).

Ao longo de sua obra, o conceito “sagrado” aparece com dois sentidos. Um positivo, usado com menos frequência, quando o sagrado é sinônimo de santo e se refere a Deus ou ao outro, por exemplo, quando diz “o sagrado verdadeiro” (2001a: 108), ou também quando diz “a fome do outro é sagrada” (2008b: 42). O outro sentido é negativo, usado com mais frequência. Neste, o sagrado é associado à violência e à ilusão. Mas sua crítica principal está marcada – sobretudo, no primeiro e no segundo momento da periodização – pela ideia do sagrado como violência. A ideia de ilusão aparece no terceiro período, numa obra específica intitulada *Do sagrado ao santo*, 1977 – comentários Talmúdicos.

1.5.1 O sagrado como violência

Na obra *Da existência ao existente*, 1947, Levinas crítica o sagrado a partir do anonimato do ser impessoal relacionando-o à ideia de participação mística de Lévy-Bruhl. Apesar de ser uma das primeiras obras

filosóficas de nosso autor, a ideia de despersonalização desenvolvida a partir do ser anônimo – mesmo que, nesta obra, ela não seja tratada como violência – nos dará clareza sobre a associação do sagrado à violência, pois o que estará em jogo em tal ideia será o despojamento do sujeito.

O anonimato do ser é associado à experiência da noite, do rompimento da consciência, do despojamento da subjetividade numa vigília impessoal, “numa participação no sentido que Lévy-Bruhl dá a este termo” (Levinas 1998: 70). A ideia de participação de Lévy-Bruhl descreve a existência dos povos primitivos, na qual o “horror desempenha o papel de uma emoção dominante”. Para o primitivo, a experiência do ser exterior se situa no nível da emoção; o ser se encontra despojado da forma que lhe garante familiaridade com o pensamento, e, assim, a exterioridade se apresenta como absolutamente estranha: imprevisível (Levinas 1997b: 77). É por isso que o sentimento predominante da existência é o horror. O mundo se apresenta “como uma esfera anônima que se parece muito com o anonimato angustiante da existência não assumida por um sujeito” (Levinas 1997b: 79). Para Lévy-Bruhl, o sentimento de horror é o modo dos primitivos sofrerem uma potência exterior, sem imagem, sem nome, ou seja, anônima. E como a exterioridade é absolutamente estranha, a participação descreve “a necessidade e o desejo de se fundir numa essência comum” (Levinas 1997b: 71). É uma existência em função do sagrado. Segundo Hart:

As religiões primitivas buscam viver do sagrado [...] quer dizer que vivem pela identificação com ele, na obscuridade da indistinção. Os primitivos não têm formulado, todavia, a subjetividade, apenas aspiram a ser um com o sagrado. A distinção faz respirar em um neutro sem rosto, mas não se trata de Deus, tal como Levinas o entende, é o sagrado, é também o *há* (2013: 193).

O sagrado aparece, simplesmente, como uma força dominante, sem rosto, não tem imagem e nem nome porque é anônima. É, para Levinas, a participação no *Il y a*, na impessoalidade, no anonimato que, de forma alguma, reconduz a Deus, como pensava Durkheim, mas “à ausência de Deus, a ausência de todo ente” (1998: 71).

O horror coloca às avessas a subjetividade do indivíduo – a particularidade de ente. Na participação, a subjetividade é despojada; perde-se a identidade dos termos na relação; a existência de um termo submerge a do outro. A identidade própria do sujeito se dissolve num fundo indistinto no qual Levinas reconhece o *Il y a*. Seria a própria despersonalização – a perda da existência privada. Na participação, um termo passa a ser o outro, ou seja, já não existe subjetividade, já não existe existência privada, o “eu” se dissolve no anonimato (Levinas 1998: 71). Essa perda da identidade, a perda da existência privada, a destruição da subjetividade, a dissolução do eu no anonimato, é a própria violência do sagrado. Assim somos levados a firmar, conseqüentemente, que, mesmo que Levinas critique tal ideia, o modelo que ele tem para condenar o sagrado como violência é tirado da ideia de participação mística de Lévy-Bruhl.

No artigo *Ética e espírito*, 1952, tal crítica aparece desenvolvida em conjunto com a crítica ao caráter irracional do sagrado que proporciona um espiritualismo contraditório. As duas ideias em questão são desenvolvidas, nesse texto, a partir da análise feita sobre a expressão “vida espiritual”. Nosso autor retira, ou melhor, rejeita todo o sentido religioso que habitualmente é atribuído a tal expressão. A vida espiritual, ao contrário, encontra seu sentido na ética. Assim tal expressão, quando vinculada ao sentido religioso, é carregada de equívocos e, por isso – diz Levinas – será necessário excluir dela toda a relação com a violência.

Violência é toda ação que é dirigida como se existisse somente um envolvido na ação, “como se o resto do universo apenas estivesse ali para receber a ação [...], portanto, toda ação que suportamos sem ser, de alguma forma, seus colaboradores” (Levinas 2008b: 49). Nesse sentido, praticamente toda a causalidade é violência. Violência é possuir, é dominar; por isso, o sagrado é violência, porque nos arranca de nós mesmos, uma vez que tal relação acontece como se existisse somente um na ação, pois o “eu” se dissolve num fundo indistinto. A violência é, então, a aplicação de uma força a um ser que nega toda individualidade (Levinas 2001b:

77). A violência toma posse, nega a existência independente. É nesses termos que Levinas rejeita o entusiasmo, o delírio e o êxtase – que são os meios de se ligar ao sagrado – porque são formas de ser possuído; “a posse nega a existência independente” (Levinas 2008b: 52).

Além de dominar e possuir o sujeito, o sagrado tem um caráter irracional²⁵ que revela também sua violência. Como já foi dito, Levinas rejeita a fé e a opinião por serem de caráter irracional – ele busca uma racionalidade que não reduza Deus às categorias do ser; ele alarga o conceito de racionalidade²⁶. No texto em questão, Levinas nos dá uma chave de compreensão dessa ideia ao mostrar que, para a vida espiritual excluir a violência, é necessário que exista um vínculo entre razão, linguagem e moral. O vínculo acontece na relação com o rosto – relação ética. A questão é que a linguagem, para nosso autor, é sempre dirigida para o outro, como se um não pudesse pensar sem se preocupar com o outro (2006: 193), ou como se não existisse linguagem e razão sem o outro. Ao falar, o “eu” se expõe à ação do outro a espera de sua resposta, renunciando, assim, à dominação, à posse, ou seja, à violência (Levinas 2008b: 51). Por isso, nada se opõe mais ao rosto – que é linguagem e relação – do que o “irracional e o mistério” (Levinas 2008b: 52). O irracional, portanto, nega a própria relação; nele não há linguagem, pois não há relação de um termo a outro. Sobre este aspecto do sagrado é interessante o que Levinas, em 1968, no artigo *O pensamento de Martin Buber e o pensamento contemporâneo*, disse ao comentar Buber e Heidegger:

é muito importante [...] que a noção de sagrado não aparece para Buber como determinante à noção do divino. É a partir do diálogo que nos orientamos na direção do sagrado e não inversamente, ao passo que para Heidegger a noção do sagrado deve apenas nos possibilitar falar de Deus. Buber é decididamente monoteísta e sua fala não depende de nenhum mundo, de nenhuma paisagem, de nenhuma língua falante antes que alguém a fale (1987: 32).

²⁵O próprio Rudolf Otto afirma este caráter irracional do sagrado: “Esta categoria (o sagrado) é complexa; compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo que chamámos racional, constituindo, enquanto tal, uma *arrêton*, algo de inefável. Acontece o mesmo com o belo, noutra domínio completamente diferente” (2005: 14).

²⁶Sobre a questão da racionalidade no pensamento de Levinas, veja o tópico 3.2.2.

O sagrado, portanto, é ausência de linguagem, de razão e de moral – eis a contradição de um espiritualismo do irracional. Como pode haver vida espiritual sem relação, sem linguagem, sem razão? É, portanto, na relação ética que a vida espiritual exclui a violência. Deste modo: vida espiritual sem o sagrado. A expressão “vida espiritual” aparece também no texto *Estado de Israel e religião de Israel*, 1951, vinculada à dimensão política. Nesse texto, ao relacionar a decadência das religiões ao advento dos Estados, Levinas mostra que, no Estado, o homem moderno reconhece sua natureza espiritual. Isso significa que o espiritual e o político se coincidem, e, nessa coincidência, o homem espiritual encontra sua realização. Assim se instaura uma nova ordem onde o espiritual exclui o sagrado, daí a ideia de “vida espiritual sem o sagrado” (2008b: 296). Isso justificaria a ideia de que o judaísmo é uma religião moderna. Aqui é interessante observar que o judaísmo, como Levinas o pensa, se alimenta dessa espiritualidade, e, por isso, é uma religião sem violência – sem o sagrado. Nesses termos, o judaísmo é uma religião adulta, uma religião ética que exclui o sagrado por ser ele violência.

O artigo em questão apresenta duas ideias fundamentais que se desenvolvem na ética de Levinas e que destacam o judaísmo como religião ética. Primeiro, a relação do rosto com a linguagem que anuncia o mandamento “tu não matarás”. Segundo, a rejeição da relação violenta que está associada ao saber. Essas duas ideias são desenvolvidas como sendo o caminho espiritual do judaísmo.

Segundo Levinas, no judaísmo, o espiritual nasce da escuta da relação não violenta com o outro, e, assim, a noção de rosto – que anuncia o mandamento “não matarás” porque é inviolável – surge como sendo o princípio mesmo da vida espiritual. Nesses termos o judaísmo aparece como uma religião essencialmente ética. Diz Levinas: “os judeus têm considerado durante longo tempo que todas as situações em que a humanidade reconhece seu caminho religioso encontram nas relações éticas sua significação espiritual, ou seja, sua verdade para adultos” (2008b: 46).

A violência que incomoda o espiritual é a da possessão – a mesma que aparece na relação com o sagrado e com o saber –, pois a possessão nega a existência independente, nega a própria independência do ser. E como veremos com maior profundidade no segundo capítulo, a relação ética é a relação entre desiguais em que um não “participa” nem nega o outro. É por isso que o judaísmo “rejeita de maneira contundente a dignidade espiritual das relações que procedem da magia e da violência” (Levinas 2008b: 50).

Por fim, em *Uma religião para adultos*, 1957, Levinas explicita a questão da violência do sagrado relacionando-a com a liberdade humana que é ferida em tal relação. O sagrado envolve o homem além de seu poder e de sua vontade.

O numinoso ou o sagrado envolve e transporta o homem mais além de seu poder e de sua vontade. Mas esses excessos incontrolláveis têm resultados ofensivos para uma verdadeira liberdade. O numinoso anula as relações entre as pessoas fazendo participar aos seres, ainda que seja no êxtase, em um drama que esses seres não elegeram, em uma ordem em que se abismam. Essa potência, de alguma forma sacramental do divino, se apresenta ao judaísmo como ferindo a liberdade humana e como contrária a educação do homem, que segue sendo *ação sobre um ser livre*. Não porque a liberdade seja uma finalidade em si mesma, mas sim porque segue sendo a condição de todo o valor que o homem pode alcançar. O sagrado que me envolve e me transporta é violência (2008b: 59).

O sagrado, portanto, atenta contra a liberdade do homem. Ser livre, para Levinas, é fazer o que ninguém pode fazer em seu lugar (2008b: 430). A liberdade é o movimento de saída de si em direção ao outro (Levinas 2008b: 53), mas sem se despersonalizar. Ao contrário do sagrado que despoja a subjetividade e atenta contra a liberdade humana, a relação com Deus é o próprio lugar da liberdade, pois ela implica a saída de si e a consciência de si, mas sem o processo de despersonalização.

A relação moral reúne, pois, por sua vez, a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus. De modo que tudo quanto se

sabe de Deus e tudo quanto pode escutar de Sua palavra e comunicá-la razoavelmente, deve encontrar uma expressão ética. [...] Conhecer a Deus é saber o que é preciso fazer (Levinas 2008b: 62).

O judaísmo, nesse sentido, se apresenta como uma religião que não fere a liberdade humana. É a partir destes termos que o judaísmo ensina uma transcendência real, isto é, “uma relação com aquele que a alma não pode conter” (Levinas 2008b: 61). Aqui também aparece o próprio caráter universal do judaísmo, já que uma religião é universal quando é aberta a todos. “Ao vincular o divino ao moral, (o judaísmo) se projetou sempre como universal” (Levinas 2008b: 67). Assim uma relação ou uma religião que não é violenta e que respeita a liberdade humana é uma relação que rejeita o sagrado como violência.

1.5.2 O sagrado como ilusão

No texto *Dessacralização e desencantamento*, 1973, o sagrado é pensado a partir da feitiçaria, prima irmã, senão irmã do sagrado (Levinas 2001a: 98). Por meio da ideia de feitiçaria, o sagrado aparece como ilusão, aparência do real, “dissolução do verdadeiro pelos recursos imperceptíveis da aparência, o não-verdadeiro acolhido em sua irrealidade como traço do supra-real” (Levinas 2001a: 100). Vale destacar aqui o comentário de Fabbri sobre a ideia de feitiçaria:

A feitiçaria é compreendida como prima irmã do sagrado. Ela é uma espécie de poder sobre a aparência. [...] Segue-se daí que a feitiçaria é sempre um ir além dos limites da visão. Nela, os olhos nunca se abaixam. A indiscrição é seu caráter fundamental. Trata-se assim de uma atitude indiscreta em relação ao Divino. Nesse sentido a feitiçaria é o abuso de luminosidade onde se requer o pudor, ou ainda, é insensibilidade para com o mistério. Notemos então uma certa desmedida do próprio saber (1997: 101).

A partir da constatação do sagrado como ilusão, o texto *Dessacralização e desencantamento* expõe dois pontos, interligados entre si, que muito nos interessam para entender a rejeição de Levinas à noção de sagrado.

Primeiro, o sagrado é apresentado como “uma perversão do santo”; segundo, o sagrado seria a “tentação de um povo chamado à revelação”. O primeiro diz respeito à distinção entre o santo e o sagrado, que nos levará ao segundo ponto, que concerne à forma como Levinas entende a revelação de Deus.

Santo é uma palavra que comumente se escuta no cristianismo, mas Levinas lhe atribui um sentido específico que o faz recusar totalmente a ideia de pureza no sentido de interioridade, própria dos cristãos²⁷. Esse tipo de pureza pode ser facilmente justificado aquém ou além dos atos exteriores. Tal pureza pode ser simplesmente verbal, mesmo porque ela pode nos levar ao niilismo profundo da interioridade, no qual o puro e o impuro se confundem (Levinas 2001a: 118g) – a própria ideia da morte de Deus é expressão do niilismo da interioridade. O santo, ao contrário, está relacionado como uma exterioridade absoluta. Santo significa pureza ou separado (Levinas 2001a: 97). O santo é o separado; ele está separado do mundo e do eu (Calin; Sebbah, 2005: 51). Nesse sentido, o conceito é usado tanto para Deus como para o outro que estão fora do mundo e distantes do “eu”. Como exterioridade absoluta, o outro não pode ser absorvido na imanência, já que se mantém sempre exterior. A compreensão do santo como separado é o que vai possibilitar a realização da transcendência na ética e permitir a Levinas resolver o problema da revelação, o que significa pensar uma relação que vincule ao mundo em que habitamos o que não pertence a este mundo (2008b: 415). Aqui é importante destacar também que Levinas cuidadosamente evita a palavra divindade para designar Deus, pois soaria como essência, natureza, substância e, conseqüentemente, como fundamento, por isso, ele usa a palavra santo, ou também Eleidade²⁸.

O Sagrado, ao contrário, é uma perversão do santo, porque ele se inscreve no mundo – imanente e, assim, contrário à transcendência. Ele é “o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada

²⁷ Sobre a rejeição da interioridade, veja o tópico 1.3.1.

²⁸ Sobre o conceito de Eleidade, veja o tópico 3.2.3.

nas coisas – ‘disfarces’ nos objetos do cotidiano” (Levinas 2001a: 98). Ele se apresenta sempre atrelado a imagens, sentimentos, de modo geral, ao sensível. Nesse sentido, entendemos por que Levinas disse que “ligar-se ao sagrado é infinitamente mais materialista que proclamar o valor [...] do pão e da carne na vida dos seres humanos” (2008b: 50). O sagrado se mostra como se fosse o santo; como se fosse possível uma relação direta e imediata com o divino, por isso, ele “pode se transformar em encantamento, em poder sobre os homens” (Levinas 2001a: 107). A relação com o santo, pelo contrário, é feita na responsabilidade por outrem, sem imagens, sem sentimentos, sem milagres, sem magias, sem consolo. A relação com o santo é feita na pura responsabilidade pela vida do outro, como se Deus não existisse.

O Sagrado é a tentação de querer colocar em primeiro plano o que é lícito esperar ao invés do que devo fazer. Nesse sentido, ele “é a tentação do povo chamado à revelação” (Levinas 2001a: 104). É a tentação de querer olhar além daquilo que é permitido ver, além daquilo que é necessário ver; é a tentação de querer ultrapassar os limites “em que é preciso se manter próximo da verdade” (Levinas 2001a: 104). É a indiscrição a respeito do divino. A tentação do povo chamado à revelação é a tentação do saber, a mesma tentação da filosofia. Em *Quatro leituras Talmúdicas*, 1968, Levinas mostra que a tentação do saber é a tentação da filosofia, é a tentação de colocar qualquer ato subordinado ao saber, o que resulta no desconhecimento do outro como outro (2003a: 72-73). Disso resulta também a confusão do sagrado com o santo. Querer subordinar todo ato ao saber é se afastar do próprio estatuto da revelação. Mas “a revelação recusa esses maus segredos”, diz Levinas (2001a: 98).

Aqui a revelação recebe outra significação. Ela não é pensada por meio de um esquema de comunicação entre céu e a terra; também não é imagem oferecida aos olhos e, muito menos, sentimento de compaixão. Ela é palavra. “É um dizer que realiza, sem mediação alguma, a retidão da relação entre Deus e o homem” (Levinas 2008b: 432). Ela é palavra que

vem de fora. Em *A revelação na tradição judia*, 1977, Levinas diz que sua investigação

se ocupa do fato da revelação entendida como relação com a exterioridade que, ao contrário, da exterioridade da que o homem se rodeia no saber, se mantém como o “não-contível”, como infinito sem deixar de estar em relação. [...]. Esta relação encontra seu modelo na não indiferença para com o próximo, em uma responsabilidade para com ele (2008b: 436).

A revelação judia é mandamento e sua piedade é obediência (Levinas 2008b: 427); por isso, ultrapassar a tentação da tentação não depende de nenhum ser subdesenvolvido, mas é um esforço adulto (Levinas 2003a: 86), porque recai sobre a responsabilidade pela vida do outro e porque a revelação divina apela ao que me faz único: a responsabilidade. É por isso que a religião ética é concreta no judaísmo. Diz Levinas: “no caso do judaísmo, decididamente, trata-se de uma religião de adultos” (Levinas 2008b: 399).

A religião como ética

No intuito de problematizar a questão da religião ética no pensamento de Levinas, o capítulo anterior elencou e desenvolveu as principais críticas de nosso autor à filosofia e à religião. Começou pela questão do ser, central na filosofia de Levinas, pois esta conduziu todas as outras críticas referentes tanto à filosofia quanto à religião. Isso, porque toda crítica de Levinas à filosofia está motivada por um único viés: o esquecimento do outro na tradição filosófica e na cultura ocidental. O império do ser, que reinou em toda a tradição filosófica, proporcionou o que Levinas chamou de crise da religião; já a forma como a transcendência foi compreendida reduziu todo outro ao Mesmo. Portanto a religião se configurou, assim como a filosofia, como sendo sem transcendência, o que culminou no prenúncio da morte de Deus. O judaísmo apareceu, nesse contexto, como a própria religião de adultos. Religião em que a transcendência de Deus acontece na relação com o outro.

Após esse grande apanhado das críticas de Levinas, o que se propõe, tanto para este capítulo, como para o próximo, é mostrar como o pensamento de nosso autor se desenvolve colocando a primazia na ética e apresentando a ontologia como secundária. O intuito é mostrar as razões pelas quais a religião pode ser compreendida como ética e a ética como religião.

O objetivo deste capítulo é apresentar, através da argumentação filosófica de Levinas, a primazia do ente em relação ao ser, do ôntico em relação ao ontológico, o que, em *Totalidade e infinito*, significará a anterioridade da ética em relação à ontologia – a ética como filosofia primeira. A problemática da religião como ética e algumas ideias fundamentais da concepção da religião ética – entre elas: a negação da ideia de religião natural

e a afirmação da natureza atea da alma – aparecerão de forma natural na medida em que o pensamento de Levinas for se desenrolando.

Seguindo o método de estudo cronológico, este capítulo começa com a retomada dos primeiros livros filosóficos, mostrando, assim, que a ideia de religião que se configura como relação com o outro aparece na filosofia de Levinas desde o momento em que o outro surge como caminho de evasão do ser. Por outro lado, essa retomada dos primeiros livros mostrará como o pensar o outro em sua alteridade surge como necessidade do próprio humano. Por fim, tal retomada possibilitará obter uma maior clareza do projeto filosófico de Levinas e também da obra *Totalidade e infinito*. Esta será responsável por grande parte da argumentação que nos levará à religião ética, já que se configura como uma síntese das ideias precedentes.

Segundo Souza, “religião é ética, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira em sua dimensão de máxima abertura” (2000, 219). Por isso, o foco deste capítulo não é a questão de Deus, mas a questão da relação ética, que Levinas denominará como religião. Com isso, chegaremos, em um primeiro momento, à ideia de religião sem Deus¹. É nesse sentido que religião é sinônimo de relação.

2.1 Relação ou religião

A partir das obras *Da existência ao existente*, 1947, e *O tempo e o Outro*, 1948, serão construídas as linhas principais do pensamento de Levinas para mostrar por que a religião se configura como ética. Partindo da descrição do evento da existência sem o existente, da pura existência, passando ao evento em que um existente surge na existência como solitário, mostraremos que a relação com o outro (ou religião), que é a via de libertação da solidão, surge de uma necessidade ontológica que existente tem de romper com o ser. Assim, o ponto de partida de Levinas

¹ Esta ideia de “religião sem Deus” foi retirada da introdução à edição portuguesa da obra *De outro modo que ser* (Levinas 2011: 18).

em ambas as obras é ainda a ontologia, especialmente a de Martin Heidegger [...]. A ontologia é relevante na medida em que permite descobrir a existência como experiência nua do ser. Não se trata de uma posição epistemológica realista ou idealista em relação ao sujeito e ao objeto. Trata-se da própria existência compreendida como relação com o próprio fato de que há ser (Costa 2000: 70).

Tanto em *Da existência ao existente* como em *O tempo e o outro* a questão da existência sem existente – o *Il y a* – é tratado por nosso autor. Contudo é em *O tempo e o Outro* que ele diz que tal ideia começou a ser expressa a partir da noção *Geworfenheit*, de Heidegger, que é traduzido, geralmente, por derrelição ou abandono, mas que Levinas traduz por: o-fato-de-ser-jogado-em, “como se o existente só aparecesse numa existência que o precede” (1979: 25). Para Levinas, em Heidegger não há separação entre ser e ente – ou existência e existente² – somente distinção. O ser sempre é captado a partir do ente. Mas, como o *Geworfenheit* expressa o fato de estar jogado na existência – como se a existência fosse anterior ao existente –, Levinas começa por afirmar um existir independente do existente, ou seja, existe separação entre existência e existente. Contudo Levinas não aceita a ideia de que o existente foi jogado na existência; pelo contrário, rejeita-a. O existente não foi jogado na existência, ele apodera-se dela. A posse da existência é uma vitória contra o anonimato do ser, como se o existente conquistasse a existência. O *Il y a* (existência anônima) também não tem relação alguma com o *es gibt* heideggeriano. Em Heidegger, o *es gibt* expressa a generosidade do ser. O ser que se dá anonimamente de forma abundante: uma bondade difusa. O *Il y a* pensado por Levinas não expressa a generosidade, mas o ser como um peso, como “mal de ser”.

Ao separar e tentar analisar a existência independente do existente, nosso autor tem como objetivo entender o evento em que um existente se

² Quando Levinas fala da existência sem existente, ele está falando do ser sem ente, que tem como sinônimos: *Il y a* (há), existir anônimo, o anonimato do ser, ser em geral, o fato anônimo do ser, a obra mesma do ser, existência pura, existir e existência. Já existente é sinônimo de ente. Em *O tempo e o outro*, Levinas afirma que faz tais opções por razões de eufonia (1979: 24).

apodera da existência, isto é, a própria hipóstase. Isso não significa que a existência exista independente do existente, quem existe, diz Levinas, é o existente (1979: 25). Mas, para Levinas, é possível mostrar que alguns momentos da vida atestam essa separação. Essa análise se ocupa do instante onde se dá o evento e não de “sua significação em relação a um sistema de referências” (Levinas 1998: 31). Por isso, Levinas deixa de lado toda situação da existência que procede da reflexão, pois estes momentos atestam uma existência já constituída por um existente. O que ele procura é apreender este evento do nascimento do existente na existência em fenômenos anteriores à reflexão. Em *Da existência ao existente*, os fenômenos da preguiça e do cansaço aparecem como uma hesitação perante a existência, eles expressam a “existência como um fardo a assumir” (1998: 17).

O cansaço e a preguiça apresentam uma posição do existente para com a existência – revelam uma recusa de existir: o cansaço enquanto cansaço de si, e a preguiça enquanto recusa para com o ato. O que cansa, diz Levinas, não é uma forma particular de nossa vida, nosso meio, porque é banal e morno, nossa vizinhança, porque é vulgar e cruel, mas a própria existência (1998: 25). E a preguiça não é ociosidade nem repouso, mas é preguiça de existir. Isso é assim porque a preguiça, bem como o cansaço, comporta uma atitude para com o ato e “o ato é a própria inscrição no ser” (Levinas 1998: 28). Enquanto comportam uma atitude para com o ato, a preguiça e o cansaço nos reportam ao começo, pois o começo já é ato – o próprio possuir a existência já é ato. Desde o instante do começo da existência algo já é possuído: a própria existência. Existir é possuir um si, e possuir um si é já ter possuído a existência. O ato é, então, o próprio movimento de possuir o existir, o si. Começar a existir é um esforço para possuir a existência³. Existir, portanto, é carregar a si mesmo. Nesse sentido, a preguiça, enquanto recusa para com o ato, é preguiça do próprio

³O esforço revela este engajamento na existência, já que há, no instante do ato, um esforço de existir. Tal esforço não é uma ação mágica onde o mágico, pela ação da varinha, não se engaja com a obra que a magia realiza: “ele a segue de longe” (DEE 34). Ao contrário, o engajamento, no instante do esforço, permite seguir passo a passo a obra que se realiza, pois a duração do esforço – diferentemente da duração da melodia que é essencialmente continuidade em que o instante está ali só para morrer, ou seja, que não é possível fracionar a duração da melodia em instantes e assim já está liberto do presente – é feita de paradas, de instantes. Isso significa que, em cada instante, ele cumpre a obra que realiza. O instante do esforço, então, assume o presente de modo inevitável. Ele é sujeição ao presente. E o

existir; e o cansaço, enquanto cansaço de si, é cansaço de existir. A separação é atestada, pois, nesses eventos, por mostrar uma relação, mesmo que de recusa, do existente para com a existência.

Com a ideia de separação, Levinas quer afirmar, sobretudo, “que o ser não é uma noção vazia, que ele tem sua própria dialética, que noções como solidão ou coletividade aparecem num determinado momento dessa dialética” (1979: 18); por isso, a análise da existência sem existente não para numa constatação de que existe separação entre ela e o existente. Levinas pergunta como se aproximar deste existir sem existente.

2.1.1 *Il y a*

A primeira forma de se aproximar da existência sem existente seria pela expressão “fim do mundo”. Em *Da existência ao existente* tal expressão é usada por Levinas para destacar que a existência sem existente⁴ não é sinônimo de mundo. O existir sem existente é anterior ao mundo. Na situação-limite do “fim do mundo”, “onde o jogo perpétuo de nossas relações com o mundo está interrompido, não se encontra [...] a morte, nem o eu puro, mas o fato anônimo do ser” (Levinas 1998: 21). Porém Levinas encontra outros caminhos mais profundos para se aproximar desse evento, por exemplo, imaginando o retorno ao nada de todas as coisas:

Imaginemos a volta ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Será que vamos encontrar o puro nada? O que resta depois desta destruição imaginária de todas as coisas não é alguma coisa, mas o fato que há (*il y a*). A ausência de todas as coisas volta como uma presença: como o lugar onde tudo sumiu, como uma densidade da atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, o “campo de forças” do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito, nem substantivo. O fato de

presente é o próprio acontecimento do existir. O instante do esforço, enquanto sujeição ao presente, nos coloca, pois, diante da primeira manifestação do existente, onde ele assume a existência. O evento em que o existente se apodera da existência já é ato, já é esforço e já é cansaço.

⁴Segundo Vázquez, apesar de Levinas não as citar de maneira explícita, suas primeiras obras filosóficas são uma leitura desformalizada dos primeiros capítulos do livro do Gênesis. Por exemplo, a ideia do “*il y a*”, o existir anônimo, “corresponde ao *Tohu-wabolu* que precede a criação em *Gén. 1,2*” (1982a: 157,158).

existir que se impõe quando não há mais nada. E isso é anônimo [...]. É impessoal como “chove” ou “faz calor” (1979: 25).

O desaparecimento de tudo remete ao que não pode desaparecer. A existência sem existente é a obra mesma do ser, é o ser anônimo que se expressa como verbo e não como um substantivo, por isso, ele não pode ser afirmado simplesmente, “porque sempre se afirma um ente” (Levinas 1979: 27). Mas sua imposição está no fato de que ele também não pode ser negado. Por trás de toda negação, ele aparece como uma afirmação; por isso, a ausência de ente não nos remete ao nada. Ele é um campo de forças, o campo de toda afirmação e de toda negação.

Levinas relaciona o existir anônimo também com a experiência da noite – apesar de rejeitar o termo experiência para tal evento – e com a insônia. Em *Da existência ao existente*, ele diz que o *Il y a* é exclusão absoluta de luz, e que, por isso, poderia ser comparado à experiência da noite. Na escuridão da noite as formas das coisas se dissolvem. A escuridão não é alguma coisa, não é um objeto, mas uma ausência absoluta que invade como uma presença inevitável. “Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde” (Levinas 1998: 69). Onde não existem formas nem luz, uma presença anônima se impõe. A falta de luz é a explicação da falta de sentido do ser, da falta de resposta para a pergunta “o que é o ser”?.

Já a insônia é uma vigília constante da qual não se tem poder de se retirar. “A insônia é feita da consciência de que isso não acabará jamais” (Levinas 1979: 27). Quando se cai nela, perde-se a noção do tempo: não se sabe quando começou e quando terminará; é uma vigília constante e sem finalidades. “Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar” (Levinas 1998: 79). Ela é vazia de objetos como a noite. Na vigília sem início e fim já não se tem nem sujeito nem objetos, não há dentro nem fora, mas somente o fato nu da presença que oprime. Por isso, em *Da existência ao existente*, Levinas relacionou a noção do *Il y a* com a ideia de exotismo da arte, que, deixando a percepção para reabilitar a sensação, produz um objeto novo afastado de todo objeto do mundo e da pertença a um sujeito, ou seja, trata-se de algo que é “estrangeiro a

toda distinção entre um ‘fora’ e um ‘dentro’, até recusando-se à categoria do substantivo” (Levinas 1998: 63).

O *Il y a*, presença que se impõe na ausência de tudo, na ausência de formas, de objetos, de sujeito, na ausência de dentro e de fora, é a impossibilidade de sono, de descanso. É uma presença constante junto à qual estou inteiramente exposto ao ser. É a própria experiência da despersonalização, em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o “desaparecimento de todo objeto, mas a extinção do sujeito” (Levinas 1998: 81). Portanto, é a ausência de todo si.

Levinas, então, caracteriza o *Il y a* pela vigilância sem recurso ao sono e sem refúgio no inconsciente, sem a possibilidade de um domínio privado. Mas o “*il y a* é também o lugar onde se produzirá a hipóstase” (Levinas 1979: 28), onde se personaliza o sujeito.

2.1.2 Hipóstase

O *Il y a* é puro verbo, ausência de substantivo. A hipóstase é a suspensão do anonimato por um domínio privado, por um ente que passa a possuir o existir, portanto, senhor do existir. Aqui é importante destacar que, para Levinas, não se pode explicar como tal evento acontece: “não há física na metafísica” (1979: 31). O que ele se propõe é mostrar qual é o significado da hipóstase, e não buscar a sua causa. A questão não é a causalidade, mas o significado do aparecimento de um existente. Ele significa o surgimento de um substantivo no seio do verbo; é a aparição de um existente no existir anônimo e impessoal. Levinas desenvolve o evento da hipóstase por meio de noções como: presente, já que o começo do existir é o próprio presente; consciência, já que o que suspende o anonimato é um domínio privado; e posição, pois a consciência é localizada. Tais noções não são momentos da hipóstase, mas um único evento, pois a hipóstase se realiza como começo, como instante inicial.

No percurso histórico da filosofia, o instante sempre foi compreendido a partir do tempo, sempre foi encarado em relação com os outros instantes.

Isso significa que o instante nunca foi pensado em si mesmo, ele nunca foi pensado em sua própria dialética. Assim há um desprezo pelo instante. Na filosofia moderna, o instante “só lhe parece existir no limite de dois tempos, pura abstração” (Levinas 1998: 90). Tal descrédito ocorre porque a realidade seria feita do *élan* da duração e o instante não tem duração. Já na concepção clássica, o tempo seria a imagem móvel da eternidade imóvel. Existe aí uma superioridade da eternidade em relação ao tempo, pois a eternidade escapa à mordedura do tempo, ou seja, há uma resistência da eternidade à destruição do tempo. Apesar disso, a relação do tempo com a eternidade se dá pelo fato de que o tempo dura, assim como a eternidade. A duração do tempo imita a duração da eternidade. Por isso, o descrédito do instante na filosofia clássica. Ele por si mesmo não imita a eternidade, porque é essencialmente esvaecimento (Levinas: 1998: 91).

Diferente da tradição filosófica, Levinas pensa que o instante tem sua própria dialética, que o presente não acontece simplesmente em relação ao passado e ao futuro. O presente é um instante onde se opera a ruptura “no infinito impessoal do existir” (1979: 32), que é pura duração – eternidade. O presente rompe a duração. Ele vem de si mesmo, ou seja, não recebe nada do passado e não é continuidade, caso contrário, não seria presente. O começo é um vir a si sem vir de algum lugar, é começar a partir de si mesmo – eis a própria dialética do instante: “O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si sem partir de nenhuma parte” (Levinas 1998: 93). O presente é, pois, a maneira de realizar “a partir de si” o começo, ele é a aparição de um sujeito no murmúrio anônimo da existência. Portanto o que está por traz dessa noção de hipóstase, num primeiro momento, é a compreensão do presente como o próprio acontecimento do começo. Mas e a consciência?

A consciência como hipóstase é este próprio movimento de partir de si. É a realização do presente. Levinas desenvolve tal ideia com a análise do sono. Pela insônia, como vimos anteriormente, o *Il y a* foi caracterizado como uma vigília anônima, sem início e sem fim, sem dono, isto é, sem um

domínio privado capaz de colocar fim a tal vigília: é o não-desligamento do ser. Levinas apresenta a consciência não como uma vigília – senão o existir anônimo seria dotado de uma consciência, ou seja, teria um domínio privado –, mas como ruptura da vigília. Com o poder de dormir, de refugiar-se no inconsciente, ela rompe a vigília. Esse recurso ao inconsciente é, para Levinas, o recurso ao nada como intervalo que se faz ao dormir.

Apesar de o ser se revelar sem portas de saída – pois fugir do ser seria cair no anonimato que despersonaliza –, Levinas pensa que é possível encontrar um refúgio contra o ser. Sabemos que tal refúgio não pode ser o nada como negação do ser, porque, atrás da negação do ser, este se afirma como uma presença na ausência. Nosso autor pensa que o nada, ao invés de se afirmar como negação, poderia ser pensado como intervalo ou interrupção no ser, de forma que o ser não seja negado nem destruído. Disso advém a análise do sono como suspensão do ser – a consciência com seu poder de dormir, de inconsciente, é o lugar do nada como intervalo (1998: 75).

A consciência, com o seu poder de dormir, de refugiar-se no inconsciente, não é um evento que se produz no ar: ela tem uma posição, ela está aqui. O sono vem ao se reclinar a cabeça. Disso advém a ideia do corpo como advento da consciência. A posição da consciência, então, implica o corpo. É pelo corpo, ao deitar, que vem o sono. Mas é necessário também um lugar onde reclinar a cabeça, onde o corpo se incline para dormir. O lugar é, então, uma base para a consciência, ou condição para o próprio refúgio do ser. É a partir do lugar como base que “o ser, sem se destruir, permanece suspenso” (Levinas 1998: 86), e a consciência vem ao ser, ou aparece no despertar. O evento da hipóstase como posição demonstra, assim, que a consciência está localizada.

O significado da hipóstase é, portanto, um domínio sobre o existir que a consciência exerce a partir de si mesmo refugiando-se no inconsciente pelo sono e surgindo no ser ao despertar. “Esse recurso da consciência para o inconsciente, ou essa saída da consciência do fundo do inconsciente, não se faz em dois tempos” (Levinas 1998: 84), mas no próprio instante, no presente. Por isso, para aparecer um existente neste existir anônimo, é

necessário “que se torne possível uma saída de si e um volta a si, isto é, a obra mesma da identidade” (Levinas 1979: 31). Tal acontecimento é o próprio presente, é a consciência, é a hipóstase, é o “eu”.

O recurso ao sono, ao inconsciente, que é o próprio poder da consciência, é fuga do ser e não evasão, é “divorcio ilusório entre o eu e o si, que acabará por uma retomada da existência em comum” (Levinas 1998: 106). Isso significa que a hipóstase produz um existente solitário.

2.1.3 Solidão

A solidão não procede de uma ausência do outro, mas significa a unidade indissolúvel entre o existente e o existir. Nesse sentido, ela é a obra da hipóstase, é a maneira de o existente existir. O existente, ao apoderar-se da existência, é senhor do existir. Este domínio sobre o existir é o que Levinas chama de “primeira liberdade”, a liberdade de existir –, mas, ao mesmo tempo, é só, com o seu existir, pois está acorrentado ao seu próprio si, se ocupa de si mesmo; isso é o que Levinas chama de materialidade do sujeito⁵. Nesse sentido, tem-se uma liberdade já limitada pela responsabilidade de si mesmo, pelo peso do próprio existir. Existir é carregar a si, é estar atolado em si mesmo. Começar é já estar sobrecarregado pelo excesso de si, pela solidez do próprio ser. É por isso que o cansaço e a preguiça se revelaram como recusa de existir.

Não é a privação do outro que torna o existente só, com o seu existir, mas o fato de não conseguir distanciar-se do existir. Isso nos faz entender por que Levinas, em *O tempo e o outro*, diz que a solidão ocorre porque a existência é intransitiva, incomunicável: “se é incomunicável é porque está enraizada em meu ser que é o que há de mais privado em mim” (1979: 21).

⁵Levinas explicita a materialidade nestes termos: “Não existo como um espírito, como um sorriso ou como um sopro; não sou sem responsabilidade. Meu ser torna-se duplo a partir de um ter: sou incumbido por mim mesmo. A existência material é isto. Por conseguinte, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito no táfalo ou na prisão de um corpo. Ela acompanha – necessariamente – o surgimento do sujeito na liberdade do existente” (1998: 37).

A solidão do existir se torna mais evidente quando Levinas analisa a relação com o mundo, pois mesmo a relação com as coisas do mundo não arranca o “eu” do definitivo existir.

O mundo, para Levinas, antes de ser um sistema de instrumentos, como pensava Heidegger, é um conjunto de alimentos. São os alimentos, portanto, que caracterizam nossa relação com o mundo; isso, porque “o mundo é o que nos é dado” (1998: 43), e o que nos é dado é oferecido à nossa intenção, ao desejo, ao gozo⁶.

O gozo não revela uma preocupação em existir, com pensava Heidegger, mas a própria relação de sinceridade com o mundo, de contentamento com as coisas no mundo, porque o desejável não é “em vista de”, mas finalidade. O desejo não tem segundas intenções, por isso mesmo Levinas diz que não vivemos para comer nem comemos para viver; comemos, unicamente, porque estamos com fome. Satisfazemos as necessidades não por uma preocupação em prolongar a existência, mas para saciar a própria necessidade. Tudo que fazemos no mundo não é para viver, diz Levinas, mas é viver. “Viver é uma sinceridade” (1998: 48). Nesse sentido, Levinas difere de Heidegger, já que o mundo, “antes de ser um sistema de instrumentos, é um conjunto de alimentos” (1979:45). Tal conjunto não remete a uma preocupação com o existir. Sua finalidade é os próprios alimentos. O que Levinas quer mostrar com a análise da relação com o mundo é que a existência no mundo não aponta para uma preocupação (cuidado) com o ser; ao contrário, “é somente a amplificação dessa resistência ao ser anônimo” (1998: 57).

Nesse momento do pensamento de Levinas, o gozo é pensado como uma forma de conhecimento, de saber, por dois motivos: porque todo outro é absorvido, já que o “eu” retorna fatalmente a si; e porque o que possibilita a relação é a luz. É a luz que faz com que os objetos sejam absorvidos, “já

⁶Levinas chama “intenção” o que nos move às coisas do mundo. A intenção não está relacionada com a intencionalidade da fenomenologia. Aqui, neste momento da reflexão de Levinas, a intenção não é o movimento pelo qual uma consciência visa aos objetos, mas desejo que nos lança às coisas em busca de satisfação. Desejo que é traduzido também como gozo ou fruição, como é usado na tradução de *Totalidade e infinito*. Desejo que não é o desejo do outro, já que o desejo do outro é insaciável por ser desejo do infinito. Em *Totalidade e infinito*, Levinas separa desejo de necessidade. A intenção – o gozo ou a fruição – estaria, assim, relacionado com a necessidade, e não com o desejo.

como se saísse de mim” (1979: 47). A luz ilumina a forma das coisas. A forma iluminada é o que permite às coisas se mostrarem e o que possibilita a elas serem apreendidas. Portanto a luz é o que torna possível o gozo. Porém

esta transcendência instantânea pelo espaço não faz sair da solidão. A luz que permite encontrar alguma coisa diferente de si mesmo faz com que a encontremos como se já surgisse de nós. A luz, a claridade, é a inteligibilidade mesma, ela faz com que tudo venha de mim, ela reduz toda experiência a um elemento de reminiscência. A razão está só. E nesse sentido, o conhecimento jamais encontra no mundo algo que seja verdadeiramente outro (Levinas 1979: 53).

Pela luz, há um intervalo entre o eu e as coisas, uma distância entre o eu e o objeto dado, pois o eu, “ao mesmo tempo em que tende para as coisas, retira-se delas” (Levinas 1998: 52). É por esse retorno que a relação com o mundo não consegue libertar o “eu” da solidão do existir. Diferentemente da relação com a própria existência, em que não existe distância nenhuma entre o “eu” e o existir – pura materialidade –, a relação com o mundo oferece uma existência, sob a forma de gozo, a qual, por conseguinte, permite ao eu uma distância de si. Porém tal distância não pode ser considerada como evasão do ser nem rompimento da solidão, já que a distância termina porque o “eu” retorna fatalmente a si. Nesse sentido, “a razão jamais encontra outra razão com quem falar” (Levinas 1979: 48).

Pelo fato de ter uma distância na relação com as coisas no mundo, tal relação não é um fardo. O “eu” é interioridade enquanto as coisas iluminadas são exterioridade. Existe uma liberdade na relação com o mundo pelo fato de as coisas estarem ali, não sobre os nossos ombros, mas à nossa espera (Levinas 1998: 52). Pelo desejo, o “eu” toma posse, ele possui o que é dado pelo mundo. Ao contrário, na relação com a existência não existe distância: é o próprio laço indissolúvel com o existir – solidão. O estar no mundo é evadir o anonimato impessoal, é provocar um intervalo no existir. Colocando o desejo como a própria relação com o mundo, Levinas mostra que o mundo é o campo de uma consciência (1998: 42); por isso, a existência no mundo nunca é anônima.

2.1.4 Evasão

Somente a relação com o por-vir pode arrancar o eu do definitivo da solidão: “O por-vir é aquilo que não é captado, aquilo que cai sobre nós, que se apossa de nós” (Levinas 1979: 64). Relação esta que Levinas chamará de religião. Em *O tempo e o outro*, nosso autor, começa por descrever tal movimento a partir do mistério da morte que o próprio sofrimento anuncia.

O sofrimento descreve em estado puro o definitivo da solidão. Ele é “uma impossibilidade de distanciar-se do instante da existência” (Levinas 1979: 55). Existe no sofrimento uma impossibilidade de fuga ou mesmo de recuo do próprio sofrimento. No sofrimento se está acorrentado àquele instante no qual o “eu” o assume pela impossibilidade de fuga ou recuo – onde se percebe que ninguém pode responder em seu lugar. Nesse sentido, ele é o encontro com a pura responsabilidade do existir. Na dor, é impossível se afastar da dor. No momento da dor não dá para deixá-la de lado, não dá para colocá-la num canto e afastar-se dela, ou seja, está-se só, no existir – irremissível, já que não pode ser passado para um outro. O choro, o soluçar, provocado pelo sofrimento, aparece aí como um momento de irresponsabilidade, mas que não significa fuga da responsabilidade, porque isso é impossível. Quando o sujeito não suporta o sofrimento, deixa de ser responsável, deixa de responder. Chorar é um modo de não saber como responder; por isso, irresponsável. Com o soluçar do choro a responsabilidade se transforma em irresponsabilidade – infância: onde não há mais nada a fazer, onde não se pode fazer mais nada, onde não há nada entre o sofrimento e nós. Mas existe no sofrimento a aproximação da morte, pois a dor traz algo a mais do que este momento de sofrimento, “como se algo mais dilacerante que o sofrimento viesse acontecer” (Levinas 1979: 64).

A impossibilidade de se afastar do sofrimento traz, assim, a morte como possibilidade. Abriu-se, assim, uma possibilidade de superar a solidão. A experiência de antecipação da morte pela dor nos coloca em uma relação com algo pelo qual não se pode mais poder: com o próprio por-vir.

A morte é uma alteridade que arranca o “eu” do definitivo de si, por dois motivos: primeiro, o “eu” está em relação com aquilo que não vem dele; segundo, tal relação não permite que o eu retorne a si. A aproximação da morte pelo sofrimento nos coloca, portanto, em relação com aquilo que é absolutamente outro, como uma alteridade que rompe a solidão.

Ao contrário de Heidegger, que pensa a morte como um horizonte pelo qual se abre a possibilidade da existência autêntica, Levinas pensa a morte como um evento pelo qual se abre uma possibilidade da evasão do ser e, conseqüentemente, uma saída da solidão da existência. A morte, assim sendo, questiona o poder do “eu” de reduzir a alteridade das coisas a sua identidade, ou seja, ela questiona o próprio poder de identificação do eu e o poder da ontologia de reduzir tudo ao ser. Porém o por-vir da morte não mantém uma relação com o presente. A morte destrói o definitivo da hipóstase que se realiza no instante presente; por isso, ela não pode ser considerada como evasão, já que ela extingue a própria subjetividade. O que o por-vir da morte tem em comum com o porvir de outrem é o fato de eles não poderem ser capturados.

O tempo é o que vai romper com o definitivo do existir. Portanto é a própria evasão do ser. No entanto ele não é obra de um sujeito só, porque o sujeito se tem sempre no presente. O tempo rompe o definitivo do presente, arranca o eu de si criando uma distância do eu em relação ao si e, ao contrário da morte, entra em relação com o presente sem extingui-lo. Nesse sentido, o sujeito não é um ser-para-a-morte, mas ser-para-além-da-morte. Farias explica a questão do tempo em Levinas distinguindo duas concepções de tempo:

o tempo homogêneo da história, apoiado pela ideia de progresso e do infinito como sucessão sem fim de instantes equivalentes (infinitude matemática), e o tempo heterogêneo do encontro com o infinito ético, onde em cada instante se anuncia novamente a criação, a novidade, cada instante acontece sem o aviso prévio do instante seguinte. Temos, então, por um lado, uma temporalidade amarrada a uma lógica extrema de causa e efeito e, por outro lado, uma temporalidade livre de qualquer lógica exterior à própria lógica do acontecimento temporal” (2006: 106).

O tempo é pensado por Levinas não como o fato de um sujeito isolado, não como horizonte do ser do ente nem como degradação da eternidade, mas como relação com aquilo que por si mesmo é absolutamente outro, com o que não se deixa captar. Levinas pergunta se a saída da solidão poderia ser algo diferente da absorção do eu. Tal saída (resposta) se faz na relação com outrem que, nessas primeiras obras, começou a ser anunciada a partir do feminino e da paternidade, que são articulações da transcendência do tempo.

O feminino é uma alteridade-conteúdo que não significa uma diferença de conteúdo ou de qualidade, “mas como a qualidade mesma da diferença” (Levinas 1979: 14). O feminino é pensado como uma alteridade absoluta porque é um contrário absoluto, “cuja contrariedade não é afetada em nada pela relação que pode se estabelecer entre ela e seu correlato” (Levinas 1979: 77). O que Levinas ressalta na alteridade do feminino é que ela não se realiza numa transcendência pela luz, própria dos objetos do mundo, mas como pudor. No erótico, ou no *Eros*, a alteridade aparece de forma clara, já que o contato da carícia vai além desse contato: “O que a carícia procura não é o aveludado ou o calor dessa mão dada no contato” (Levinas 1979: 82). O *Eros*, em vista disso, não é traduzido em termos de poder, pois se pudéssemos “possuir, agarrar e conhecer o outro, ele não seria mais outro” (Levinas 1979: 82). Em 1981, em uma entrevista a Philippe Nemo, que fora publicada como obra, com o título *Ética e infinito*, Levinas retoma o significado da erótica dessas primeiras obras e assim a explicita:

No *Eros* exalta-se entre os seres uma alteridade que não se reduz à diferença lógica ou numérica, que distingue formalmente qualquer indivíduo de outro. Mas a alteridade erótica não se limita à que, entre estes seres comparáveis, se deve a atributos diferentes que os distinguem. O feminino é outro para um ser masculino, não só porque é de natureza diferente, mas também enquanto a alteridade é, de alguma maneira, a sua natureza. Não se trata na relação erótica, de um atributo noutrem, mas de um atributo de alteridade nele (1982c: 57).

Já a paternidade é a relação na qual o “eu” permanece eu em um tu. Ela é relação com um estranho: o filho. Este é absolutamente outro, mas não deixa de ser relação com o “eu”; é relação do “eu” com um eu-mesmo, porque o filho ainda faz parte do pai. Portanto não são as categorias de poder ou de ter que indicam a relação com a criança (Levinas 1979: 85). Ainda em *Ética e infinito* Levinas salienta:

A filiação é ainda mais misteriosa: é uma relação com outrem em que outrem é radicalmente outro, e em que apesar de tudo é, de alguma maneira eu: o eu do pai tem de haver-se com uma alteridade que é sua, sem ser possessão nem propriedade. [...] O facto de ver as possibilidades do outro como as minhas próprias possibilidades, de poder sair do fechamento da minha identidade e do que me foi concebido para algo que não me foi concebido e que, apesar de tudo, é meu – eis a paternidade. Este futuro para além do meu próprio ser, dimensão constitutiva do tempo, adquire, na paternidade, um conteúdo concreto (1982c: 61-62).

O feminino e a paternidade são diferentes da transcendência espacial na qual o outro acaba por ser reconduzido à identidade do “eu”. Tais eventos não se enquadram nas categorias de posse e de poder pelas quais o “eu” se afirma como identidade.

2.1.5 Religião sem Deus

A relação sem posse, sem poder e sem violência na qual o “eu” não é absorvido no outro como acontece na violência do sagrado, conforme vimos no primeiro capítulo, e na qual o outro não é absorvido no Mesmo como ocorre na ontologia, Levinas denomina religião. “Relação ou religião”, diz Levinas na introdução à segunda edição de *O tempo e o outro*.

O primeiro sentido da palavra religião aparece no pensamento de nosso autor como a relação que não envolve a posse: o poder e o saber – que no decorrer de seu pensamento será chamado de ética. Nesse sentido, a religião é pensada, neste primeiro momento, sem mesmo ser pronunciada a palavra Deus. O discurso sobre Deus aparece nessa relação como um

discurso sobre o silêncio de Deus, que não perde, por isso, sua essência religiosa. É o que ele ressalta num texto de 1937, intitulado por *Carta a propósito de Jean Wahl*, quando diz: “o discurso sobre Deus não perde sua essência religiosa quando aparece como um discurso sobre a ausência de Deus ou também como um silêncio sobre Deus” (2006: 101). Em *A ontologia é fundamental?*, 1951, Levinas esclarece o que quer dizer ao afirmar que a religião é relação.

Ao escolher o termo religião – sem ter pronunciado a palavra Deus e a palavra sagrado – penso primeiramente no sentido que lhe confere Augusto Comte [...]. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por de trás da análise que acabo de fazer do encontro com outrem [...] o objeto do encontro é dado a nós e em sociedade conosco [...]. O termo religião deve, contudo, anunciar que a relação com os homens, irredutível à compreensão, se afasta por isso mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o infinito (1997b: 29).

Na medida em que seu pensamento vai amadurecendo, tal discurso deixa de ser silencioso para alcançar uma posição de destaque “a ponto de se tornar uma necessidade que a meditação filosófica já não pode contornar” (Vázquez 1982a: 14). Segundo Vázquez, a reflexão sobre Deus, “largamente deferida, e como retida à força nas primeiras investigações, irrompe depois da publicação de *Totalidade e infinito* e aparecerá, desde então, inseparável da questão do sentido, da linguagem, da subjetividade, da ética e, em geral, da filosofia” (1982: 14).

Em *Totalidade e infinito*, por exemplo, o conhecimento de Deus aparece atrelado à relação ética, de forma que os próprios conceitos teológicos recebem significação a partir de tal relação, pois a significação de Deus somente será acessível na justiça. Para Levinas, a crença em Deus é a própria instituição da justiça. Assim,

não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável a minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto,

em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela. São as nossas relações com os homens [...] que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam (Levinas 2008a: 68).

A religião é relação; ela ganha sentido na relação social. Em *Totalidade e infinito* esta relação que é religião vai se opor à ideia de totalidade. Portanto o termo religião quer significar a relação do “eu” com o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade. É o que ele chamará de ética. A intriga ética que se estabelece entre o eu e o outro que se situa além do poder e do saber, ou seja, da totalidade, Levinas denominará religião.

Aqui é necessário ressaltar, por um lado, que toda a obra em questão se desenvolve na tentativa de romper com a totalidade e, por outro, essa necessidade destaca a grande influência da filosofia de Franz Rosenzweig no pensamento de Levinas. Isso fica bem claro porque a ideia de religião para Rosenzweig surge como uma ordem que permite escapar ao totalitarismo da filosofia. Isso, porque antes de a religião ser uma confissão, ou uma instituição, ou mesmo uma disposição que uns possuem e outros não, ela “é a pulsão mesma da vida”. Nesse sentido, “a vida – ou a religião – é, por sua vez, posterior e anterior à filosofia e à razão, já que a razão mesma aparece como um momento da vida” (Levinas 2008b: 262). Nesses termos, a religião não é algo distante da realidade. Para Rosenzweig, “o bom Deus não criou uma religião, criou o mundo” (Levinas 2008b: 259) e sua essência é o “*modo mesmo em que o ser é*” (Levinas 2008b: 259). Já para Levinas, na situação ética há o anúncio de Deus; por isso, a ética é o ponto em que é possível produzir um discurso sobre Deus a partir do humano. Na verdade, para Levinas, o que é possível dizer de Deus só o é a partir do humano.

2.2. Religião: relação sem relação

Propõe-se agora uma análise mais detalhada da obra *Totalidade e infinito*, 1961, tendo como foco principal o desenvolvimento da ideia de religião como relação sem relação. Assim se mostrará como se estabelece

o laço entre o “eu” e o outro que não constitui uma “totalidade” chamada “religião”. Para Levinas, a totalidade dominou a história da filosofia fazendo com que a relação com o outro humano fosse reduzida ao movimento de identificação do “eu”, gerando, como consequência, a crise da religião. A totalização fez com que o outro sempre fosse compreendido como um outro “eu” (*alter ego*), ou seja, reduzido ao Mesmo. Para a tradição filosófica, diz Levinas,

toda a relação entre o Mesmo e o outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reluzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito). É para escapar ao arbitrário da liberdade, ao seu desaparecimento no Neutro, que abordamos o eu como ateu e criado (2008a: 76).

Parece contraditório conciliar religião com ateísmo, ou mesmo pensar num ser criado e ateu. A questão é que o laço que não desemboca em totalidade, chamado por Levinas de religião, só será possível a partir da ideia de separação que significa a afirmação de um ser ateu. A ideia do “eu” ateu e criado está contida na noção de separação que implica a concepção de seres separados afirmados a partir da multiplicidade em detrimento da totalidade. Assim, para Levinas, somente o ser ateu é capaz de religião. Tal ideia se tornará mais clara ao longo deste capítulo.

Romper a totalidade só é possível com a multiplicidade, e, para nosso autor, esta só acontece numa relação em que os termos permanecem separados, isto é, distantes um do outro: uma distância intransponível pela qual um não pode englobar o outro. Por isso, nem êxtase (em que o “eu” é absorvido no outro) nem representação (em que o outro se dissolveria no Mesmo). Relação que se constitui como ideia do infinito. Por isso, ela não pode exprimir-se em termos de experiência, já que o infinito extravasa o pensamento. Logo, uma relação que não é propriamente relação, ou melhor, uma relação sem relação onde os termos não se tocam constituindo uma totalidade – chama-se religião.

A totalidade se quebra porque existe uma distância absoluta entre os termos da relação. Para isso, é necessário que exista um ponto fixo e um ponto distante deste ponto fixo. O ponto fixo é o “eu”, porque Levinas o concebe como o Mesmo não relativamente, mas absolutamente, e o ponto distante dele é o “outro”, mas outro de uma alteridade absoluta e inapreensível, portanto, transcendente. É a relação de interioridade com a exterioridade em que cada parte permanece o que é sem perder sua essência. Levinas a chama religião: “reservamos a relação entre o ser cá em baixo (o Mesmo) e o ser transcendente (o outro) que não desemboca em nenhuma comunidade de conceito nem em nenhuma totalidade – relação sem relação – o termo religião” (2008a: 70).

O “eu” é o Mesmo porque ele se define a partir de si, em referência a si mesmo, e não a partir da totalidade⁷ nem por oposição ao outro. Ele é o Mesmo ainda quando está em relação com aquilo que é absolutamente outro – sua ipseidade, nesse sentido, não participa do gênero⁸. Por ser em referência a si, o “eu” é essencialmente identificação. Sua identidade é feita a partir da relação com o mundo na qual ele representa em si, ou para si, tudo o que é diferente, heterogêneo. O Mundo, então, é o lugar onde ele se revela como o Mesmo, como pura identificação, como interioridade, como psiquismo em um movimento de saída de si e retorno a si⁹. O mundo, diz Levinas, é o lugar onde o “eu” se identifica existindo em sua casa:

O em casa não é continente, mas um lugar onde eu posso [...]. Basta andar, fazer para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo num certo sentido está no

⁷Sobre o conceito de totalidade vale observar duas coisas. Primeiro “o que antes era chamado de ser ou *há* denomina-se agora, sob a influência de Rosenzweig, a *Totalidade*” (Bucks 1997: 98). Segundo, “a totalidade é no fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que destrói a identidade do Eu e a alteridade do Outro, neste sentido, ela é sempre violenta em relação aos entes absolutos. [...] Contra a ideia do ser como Totalidade Levinas afirma a separação entre o Eu e o Outro; ela é a possibilidade, em primeiro lugar, de o Eu poder ser definido a partir de si e não a partir do todo” (Korelc 2006: 162).

⁸Segundo Levinas “o ‘eu’ não é único como a Torre Eiffel ou a Gioconda. A unidade do eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora do individual ou do geral. [...] A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – é interioridade. [...] É solidão por excelência” (2008a: 108-109).

⁹Para Susin, “é começando a **viver no mundo** que o **eu** pode começar a **viver em si mesmo**, ‘a viver-se’ sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento ‘para si’. Viver [...] é sair de si e retornar a si. O mundo, porém, se põe como intervalo entre o **eu** e si mesmo. Faz uma volta pelo mundo, atravessa um espaço, estende-se, e assim se distende e se desenrola, ou se ‘desatola’ de si mesmo, num primeiríssimo êx-tase” (1984: 35).

lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas [...]. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido (Levinas 2008a: 24).

As coisas no mundo até se apresentam como outras (não-eu), mas sua alteridade é apenas formal e, nesse sentido, cai sob o poder de identificação do eu. O absolutamente outro é outrem, sua alteridade não é apenas formal, não é o simples contrário do Mesmo, mas ela é anterior a toda iniciativa do Mesmo, anterior ao próprio poder do eu. Ao contrário do eu, outrem não tem o mundo como casa, ele é estrangeiro, vem de fora, vem de longe. Independente de uma relação para ter sentido, ele é sentido por si mesmo, não dependendo de um contexto ou de um horizonte para significar.

Diante destas duas realidades cabe perguntar como se constitui esta relação, chamada religião, em que os termos permanecem separados. Ou melhor: como é que o “Mesmo”, produzindo-se como identidade – o que Levinas chama de egoísmo –, pode entrar em relação com um outro ser sem o privar de sua alteridade?

Impulsionados pela ideia de separação, e no intuito de responder essa questão, desenvolveremos a seguir dois momentos. No primeiro momento, dissertaremos sobre a ideia de ateísmo; por isso, retomaremos a questão do eu como Mesmo e veremos que a identidade que é a sua essência se constitui como interioridade a partir da fruição e da vida econômica¹⁰, descrevendo, assim, o próprio movimento de identificação de um ser ateu e imanente. No segundo momento, veremos que o outro, que não se identifica com as coisas do mundo nem com o “eu” que é interioridade, se revela como rosto, exterioridade absoluta, inapreensível, e que a relação com esta exterioridade nos mostrará a religião como desejo e linguagem, tendo como consequência a negação da ideia da “religião natural”. Tais momentos são necessários, porque, para que aconteça uma verdadeira transcendência na relação do eu com o outro, é necessário que a distância entre eles não seja abolida.

¹⁰Esta divisão de gozo e vida econômica no movimento de interioridade do eu foi retirado da obra *A bíblia e a ética* de Bucks.

2.2.1 Ateísmo

Por ateísmo, Levinas não está pensando em negação de Deus, mas na própria estrutura do psiquismo que se constitui como separação. Porém o ateísmo do psiquismo é também a condição ou possibilidade da negação de Deus, uma vez que o ser ateu é feliz e autossuficiente no mundo, podendo, portanto, se fechar ao outro. O ser separado – e, por isso mesmo, ateu – não está ligado a um criador pelo simples fato de ser. Diferentemente, a separação ateia o coloca como autossuficiente em relação a um outro ser diferente de si. A-teu, distante, separado, feliz no mundo. O ateísmo significa então, na perspectiva da filosofia de nosso autor, uma condição natural de um ser que existe a partir de si identificando-se e realizando-se no mundo. Assim Levinas o define:

Pode-se chamar ateísmo a esta separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – dimensão do psiquismo –, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo, entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como à afirmação do divino, a ruptura da participação a partir do qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu (Levinas 2008a: 46).

O primeiro momento de identificação do eu com o mundo que coloca esse ser ateu é a fruição (gozo) que anuncia a saída do horror do *Il y a*, como foi descrito pelo evento da hipóstase em *O tempo e o outro* e em *Da existência ao existente*. Nestas obras a ideia do ser separado – a própria separação – se constituiu como saída do ser impessoal. Isso significou uma liberdade em relação ao anonimato – apesar de limitada, ela expressou ali uma independência do ser. Em *Totalidade e infinito*, essa separação será aprofundada como gozo, constituindo, assim, uma estrutura fundamental na afirmação da metafísica ética, da ética como filosofia primeira e da religião como ética.

A fruição descreve a forma elementar da existência, a primeira manifestação do ente no mundo. O próprio aparecimento de um sujeito solitário. A fruição é o viver de... Diz Levinas: “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de sono, etc...” (2008a: 100). A vida na fruição é uma vida feliz; isso, porque o “eu” tem prazer nas necessidades e, portanto, as necessidades não podem ser encaradas como simples falta, como pensava Platão¹¹. A felicidade é a própria exaltação do ente, é a independência do ente a partir de si, pois nas necessidades o “eu” domina o exterior: ele é sujeito do ser.

A fruição é uma relação imediata na qual a única referência é o si mesmo. O “eu” no mundo, à primeira vista, é um ser dependente, porque tem necessidade das coisas, mas independente, porque é feliz, é suficientemente si mesmo. Sua identificação não é a partir de uma oposição ao outro, mas em referência a si – essencialmente egoísta. A necessidade não o escraviza, mas o faz feliz. Na fruição, pensa Levinas, sou absolutamente para mim, egoísta, inteiramente surdo a outrem, sem ouvidos, com a barriga esfomeada (2008a: 126).

A intencionalidade da fruição, portanto, não é “consciência de”, mas “viver de”. Antes de serem objetos de representação, as coisas são objetos de prazer; antes de representar o mundo desfruto dele, antes de qualquer ato que confere sentido, já estou fruindo o mundo. Portanto, o psiquismo, para Levinas, se constitui antes mesmo do pensamento, ele se dá no contato com uma exterioridade que é desfrutada como alimento. O psiquismo é egoísmo, ou também consciência irrefletida e ingênua.

Como as coisas do que se frui não são representadas pela consciência, “a fruição não as atinge precisamente enquanto coisas” (Levinas 2008a: 122). Elas vêm de um meio que Levinas chama elemental (a terra, o mar, a luz, o ar, a cidade...), onde o homem se encontra mergulhado. Nele, encontramos os elementos de que fruímos. O elemento é um conteúdo sem forma, não tem face, não é abordável como uma substância determinada,

¹¹Platão, segundo Levinas, “ao denunciar como ilusórios os prazeres que acompanham a satisfação das necessidades, fixou a noção negativa de necessidade, que seria um *menos*, uma falta que a satisfação cumulária” (2008a: 106).

porque a fruição se relaciona com uma pura qualidade que se refere ao elemental: não possível por ninguém. A qualidade do elemental que se manifesta no elemento, diz Levinas, é como se fosse um nada indeterminado. O que fruimos não é qualidade de alguma coisa, de algo determinado; é como se viesse de nenhum lugar, pois a qualidade não está presa a nenhuma substância, é impossível: “o sólido da terra que me suporta, o azul do céu, acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures” (Levinas 2008a: 133). Sobre a qualidade que se frui, vale observar o exemplo de Susin: “da ‘terra fecunda’ se aproveita a fecundidade, mas não se possui propriamente a terra nem a sua fecundidade” (1984: 42). Isso explica por que a intencionalidade da fruição é sensibilidade, e não representação. No mundo da representação, as coisas têm uma identidade, enquanto na sensibilidade elas estão em relação com algo indeterminado, com o próprio desconhecido, por não se saber de onde vêm nem para onde vão. A sensibilidade não representa: ela é sentimento; por isso, a fruição realiza-se pelo corpo nu e indigente. A vida na fruição é sentida e não conhecida: “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do sol” (Levinas 2008a: 127).

Chegamos a um ponto importante do nosso tema; isso, porque, para Levinas, essa proveniência de nenhures do elemento é explicada, ou explica-se, como divindade mítica. O não saber de onde vem e para onde vai, o desconhecido, provoca a possibilidade de divindades no mundo. A solidão é a própria condição dessa realidade mítica. É a possibilidade do paganismo, de adorar o elemento como divindade. Mas para se chegar a uma religião de adultos, diz Levinas, que nega qualquer relação imediata com o sagrado, é preciso que o ser separado corra o risco de paganismo (2008a: 134), corra o risco de adorar o elemental, a natureza, como deus – já que a separação coloca o eu como autossuficiente, independente não só dos alimentos, mas também de um ser exterior a ele, diferente de si. Aqui encontramos a explicação do paganismo. Esse tipo de adoração, de culto à natureza, se explica pela obscuridade do mundo que, na fruição, se

manifesta como elemental, indeterminado, pura qualidade na qual o ser ainda não se fixou como substância.

A obscuridade do elemento gera a insegurança pelo amanhã, a preocupação pelo futuro, pois o alimento de que se frui não está garantido contra o desconhecido do próprio elemento. Assim a felicidade é colocada em questão. A vida econômica nasce da incerteza do futuro que é provocada pela insegurança de não ter garantia da fruição, porque aquilo de que se vive pode vir a faltar. Pela casa, pelo trabalho e pela posse o homem se liberta da insegurança do elemental. Nasce, assim, a vida econômica.

2.2.1.1 Vida econômica

A insegurança vivida como preocupação pelo amanhã começa a ser vencida quando o “eu” adia a fruição. O adiamento da fruição é a própria condição da vida econômica. Adiamento este – que também destaca a independência e a separação do eu em relação ao ambiente onde se encontrava mergulhado – que só é possível se o eu tiver um lugar de recolhimento, onde ele possa se distanciar do elemental. Surge a casa como lugar de recolhimento e de intimidade – como extraterritorialidade em relação aos elementos de que a vida frui.

O recolhimento na casa “indica uma suspensão das reações imediatas” (Levinas 2008a: 146). O homem que estava mergulhado no elemental tem agora um espaço de intimidade que lhe possibilita retirar-se do mundo. Porém há uma condição para este lugar de intimidade: é necessário um acolhimento, um lugar familiar. E o acolhimento só é possível por um outro ser que não possa ser possuído e fruído. Por algo radicalmente diferente do “eu” e da relação que ele institui no mundo. É preciso que o “eu” tenha estado em relação com alguma coisa da qual ele não vive. Isso explica por que, para Levinas, outrem não é deste mundo. A fruição que se revelou como egoísmo foi o que Levinas chamou, no primeiro momento de seu pensamento, de solidão do existente, obra da hipóstase. Assim, mergulhado no elemental pela fruição, o “eu” é só. Por isso, para ele se

distanciar de onde está mergulhado, é preciso um acolhimento, é preciso que ele encontre uma outra razão com quem falar.

O recolhimento, a intimidade como casa, se faz no acolhimento “como uma doçura que se espalha sobre a face das coisas” (Levinas 2008a: 147). O outro que acolhe e é hospitaleiro é a mulher, o ser feminino. Sobre a presença feminina como condição da casa, vale destacar o esclarecimento de Susin:

Na ‘economia do ser’, é próprio do feminino [...] a constituição do espaço interior, do lar. Para que haja recolhimento no lar e tarefa econômica, é necessário, como já dissemos, uma interrupção e um adiamento na imediatez do gozo no contato com os elementos, interrompendo assim a vibração da felicidade imediata. Isto não é possível de modo frio e racional: o gozo não se interrompe por um ‘dever’ de razão ao modo Kantiano. É necessário um ‘surplus’ mais forte que gozo. Este surplus é possível através da ‘familiaridade’ com alguém. O ‘calor humano’ – o afeto – é um surplus sobre a felicidade do gozo das necessidades e suas satisfações. [...] A familiaridade que gera o calor humano, para Levinas, é – no ser – o ‘feminino’. A potência do feminino é uma potência estranha ao ser como tal: ao invés de exibir e impor o ser, é discreto, pudor, doçura, acolhimento, intimidade silenciosa, de tal forma que se apresenta como ‘retirada’, como ‘ausente’ e sem confrontações (‘de homem a homem’). Torna-se assim pura espessura afetiva. E esta doçura se espalha pelos elementos da casa e reveste o lar de familiaridade, cavando assim o espaço interior, extraterrestre, que se torna um doce refúgio, lugar de repouso e de fortalecimento do **eu**” (1984: 56).

A mulher é a condição da casa. Morar, então, é uma vinda a si que responde a uma hospitalidade humana. A alteridade feminina começa a mostrar “um delicioso desfalecimento da ordem ontológica”, diz Levinas (2008a:143). Só a partir dessa relação, da distância que ela cria, do acolhimento para a intimidade, é que o “eu” poderá trabalhar, representar e teorizar a natureza. Ao afirmar, a partir da doçura feminina, a necessidade de outrem para que o eu possa apreender a natureza e representá-la, comecemos a encontrar a argumentação de que a ética seja a filosofia primeira: antes de compreender e representar o ente, relaciono-me com outrem.

Por possibilitar uma distância do gozo que é imediato, a casa se torna a condição da atitude humana. Ao separar o “eu” do elemento, a morada oferece as condições do trabalho que o corpo, não mais nu e indigente por não estar em uma relação imediata com o elemento, realiza. Distante agora do elemento, o homem pode trabalhar e representar a natureza. Pela casa, o homem não se encontra mais mergulhado no elemental, sua relação com o elemento não é mais imediata, ele adia a fruição e, pelo trabalho, consegue possuir o elemento como coisa, substância, não mais como pura qualidade, já que na casa o homem pode guardar as coisas para depois desfrutá-las: a insegurança do amanhã é vencida. Aparece aí, para Levinas, a função da ontologia, pois o que se possui pelo trabalho é um ente, um substantivo, uma coisa, ou seja, este movimento a partir da casa e do trabalho fixa o ser que, até então, aparecia indeterminado e anônimo. Por isso, Levinas diz que a ontologia “é uma tarefa espontânea e pré-teorética de todo habitante da terra” (2008a: 151). Aqui entendemos que Levinas não dispensa a ontologia, somente questiona sua hegemonia.

O trabalho, ao apoderar-se das coisas, adquiriu-as “como bens-móveis, transportáveis, postos em reserva, depositados na casa” (Levinas 2008a:150). Diferentemente da posse na fruição – na qual o “eu” nada assume, porque a fruição é a própria posse –, no trabalho, o “eu” se faz proprietário, suspendendo o indeterminado do elemento. O trabalho transforma a natureza em mundo, interrompendo a insegurança do futuro proveniente do elemento. Por isso, Levinas diz que o “eu” no mundo está em sua casa. O trabalho, como o que transforma a natureza desmistificando o elemental, faz do mundo um lugar familiar ao “eu”: “O trabalho aplica-se ao que não tem rosto [...], ataca a ausência de rosto dos deuses pagãos, cujo nada agora denuncia” (Levinas 2008a:153). Nisso, entendemos por que, para Levinas, a técnica desmitifica o mundo.

Outrem, num primeiro momento, aparece como condição da casa e do trabalho, já que, para possuir os elementos como objetos e guardá-los na casa para depois desfrutá-los, é necessário o encontro com a alteridade

feminina. O próximo passo da descrição do humano em Levinas é a representação dos objetos possuídos, que também depende do encontro com outrem. Todo o esforço de Levinas, desde a fruição, descrevendo um ser separado, é para construir a argumentação da anterioridade da ética (ou metafísica) em relação à ontologia.

Para representar o objeto, o “eu” não pode estar mergulhado no elemental, já que, nesse estado, a posse se confunde com o ato de fruir. A casa, por possibilitar uma distância do elemento, e o trabalho, por possuí-lo como substância, são condições para a representação; porém tais condições também não são suficientes para o “eu” representar o mundo. É preciso, diz Levinas, que o “eu” se liberte da posse que a casa instaura. É necessário “rejeitar tanto a fruição como a posse” para que o “eu” represente as coisas para si. E, para que isso aconteça, é imprescindível que o “eu” saiba dar o que possui; isso é assim porque, na casa e na posse pelo trabalho, o “eu” ainda se constitui como egoísmo. Ele traz as coisas para si em seu isolamento. A distância que o adiamento lhe proporciona não é suficiente para garantir a consciência da exterioridade, pois a posse reduz o outro ao Mesmo. A posse é ainda interioridade do “eu”, pois, por ela, o “eu” se identifica com o mundo. É necessário, portanto, um outro que paralisa a posse do eu. Por isso, para representar o mundo, é preciso que o “eu” encontre o rosto de outrem que o questione em seu egoísmo. “Graças a esta relação, o homem retirado do elemento, recolhido numa casa, representa para si um mundo” (Levinas 2008a: 185).

Ao analisar o privilégio da visão no processo da representação do mundo, Levinas mostra que a própria luz – que condiciona as relações entre dados, que possibilita à visão esquecer o horror do *Il y a*, apesar de ela por si mesma não parar o jogo incessante do *Il y a* – não teria sentido por si mesma antes da relação com o outro, antes do discurso, como veremos mais adiante, pois, apesar de iluminar os objetos, ela ainda seria um objeto como os outros. Farias explica isso a partir da relação que Levinas faz da luz com o *Il y a*, nos seguintes termos:

A luz cria no mundo uma espécie de espaço originário, uma espécie de nada, de maneira que as coisas ao serem banhadas de luminosidade parecem sair de seu lugar de origem, como se tivesse sido criadas ali, exatamente naquele momento em que elas se dão a visão pela luz [...]. A interrogação levinasiana se dirige à pretensão de nada absoluto desse espaço esvaziado pela luminosidade. Se retirarmos desse espaço todas as coisas que merecem um qualificativo, um nome, e deixamos o mundo entregue a luminosidade que vence as trevas, estamos ainda *diante de algo que há*, mesmo sem o qualificativo de objeto: entramos na vertigem impessoal, silenciosa e assustadora, do Há (II y a) (2006a: 86).

O que Levinas está querendo dizer é que a luz por si mesma não permite a consciência da exterioridade radical. A luz contribui ainda para o egoísmo do eu. É preciso que algo tenha sentido por si mesmo, que seja totalmente diferente das coisas dadas no mundo que constitui a própria subjetividade egoísta do eu. É preciso, como diz Levinas, “uma luz para ver a luz” (2008a: 186). Levinas argumenta a luz como objeto na relação dela com a noite:

Se, na visão diurna, a luz faz ver e não é vista, a luz noturna é vista como fonte de luz. Na visão do brilhante, faz-se a junção entre luz e objeto. A luz sensível enquanto dado visual não difere dos outros dados e mantém-se ela própria relativa a um fundo elemental e obscura. É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical (2008a:186).

A consciência da exterioridade só é possível na relação com uma exterioridade absoluta. Isso quer mostrar que a relação com outrem é o próprio começo da inteligibilidade de que o outro instaura a razão e é a condição de todo ensino. Para Levinas, o outro significa antes de projetarmos luz sobre ele. Isso é assim porque o rosto, que é a própria manifestação de outrem, implanta a primeira significação no ser. O outro como a primeira significação no ser justificaria a ética como filosofia primeira.

O “eu” é um ser separado – autossuficiente, porque é em referência a si mesmo; porque é feliz na dependência dos alimentos; porque pode se distanciar do lugar onde está mergulhado pela fruição; porque pode se fechar

no seu egoísmo e não se abrir à exterioridade –, mas dependente do outro para se abrir à exterioridade e poder trabalhar, possuir e representar o mundo. Surge, então, a questão de como se dá esta relação com o outro, já que é necessário conservar a interioridade do eu, que se identifica com as coisas que se relaciona, e manter a exterioridade do outro sem que ela possa ser integrada no Mesmo. Se o outro não se mantém exterior na relação, ele se reduz ao Mesmo e, assim, acaba fazendo parte do processo de identificação do eu; por outro lado, se o eu não permanecer separado na relação com a exterioridade, se ele não permanecer interioridade, ele será despojado, ou despersonalizado, como acontece na experiência do sagrado.

Uma exterioridade absoluta que é condição da própria inteligibilidade só é possível como infinito. Uma relação que não é relação, ou melhor, relação sem relação que será chamada, por Levinas, de desejo, linguagem e bondade. A maneira como o outro afeta o “eu” e o abre para exterioridade sem ser reduzido ao Mesmo se realiza como ideia do infinito. A ideia do infinito vem ao encontro da ideia de separação, ou melhor, ela possibilita a separação, mostrando-nos que, para Levinas, a relação que é religião é desejo; desejo do infinito.

2.2.2 Religião como desejo

Levinas encontra na noção cartesiana da ideia do infinito uma estrutura formal que permite pensar a separação – ou melhor, que já contém a relação do Mesmo com o Outro sem constituir uma totalidade de termos. Tal estrutura se dá na relação que o pensamento mantém com o infinito. Nela, Deus e o “eu” não se confundem, mas permanecem separados; isso é assim porque “a noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa” (Levinas 2008a: 37). A ideia do infinito proporciona uma relação com algo que o pensamento não pode justificar por si mesmo, que supera o próprio poder de pensar. O *ideatum* ultrapassa a ideia que se possa ter dele. É um pensamento que pensa mais do que pensa. É o mais

no menos, pois a ideia do infinito visa àquilo que não pode ser abarcado, precisamente, porque visa ao infinito.

Descartes encontra, ao provar a existência de Deus pela ideia do infinito, um fundamento metafísico para as outras ideias, mas a forma como o argumento é construído sugere outro sentido diferente do onto-teo-lógico. Descartes deixa uma porta aberta para se pensar a subjetividade apoiada no exterior¹², pois a dependência do pensamento em relação à exterioridade se anuncia com a ideia do infinito. Segundo Descartes, ela teria sido colocada no pensamento por um ser infinito e, nesse sentido, ela seria anterior a uma intencionalidade – racionalidade – que visa a um objeto, conforme se lê:

Mesmo que a ideia da substância esteja em mim pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma ideia verdadeira, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Porque, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as necessidades da minha natureza? (Descartes 2004: 281).

Pelo fato de a ideia do infinito ser anterior ao pensamento, ela não é concebida pela negação do finito, mas é o infinito que possibilita a noção do finito. É pela noção do infinito que se desperta a consciência, ou que se inicia a consciência da finitude e da exterioridade. O “eu penso” cartesiano apoia-se em uma realidade exterior e anterior a ele. Diz Levinas:

¹² Sobre a relação da subjetividade com o infinito vale destacar, aqui, o trabalho de Márcio Paiva: Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p.213-231, maio 2000. E também o trabalho de André Bayner de Farias – Infinito e tempo: a filosofia da idéia de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006.

O sujeito cartesiano dá-se um ponto de vista exterior a ele próprio a partir do qual pode captar-se. Se num primeiro passo Descartes assume uma consciência indubitável de si por si, num segundo movimento – reflexão sobre a reflexão – apercebe-se das condições da certeza. Essa certeza está ligada à clareza e à distinção do cogito – mas a própria certeza é procurada por causa da presença do infinito no pensamento finito que, sem essa presença, ignoraria sua finitude (2008a:206).

A questão é que a intencionalidade objetivante não define, para nosso autor, a consciência em seu nível fundamental; isso, porque todo saber enquanto intencionalidade já supõe a ideia do infinito (Levinas 2008a:13). Aqui encontramos mais um argumento de a ética ser a filosofia primeira: o ser infinito que coloca a ideia do infinito no pensamento e que possibilita o despertar da consciência intencional é outrem. Tal ideia seria a proposta da obra *Totalidade e infinito*. Diz Levinas: “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a ideia do infinito” (2008a: 13).

Como o pensamento pensa o que não pode ser pensado, já que o infinito ultrapassa a ideia? Como pode haver pensamento do que é anterior ao pensamento? Como pensar uma relação com outrem sem retornar a si, já que é ele que coloca a ideia do infinito? Como pode acontecer uma relação entre termos independentes e os mesmos permanecerem separados na relação? Ou seja, como o eu pode abdicar-se do egoísmo, uma vez que a separação que se produziu como psiquismo ignora outrem?

Pensar algo maior do que o próprio pensamento não é propriamente pensar, diz Levinas – pensar se refere a um objeto que se adéqua à sua ideia –, mas é desejar. A ideia do infinito não é adequação. Enquanto o pensamento iguala, o desejo se põe numa relação que transborda, ou seja, que extravasa sua própria ideia. O infinito no finito que se realiza pela ideia do infinito é desejo.

Desejo que não pode ser confundido com necessidade. A necessidade pressupõe o retorno a si, pois há a satisfação com a posse do objeto desejado – nesse âmbito, o eu tem poder, tem domínio, porque consegue

capturar o objeto que é alvo da necessidade; é por isso que na relação com outrem o eu sai do plano da fruição e da vida econômica –; ao contrário, no desejo do infinito, que Levinas também chama de desejo metafísico, não há retorno a si, pois o objeto desejado não pode ser possuído e dominado, porque o que se deseja é o próprio infinito que se revela no rosto. A forma como Outrem se apresenta, no caso o rosto, ultrapassa a ideia que eu possa ter dele; e como ele se apresenta como uma alteridade inapreensível, ele não pode ser possuído como um objeto que sacia a necessidade; portanto, tudo o que eu posso saber dele não é ele – a relação com ele simplesmente alimenta a fome do infinito.

O outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que eu como, como o país que eu habito, como a paisagem que eu contemplo, como, às vezes, eu para mim mesmo, este “eu”, este “outro”. Dessas realidades eu posso “me nutrir” e, numa grande medida, me satisfazer, como se elas me tivessem simplesmente faltado (Levinas, 2008a: 19).

Se o desejável não sacia o desejo é porque o desejo não expressa uma carência, uma falta, porque o que se deseja é o infinito. O desejo instaura-se em um ser já realizado, feliz no gozo do mundo. Ele está para além da fome e da sede que pode ser satisfeita e amenizada, “porque não é apelo de alimento” (Levinas 2008a: 51), e, por isso, insaciável. Desejo para além da saciedade, e, assim, nenhum esforço do corpo pode diminuir essa avidez. Desejo diferente, que se alimenta de suas próprias fomes. Em vez de satisfação, o desejável suscita o desejo; ele, simplesmente, cava a fome. O desejo parte do objeto – ele é revelação –, e a necessidade parte do sujeito: é um vazio da alma.

Aqui entendemos por que a religião, entendida como relação com outrem, é desejo. Enquanto a necessidade faz a felicidade de um eu egoísta, preocupado consigo mesmo, com sua própria fome, o desejo me coloca em relação com a fome do outro, ele me coloca em relação com algo totalmente diferente de mim, que não vem de mim, não me alimenta e não me faz feliz; e, como diz Levinas: “é a infelicidade do feliz” (2008a: 51). Por

isso, é desejo desinteressado, é bondade, é ética, é religião. Levinas explicita a religião como desejo distinguindo-a da política que se relaciona com a necessidade e com o reconhecimento:

A distância que separa felicidade e desejo, separa política e religião. A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade; assegura a felicidade. E a lei política completa e consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade (2008a: 52).

O desejo não nasce no eu, da limitação de sua finitude, da necessidade, do vazio de sua alma, mas o movimento do desejo vem do pensado, do exterior, vem de fora, vem de outrem – do próprio infinito. Encontramos, portanto, a justificativa de Levinas afirmar que não existe religião natural, que não existe na alma humana uma necessidade e dependência do criador. Este desejo do infinito, que não se confunde com uma necessidade da finitude, que Descartes afirma ter sido colocado por Deus na alma humana e que poderia talvez significar para uma religião a marca de Deus na alma e a afirmação da religião natural, é, para Levinas, a própria afirmação da natureza atea, já que tal desejo é colocado no pensamento por outrem, vem de fora e não nasce com o psiquismo. A independência do “eu” em relação ao outro, o próprio psiquismo, que se produziu como gozo, recebe a ideia do infinito da exterioridade e não a tira de si; por isso, não existe religião natural, e a alma humana é naturalmente atea.

Pelo fato de receber a ideia do infinito de outrem, Levinas chama este de mestre. O mestre traz ao aluno aquilo que ele ainda não sabe – lhe ensina algo novo. O outro é o primeiro ensinamento. Ensino de uma maneira não maiêutica, pois um ser que recebe a ideia do infinito é um ser ensinado. O ensino, diz nosso autor, “é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir da minha interioridade” (Levinas 2008a: 291). A maneira como o outro se apresenta como mestre é o que Levinas chama de rosto. O rosto significa a própria impossibilidade de matar.

2.2.3 Religião: impossibilidade de matar

O rosto (*visage*)¹³, a maneira de o outro se expressar e se revelar, designa a epifania da alteridade – a própria revelação do infinito. Este modo de se apresentar não consiste em aparecer como um tema diante do olhar, ou seja, não basta observar os detalhes, as qualidades, os traços que formam a imagem da face de uma pessoa para ter acesso ao rosto de outrem, pois o rosto não tem forma. Ter o rosto como imagem é tê-lo como objeto. O rosto está para além de toda ideia que se possa construir sobre o outro, porque ele “está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade dos termos implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo” (Levinas 2008a: 188).

A descrição do rosto como algo que escapa à estrutura noesis-noema, sujeito-objeto, ideia-ideatum do pensamento, nos ajuda a entender a concepção de um “eu” ateu e o questionamento de Levinas à ideia de participação; isso, porque o único ser que é totalmente diferente do eu tem como conteúdo (ou não conteúdo) sua própria alteridade, e, nesse sentido, ele não participa do processo de identificação do “eu” que se constitui como psiquismo, interioridade. Não há uma redução do outro ao Mesmo. Ele “destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (Levinas 2008a: 38). Além disso, o rosto, em sua revelação, atinge o “eu” em sua individualidade de ente obrigando-o à responsabilidade, escapando, assim, de um fundo comum. Não há a despersonalização do eu. Por isso, Levinas diz que “a religião segue sendo a relação com o ente enquanto ente” (1997b: 30). E a única relação que se estabelece nesses termos é a relação com o rosto.

A epifania do rosto, portanto, não pode ser entendida como manifestação nem como desvelamento. Na manifestação estão implícitos o

¹³ Comumente, *visage* tem sido traduzido para o português como “rosto”, olhar ou face. Conservaremos a tradução de *visage* por rosto, porque é a mais usada.

aparecimento e a exibição, e o que se manifesta é fenômeno. Sendo fenômeno pode ser compreendido e capturado como se já sáisse do “eu”, mas o rosto não se faz fenômeno. Sobre uma possível fenomenologia do rosto, assim diz Levinas em *Ética e infinito*:

“Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem se quer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (1982c: 77).

Já o desvelar, como pensa Heidegger, é revestir algo de significação a partir do horizonte de quem o desvela, ou a partir de um contexto; e o rosto significa por si mesmo – *χαθ'αυτό*. A significação, que designa a epifania da alteridade, é o que Levinas chama de nudez do rosto. Ele está nu porque ele não precisa estar atrelado a um sistema ou a um contexto para ter significado, e, nesse sentido, o outro é a própria impossibilidade da totalidade. Na nudez do rosto, o outro não é um personagem em um contexto – é-se personagem quando se tem atributos: sou filho de Joaquim, sou professor, sou presidente; nessa perspectiva, o sentido vem da relação de uma coisa com a outra. No caso do rosto ele é sentido por si mesmo. Sua nudez “não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (Levinas 2008a: 64).

Apesar de não se oferecer como imagem, existe um lado real, concreto, visível na nudez do rosto, porque, para nosso autor, “reconhecer outrem é reconhecer uma fome” (2008a: 65). A penúria seria o próprio

lado visível da nudez do rosto. O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são exemplos concretos da alteridade, são exemplos da nudez do rosto, pois são diferentes do “eu”, são desiguais. Eles não têm casa nem história, e não são, simplesmente, abstrações, mas são alteridades concretas, representam a nudez do rosto de forma clara. Para Susin,

o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não tem alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuários – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçadas de morte na própria corporeidade e na própria interioridade (1984: 201).

Relacionar-se com outrem é relacionar-se com o desigual, com o totalmente diferente, porque ele vem de uma dimensão mais alta por ser revelação e, nesse sentido, sua diferença não diz respeito somente às suas condições (socioeconômicas), que diferem da “minha”, mas pelo fato de ele questionar o meu poder de compreensão, questionando o meu mundo, pondo-o em questão. Pelo fato de ele questionar esse poder, pelo fato de eu não poder compreendê-lo como uma coisa entre as outras, de não conseguir capturar sua alteridade, ele me instiga a matá-lo – o matar significa querer ter posse de outrem. No entanto, no momento em que isso acontece, ele me escapa:

A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder. [...] O assassinio visa ainda um dado sensível e, entretanto, encontra-se perante um dado cujo ser não poderá suspender-se por uma apropriação. Encontra-se perante um dado absolutamente não neutralizável (Levinas 2008a; 192).

A motivação de um assassinato é a anulação do outro enquanto tal. Mas quando o assassinato ocorre não se apodera do outro, mas de um corpo, simplesmente: “Posso enterrá-lo ou despedaçá-lo, reduzi-lo a pó – e não terei o que queria: a sua alteridade como tal. [...] O que existiu foi um ato: ato ontológico da negação do ético; mas não foi o ético que foi

aniquilado, mas a espessura do ser desde onde o ético se mostra” (Souza 2000: 63). O outro, portanto, comporta este paradoxo: é o único ser que posso querer matar, todavia é o único que não consigo matar. É o único que posso querer, porque é o único que é absolutamente diferente de mim e não está sob o meu poder de compreensão e possessão, sua diferença incomoda, questiona o meu poder sobre o mundo, questiona o meu mundo; no entanto é o único que não consigo matar, porque sua resistência, ou o seu poder de questionar o meu poder, não é real, não é físico ou material (enquanto eu sou o rico ele é o pobre), mas ético:

Nem a destruição das coisas, nem a caça, nem o extermínio de seres vivos visam o rosto, que não é do mundo. Revelam ainda trabalho, têm uma finalidade e respondem a uma necessidade. Só o assassinato aspira à negação total. [...] O assasínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. [...] Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes (Levinas 2008a: 192-193).

Ao tirar a vida de um outro ser, (um animal) que não é outrem, situo-me ainda no âmbito da fruição e da vida econômica pela qual atuo em vista da satisfação e da necessidade. O problema do assassinato é confundir necessidade com desejo e querer colocar o outro no âmbito da necessidade. Por isso, o assassinato é uma frustração, já que não se possui outrem ao tirar sua vida. No momento em que sua vida é tirada, ele escapa.

A resistência ética se explica porque a forma como o outro afeta o Mesmo, a forma como outrem cava a fome, a forma com a qual o outro se revela, é uma palavra, um mandamento que não sai de sua boca, mas que, em seu rosto, anuncia: “tu não matarás”. Não matar não é simplesmente uma regra de conduta, é “o princípio mesmo do discurso e da vida espiritual” (Levinas 2008b: 52). O rosto fala, diz Levinas. Sua revelação não é forma nem imagem, é palavra de obrigação. Por isso, não se vê o rosto, se ouve o rosto: “Ver um rosto implica escutar: ‘não matarás’. E escutar ‘não matarás’ é escutar: ‘justiça social’” (Levinas 2008b: 51). Isso nos faz entender por que Levinas chama a relação com o outro de ética: uma relação que anuncia uma lei, que revela um mandamento de responsabilidade com

a vida do outro humano e que interfere diretamente no sentido do ser só pode ser ética. Segundo Farias,

a ética é uma metafísica e não mais um domínio do ser. Porque ela deve ser compreendida como filosofia primeira isto quer dizer algo extremamente simples, o que não significa de fácil compreensão. A simplicidade significa o fato de que qualquer atitude do espírito, qualquer saber só poderá nascer na base de um mandamento ético: ‘tu não matarás’, expresso na nudez absoluta e imediatamente próxima do visage (2006a: 56).

Sendo sentido por si mesmo, o rosto é expressão por excelência. E por ser expressão, ele fala, mas fala com sua presença – aliás sua presença já é discurso; um discurso que exige uma resposta. Aqui entendemos por que nosso autor coloca a responsabilidade como anterior à liberdade. Assim o primeiro ensinamento é um mandamento ético que me obriga à responsabilidade com o outro, colocando o meu mundo em questão, obrigando-me a uma resposta, mesmo que seja uma resposta violenta: um homicídio.

Pelo ato de ensinar, de comunicar, de falar, de trazer algo de novo, de exigir uma resposta, Levinas chama a relação com o outro (ou a religião) de linguagem.

2.2.4 Religião como linguagem

A linguagem, como Levinas a pensa, não se reduz à estrutura sujeito-objeto pela qual ela seria um instrumento do pensamento, ou um instrumento de comunicação de pensamentos com o qual se comunica algo a alguém. A saída de Levinas para tal estrutura é pensar a linguagem como relação. E a relação como linguagem só é possível entre termos independentes. Nesse sentido, a linguagem pressupõe a multiplicidade, ela “supõe interlocutores, uma pluralidade” (Levinas 2008a: 62). Ela supõe a separação radical, a estranheza dos interlocutores. Ela surge onde falta comunidade entre os termos, e, por isso, ela é relação de um termo ao outro.

Antes de ela ser pensada como ato ou como instrumento da razão, em sua essência, ela é expressão do que significa por si mesmo – expressão da própria revelação do infinito no rosto de outrem –; isso, porque conceber a linguagem somente como ato do pensamento é omitir o seu essencial: “a coincidência do revelador e do revelado, que realiza-se situando-se sobranceiramente em relação a nós – ensinando” (Levinas 2008a: 55). Por conseguinte a essência da linguagem seria anterior ao próprio pensamento, pois ela é pensada na apresentação do sentido cujo acontecimento original é o rosto. Ela seria o próprio ensinamento do Mestre.

Para esclarecer isso melhor, pensaremos a linguagem em dois momentos. O primeiro diz respeito à revelação do infinito no pensamento como um mandamento ético. O segundo diz respeito à resposta a esse mandamento. Corresponderiam esses dois momentos ao ouvir e ao falar (ou responder). Porém não são momentos separados – ou melhor, Levinas não os formaliza desse modo –, já que, no momento da revelação, imediatamente vem a resposta, ou seja, antes mesmo de pensar em responder, já respondi ao apelo do rosto. Para ficar mais claro, é importante lembrar que a revelação do infinito se impõe como responsabilidade anterior à liberdade. Não existe tempo para pensar em responder, mesmo porque, como veremos adiante, o rosto é o próprio começo da inteligibilidade. Na medida em que o infinito se revela como lei, na medida em que o pensamento foi afetado pelo infinito, já estou comprometido com a vida do outro. Qualquer que seja a atitude, mesmo que seja fechar os olhos para não ver a fome do outro, já estou respondendo ao seu chamado, porque sou responsável por sua vida. Assim esses dois momentos, mesmo não sendo momentos separados, não têm a mesma significação, pois não há reciprocidade.

O primeiro momento seria o da revelação do rosto, o da expressão original, da palavra proferida pelo outro, ou seja, do discurso¹⁴ no rosto de

¹⁴Levinas usa a palavra “expressão” e a palavra “discurso” em um sentido de uma linguagem eminentemente ética, do face-a-face. Ele, segundo Susin, “evita a palavra buberiana ‘diálogo’ pelos mesmos motivos da recusa da reciprocidade: o dis-curso é palavra entre desiguais [...]”. Mas para Levinas esta desigualdade está entre os homens: tanto a palavra que vem do outro a mim como a palavra que vai de mim ao outro não são intercambiáveis, não portam a mesma significação. A palavra do outro é, para mim, revelação e mandamento [...]. A minha palavra será invocação e resposta, ou seja, responsabilidade” (1984: 269).

outrem inapreensível como um tema que faz com que nosso autor separe linguagem de atividade. A anterioridade do infinito em relação ao finito, que prevalece na filosofia de Levinas como ética, coloca o outro em uma posição de ser a primeira significação, de implantar a significação no ser e, desse modo, ser a origem do próprio pensamento. Nesse sentido, a linguagem não é concebida como atividade, mas como significação do infinito. A ética seria, portanto, a essência da linguagem (Levinas 2008b: 406) porque a primeira palavra, a primeira significação do ser, vem de outrem. O rosto, nesse sentido, seria a própria origem da linguagem. A linguagem, portanto, não se refere à generalidade dos conceitos, ela se refere à inteligência da primeira significação – aqui ela é pensada como expressão da significação e não como comunicação de um tema e nem como expressão da interioridade.

A questão é que, para Levinas, a razão, que sempre foi concebida como atividade, como ato, comporta um fundo passivo. Em sua origem, antes de estar em atividade, ela é afetada pelo infinito. É o que Levinas chamará mais tarde de traumatismo do infinito. A razão não começa a partir da estrutura da linguagem organizada como sistema de signos. Essa afecção do infinito no pensamento faz uma inversão de ordem: “não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação [...] que torna possível a função do signo” (Levinas 2008a: 201). O signo depende de uma significação para significar e a razão, que comporta um fundo passivo, não responde por sua origem: sua origem é o ensinamento que vem do rosto, da primeira palavra. Pensar, diz Levinas, “é ter a ideia do infinito ou ser ensinado” (2008a: 97). A linguagem, portanto, condiciona

o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. [...] A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irreduzível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior, mesma a estranheza do sofrimento (Levinas 2008a: 199).

Nesses termos, o discurso original no rosto de outrem não anula a linguagem como objetividade de um dado, como ato, como instrumento do pensamento, como tematização, porque ele é a própria condição dessa estrutura. Entramos, assim, no segundo momento da linguagem no qual o “eu” afetado pelo infinito se encontra na situação de responder a essa afecção. A resposta significa oferecer o que se tem a outrem, oferecer o mundo arrancado do elemental como substância, pois responder ao apelo do outro é nunca ir ao seu encontro de mãos vazias. É saber dar o que se tem, diz Levinas.

Na relação com outrem, cria-se uma distância que permite ao “eu” objetivar o mundo. O ato de representar as coisas como tema modifica a relação de fruição do “eu” com o mundo que, até então, apresentava um “eu” fechado em si, egoísta e solitário no gozo dos elementos do mundo que não encontrara outra razão com quem falar. Pela distância de si, criada na relação com o outro, o “eu” representa e tematiza o mundo já possuído. Portanto o que ele oferece ao outro é seu mundo representado. Por conseguinte somente um ser que foi afetado pelo infinito pode chegar a falar e a comunicar-se com alguém. A linguagem enquanto comunicação de um tema revela um “eu” já afetado por outrem. A palavra que comunica algo já seria uma resposta à afecção do infinito no pensamento, já seria uma resposta ao mandamento que me obriga à responsabilidade com outrem. Por isso, tematizar, para Levinas, “é oferecer o mundo a outrem pela palavra” (2008a: 204). Assim reconhecer o outro

é, pois, atingi-lo através do mundo das coisas possuídas, mas instaurar simultaneamente, pelo dom, a comunidade e a universalidade. A linguagem é universal porque é a própria passagem do individual ao geral, porque oferece coisas minhas a outrem. Falar é tornar o mundo comum, criar lugares comuns. A linguagem não se refere à generalidade dos conceitos, mas lança as bases de uma posse comum. Abole a propriedade inalienável da fruição. O mundo no discurso já não é o que é na separação – o “em minha casa” em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal (Levinas 2008a: 66).

O mundo só se torna tema em uma consciência porque existe um outro diferente dessa consciência a quem transmitir o mundo. Por conseguinte a linguagem implica uma alteridade absoluta diferente e independente daquele que fala – pressupõe a existência de termos separados. Enquanto objetivação e troca de ideias sobre o mundo, a linguagem, por um lado, nasce da fala original do rosto, porque implica a originalidade do primeiro ensino e, por outro, pressupõe o outro como interlocutor – aquele a quem se fala, a quem o “eu” oferece o mundo como tema. Nesses termos, a religião como linguagem rompe a totalidade:

A ruptura da totalidade não é uma operação de pensamento, obtida por simples distinção entre termos que se atraem ou, pelo menos, se alinham. O vazio que a rompe só pode manter-se contra um pensamento, fatalmente totalizante e sinóptico, se o pensamento se encontrar em face de um outro, refractário à categoria. Em vez de constituir com ele, como com um objeto, um total, *o pensamento consiste em falar*. Propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma Totalidade (Levinas 2008a: 27).

Quando falamos que religião é linguagem, não tentamos mostrar uma linguagem na qual uma pessoa se comunica com o divino, mas mostrar que a linguagem onde a invocação do rosto não é precedida de uma compreensão, onde o rosto aparece como significação primeira e condição da própria tematização, é religião. Linguagem que, para Levinas, expressa o próprio sentido da ideia de criação, já que ela supõe a estranheza dos interlocutores e a separação radical entre os termos. A linguagem é relação entre desiguais.

2.2.5 Criação *ex-nihilo*

Iniciamos esta parte, referente à obra *Totalidade e infinito*, com uma citação de Levinas afirmando que para romper o imperialismo do mesmo, que prevaleceu na tradição filosófica, era necessário abordar o “eu” como ateu e criado. No decorrer desta parte do texto, que seguiu a referida citação, mostramos as razões de se afirmar o ateísmo como condição natural

do “eu”. Porém tal desenvolvimento não ficaria completo se não mostrássemos qual o sentido da ideia de criação *ex-nihilo*. Além do mais, mesmo sendo uma ideia que pouco aparece na obra de Levinas, parece-nos que tal ideia é fundamental para entendermos o sentido da religião ética.

Apesar de Levinas dizer que a forma como ele trata a ideia de criação é própria do monoteísmo, sua análise coloca entre parênteses qualquer conteúdo de fé e não pretende, de maneira alguma, ser teológica, mas filosófica¹⁵. O sentido da ideia de criação é ético e não cosmológico. A criação exprime o nascimento de um ser moral.

O conteúdo de fé e a análise teológica acabam negando a transcendência de Deus, a liberdade e a independência da criatura. A fé, por pressupor um Deus que intervenha na humanidade, e a teologia, por afirmar a dependência da criatura para o criador, negam a liberdade e afirmam uma religião natural. Parece que, para Levinas, é impossível conceber um ser livre e, ao mesmo tempo, conceber a ideia de religião natural. A criação *ex-nihilo* é a própria negação de tal religião. O que tal ideia, que é peculiar ao monoteísmo, expressa é a relação excepcional com o outro, relação que conserva a transcendência do outro e, ao mesmo tempo, não fere a liberdade do “eu”. Por conseguinte a noção de criação que toma sentido a partir da expressão bíblica *ex-nihilo* exprime a própria separação entre o Mesmo e o Outro.

A expressão *ex-nihilo* nega, nesse sentido, por um lado, a ideia de participação, porque tal ideia descreve a dependência de um ser em relação a outro. A participação expressa, assim, uma relação de necessidade¹⁶. Por outro lado, nega também o modelo ontológico da filosofia ocidental que tem horror ao outro. A filosofia reduz todo sentido ao Mesmo – não há espaço para o outro. A negação tanto da participação como do modelo ontológico se exprime no *ex-nihilo* da criação, porque ele contesta a totalidade. Diz Levinas:

¹⁵ Isto nos aponta para a influência de Rosenzweig no pensamento de Levinas. Segundo Alvarez: “parece-nos que para interpretar o pensamento de Levinas sobre este ponto, como sobre tantos outros, pode se basear sobre o que ele disse em referência a Rosenzweig: é permitido ao filósofo examinar as significações que articulam a existência das comunidades de crentes, as religiões [...]. A filosofia pode fazer a análise dessas significações sem recorrer, para justificá-las, à fé dessas comunidades” (1974: 512).

¹⁶ Segundo Vázquez a ideia da “relação sem relação” se explica pelo fato de a ideia de criação não ser pensada como participação (1982a: 224).

afirmar a origem a partir do nada pela criação é contestar a comunidade prévia de todas as coisas no seio da eternidade, donde o pensamento filosófico, guiado pela ontologia, faz surgir os seres como de uma matriz comum. [...] Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra na totalidade (2008a: 290).

Ao contrário do que se poderia pensar, a ideia de criação expressa a independência em relação à ideia de participação. A criação *ex-nihilo* é a própria destruição de tal ideia. O ser criado está separado do seu criador de tal forma que não participa de seu ser. A criação *ex-nihilo* quer exprimir a própria multiplicidade; por isso, Levinas diz que a teologia tradicional se embaraçou ao tratar de tal ideia em termos de ontologia. Ela se chocou “com a dificuldade de compreender que um ser infinito caminhe lado a lado ou tolere alguma coisa fora dele” (Levinas 2008a: 289). O problema da teologia foi o de conceber a criação a partir do modelo aristotélico de causalidade em que a criação seria o efeito de uma obra divina. Nesse sentido, ela acabou afirmando a criação por meio de ideias como participação e totalidade. Levinas não se pergunta sobre a causa primeira do ser, nem sobre a origem do tempo a partir do presente (2009: 85). Ele quer mostrar que o sentido da expressão bíblica *ex-nihilo* é ética. Para isso, ela tem que expressar a própria multiplicidade. Em *Totalidade e infinito*, ele diz:

é uma multiplicidade não unida em totalidade que exprime a ideia de criação *ex-nihilo*. A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como uma parte que dele se separa. A criação *ex-nihilo* rompe o sistema, põe um ser fora de todo o sistema, ou seja, onde a sua liberdade é possível. A criação deixa à criatura uma marca de dependência, mas de uma dependência sem paralelo: o ser dependente tira dessa dependência excepcional, dessa relação, a sua própria independência, a sua exterioridade em relação ao sistema. O essencial da existência criada não consiste no caráter limitado do seu ser e a estrutura concreta da criatura não se deduz da finitude. O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao infinito. Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abre-se precisamente à ideia do infinito (2008a: 96).

A criação *ex-nihilo* – que afirma o ser criado como absolutamente outro em relação ao criador, que contraria a noção de causalidade, que pensa a criação como efeito de uma operação divina – é um começo – é o próprio surgimento de um existente no existir, obra da hipóstase, que rompe o anonimato do ser –, mas um começo que afirma a independência de um ser em relação a um outro ser, que afirma sua separação como interioridade, como psiquismo, como ateísmo que se realiza no gozo do mundo. A criação *ex-nihilo*, que em um sentido mais literal significa “vir do nada”, quer expressar a independência de um ser que, em um primeiro momento, afirma sua autonomia e liberdade porque é em referência a si e não em referência a um outro ser (ou a Deus), ou mesmo, em referência a um sistema. É um vir do nada que marca a própria aparição de um ser como presente, como instante em que o sujeito se coloca como absoluto pela fruição. O nada, o *ex-nihilo*, significa sua independência, sua autonomia, sua identidade; significa o próprio psiquismo ateu. Segundo Alvarez,

este ‘instante’ em que o sujeito se coloca como absoluto define o ateísmo da subjetividade. [...] A criação aparece assim como criação de seres ateus, que gozam sem buscar um valor escondido atrás do gozo. Este ateísmo permite aos homens sentir sua existência como anterior a toda condição, a toda causa, apesar das condições que os precede (1974: 512).

A própria estrutura do cogito cartesiano possibilita a Levinas pensar filosoficamente a criação *ex-nihilo*. Mesmo que o cogito esteja apoiado no infinito, numa realidade exterior a ele, mesmo que a noção do infinito possibilite a noção de finito, mesmo que haja uma dependência do pensamento em relação ao infinito, cronologicamente, seguindo a estrutura do argumento de Descartes, o cogito, antes de descobrir a ideia do infinito e sua dependência em relação a ela, em um primeiro momento, está só, é autossuficiente, autônomo. A própria dúvida do cogito em relação à existência, em relação à matéria, em relação à verdade dos sentidos, enfim, em relação à exterioridade, é, para Levinas, a própria negação da ideia de participação e a afirmação de um ser criado e ateu, de um ser

independente que pode, em um primeiro momento, negar sua dependência em relação ao infinito, negar sua condição de criatura. É a própria afirmação de um ser autônomo.

A ideia da criação expressa, assim, a própria estrutura da subjetividade. Por conseguinte, ela comporta um duplo movimento. O primeiro movimento é este do ateísmo, do cogito que está só, que duvida da sua existência, é a criação que se exprime como absolutamente outra em referência ao criador, separada, existindo a partir de si e para si. O segundo movimento é o da revelação do infinito – que, na verdade, é o primeiro movimento, porque ele é o começo da significação – que possibilita ao ser separado apreender que é criado, ou seja, que é apto a receber uma revelação. O ateísmo do psiquismo não impossibilita ao ser “ateu” apreender que é criado, porque esse ateísmo é a própria condição da revelação. Diz Levinas:

a maravilha da criação não consiste apenas em ser criação *ex-nihilo*, mas em desembocar num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão. O milagre da criação consiste em criar um ser moral. E isso supõe precisamente o ateísmo, mas ao mesmo tempo, para além do ateísmo, a vergonha pelo arbitrário da liberdade que o constitui (2008a: 79).

A identidade de criatura é dada por uma revelação do infinito à consciência; assim, ao contrário do que se poderia pensar, ela não deduz seu estatuto de criatura por uma luz natural. Ela recebe uma revelação e se descobre como uma criatura moral, já que é da ordem ética o saber crítico em que o cogito descobre seu estatuto de criatura; isso, porque a primeira significação, a própria revelação do infinito, é um mandamento de obrigação: “A criação é o fato de que a inteligibilidade me é anterior [...]. Isso não é uma tese teológica: nós chegamos à ideia da criação partindo da experiência do rosto” (Levinas 2001b: 82). Nesses termos, podemos dizer que, ao invés da ideia de criação descrever a origem por meio da causa primeira, ela a descreve por meio da significação primeira. Significação que revela o próprio estatuto moral da criação. Isso explica por que a religião, para Levinas, só pode ser fruto de uma revelação não natural.

A ideia da criação, portanto, expressa o duplo movimento da estrutura da subjetividade humana, aparecendo como o “para si” que se realiza no gozo dos elementos do mundo e, ao receber a revelação de que é criado, aparecendo como “para o outro”, como um ser moral, que se realiza na responsabilidade por outrem. A revelação do rosto ensina ao “eu” sua dependência em relação ao outro, e, assim, a estrutura do “para si” se inverte na estrutura do “para o outro” que se realiza como pura passividade da subjetividade¹⁷.

¹⁷ No terceiro período do pensamento de Levinas, como veremos no próximo capítulo, a subjetividade será pensada só como para-o-outro. Portanto o que se conserva do sentido da criação exposto neste tópico é a passividade da subjetividade que se constitui na proximidade do outro. Nesse sentido, podemos dizer que o essencial que a ideia de criação exprime é a passividade da criação que recebe a revelação moral de fora de si.

A ética como religião

No capítulo anterior foram analisadas as obras de Levinas do primeiro e do segundo período com o intuito de, ao descrever as linhas gerais de sua filosofia, entender como a religião se configura como ética. Partindo da noção de existência sem existente, mostramos a importância da relação com o outro para um existente que surge, do seio do anonimato do ser, como solitário. Relação com o outro que nasceu como tempo, pois ela rompeu com o definitivo do presente como por-vir, como aquilo que vem, e, por conseguinte, libertou o existente da solidão do ser. Isso aconteceu sem que ele fosse despersonalizado, como acontece na relação com o sagrado, ou extinguido, como acontece com o por-vir da morte. Portanto, relação sem violência, e, por isso, religião.

Em *Totalidade e Infinito* o termo religião apareceu associado à ideia de multiplicidade em oposição à ideia de totalidade. A religião se contrapôs à ideia de participação pela noção de separação. Ela se configurou como a relação do “eu”, do ser ateu, autossuficiente e independente, com um outro ser completamente diferente (inapreensível pela estrutura do psiquismo egoísta). A religião, dessa maneira, manifestou-se como a relação entre o “eu” e o outro sem constituir uma totalidade, pois respeitou os termos como absolutos na relação. Foi nesses termos que, no segundo capítulo deste livro, a religião se configurou como ética.

Neste capítulo pretendemos inverter os termos e mostrar por que a ética se configura como religião. A ética é o lugar da revelação de Deus. Isso nos levará ao terceiro período da filosofia de Levinas e a desenvolver

a questão de Deus a partir da própria intriga da subjetividade como substituição. Assim, depois de ter mostrado como a religião se configurou como ética, a partir da própria argumentação da ética como filosofia primeira, desenvolvida no segundo período da obra de Levinas, pretendemos mostrar, a partir dos textos do terceiro período, que a ética, por ser o lugar da revelação de Deus como vestígio (*trace*)¹ do infinito, se configura como religião. Isso nos mostrará por que, no pensamento de Levinas, religião é ética e ética é religião. Uma religião de adultos, uma vez que a maneira como Deus vem à ideia se instaura como responsabilidade por outrem.

Para isso, este capítulo está organizado em três momentos. Primeiro, antes de trabalharmos propriamente a forma como Levinas pensa a transcendência de Deus, procuraremos mostrar como a subjetividade se configura como substituição e responsabilidade por outrem; isso, porque, para nosso autor, o problema da transcendência de Deus e o problema da subjetividade seriam um único problema (2011: 37). Segundo, depois de desenvolvermos a questão subjetividade, apresentaremos a constituição da subjetividade como passividade e como lugar da afecção do infinito em que Deus vem à ideia. Por fim, mostraremos que a religião ética é a religião do amor sem Eros.

3.1 Subjetividade

Para demonstrar o abalo da totalidade por meio da ideia do infinito, *Totalidade e infinito* (1961) ficou presa a uma linguagem ontológica. Em 1987, Levinas escreve um prefácio à edição alemã, destacando que esse livro abriu um discurso que se prolongou em *De outro modo que ser*²

¹ *Trace*: geralmente se traduz para o português por vestígio, pegada ou rastro/rasto. Ela é crucial em Levinas. “Com efeito, sob este nome é pensada e descrita a maneira paradoxal mais rigorosa como se anuncia e se mostra aquilo que jamais esteve presente e jamais estará, aquilo que não deixa fixar na plasticidade uma forma presente. É através desta noção de vestígio, renovada como o vestígio do que nunca esteve presente, que Levinas pensa o contato com o visível e o aparecer daquilo que por definição recusa aparecer, denomine-se Infinito, de outro modo que ser, ou Eleidade. O vestígio é assim em Levinas a maneira como o rosto ‘se grava’ no visível: ele é o acontecimento de uma aparição como reviravolta das estruturas de todo aparecer” (Calin; Sebbah 2005: 58).

² É interessante destacar que a diferença de *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser* já se encontra no título, como mostra Farias: “na primeira, o apelo do substantivo, na segunda, o apelo do advérbio” (2006a: 189).

(1974) e em *De Deus que vem à ideia* (1982). Entretanto, ele destaca também que, nestas últimas obras, tentou evitar a linguagem ontológica. Esta nova empreitada, que caracteriza o terceiro período da obra de Levinas, foi motivada, sobretudo, pela crítica feita por Derrida, no ensaio *Violence et métaphysique*³, dedicado à obra de nosso autor.

Nesse ensaio, Derrida chama a atenção de Levinas, principalmente, para a linguagem que reivindica, à ética, o estatuto de filosofia primeira. O problema, segundo Derrida, residiria no fato de que o outro, o infinitamente outro, teria sentido sem passar pela intencionalidade do “eu”. Isso, porém, invalidou a linguagem utilizada para dizer sobre o outro, uma vez que a linguagem é essencialmente ligada à estrutura intencional e finita do “eu”. O que Derrida questiona é a possibilidade de um discurso filosófico diferente da ontologia, pois a própria filosofia seria recurso ao ser – a filosofia nasce com o aparecer, ela “é descoberta do ser” (Levinas 2011: 51). Em *Totalidade e infinito*, por exemplo, ao tentar exprimir a exterioridade absoluta – o não-espacial –, Levinas usa termos que expressam noções espaciais. Conforme Derrida:

Totalidade e infinito, subtítulo do ensaio sobre a exterioridade, não somente usa em abundância a noção de exterioridade. Levinas pretende também mostrar aí que a verdadeira exterioridade não é espacial, que há uma exterioridade absoluta, infinita – esta do Outro – que não é espacial, pois o espaço é o lugar do Mesmo. O que quer dizer que o Lugar é sempre lugar do Mesmo. Por que é preciso se servir ainda da palavra ‘exterioridade’ (que, se tem um sentido, se não é um x algébrico, faz obstinadamente signo ao espaço e à luz) para significar uma relação não espacial? E, se toda ‘relação’ é espacial, por que é necessário designar ainda como ‘relação’ (não-espacial) o respeito que absolve o Outro? Por que é preciso obliterar esta noção de exterioridade sem a apagar, sem a tornar ilegível, dizendo que sua verdade é sua não-verdade, que a verdadeira exterioridade não é espacial, ou seja, não é exterioridade? Que seja preciso dizer na linguagem da totalidade o excesso do infinito sobre a totalidade, que seja preciso dizer o Outro na linguagem do Mesmo, que seja preciso pensar a verdadeira exterioridade como não-exterioridade, ou seja, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da

³ Sobre este ensaio, como não foi traduzido para o português, é interessante ver a resenha feita por Marcelo Pelizzoli, publicada em: *Veritas*, v.44, n° 2, julho de 1999, p. 441-454.

metáfora espacial, que seja preciso ainda habitar a metáfora em ruína, se vestir dos farrapos da tradição e dos andrajos do diabo, isto significa talvez que não haja logos filosófico que não deva primeiramente se deixar expatriar na estrutura Dentro-Fora. Esta deportação fora de seu lugar para o Lugar, para a localidade espacial, esta metáfora lhe seria congênita” (1967: 165-166).

Não é, portanto, uma incoerência de linguagem ou uma contradição do sistema que Derrida denuncia, e sim a necessidade de se instalar no conceito para destruí-lo.

Além de ser impulsionada pela crítica de Derrida, a filosofia de Levinas parece acompanhar, mesmo que criticamente, o pensamento de Heidegger após a virada⁴ – depois de *Ser e Tempo*⁵. O próprio par dizer/dito que Levinas usa, abundantemente, no terceiro período de sua filosofia já se encontrava no pensamento de Heidegger. A questão de Levinas é que, anterior ao Dizer como expressão do ser, há um Dizer ético mais profundo que o próprio ser. Levinas tenta superar a anfibia da heideggeriana do dizer/dito mostrando que a diferença última não seria mais a diferença entre ser e ente, e sim entre Dizer e ser. Como expõe Ricoeur: o Dizer como sendo do lado da ética e o dito do lado da ontologia (1999: 15).

Diferentemente de Heidegger, para o qual o Dizer se desvela em uma linguagem poética, em Levinas, o Dizer se exprime em uma linguagem ética entendida como sensibilidade, que não é saber, mas proximidade, exposição a outrem – o próprio movimento da própria subjetividade. Nesse sentido, a linguagem, antes de ser expressão de ideias ou um sistema de signos, é originalmente proximidade. Conforme Levinas, a linguagem “é a

⁴ A virada no pensamento de Heidegger começa a partir da obra *Tempo e ser* que exprime uma mudança na forma de abordar o ser em relação à obra *Ser e tempo*. Diz Giacoia Junior: “em relação ao programa de *Ser e tempo*, a principal modificação consiste em que o ser-o-aí passa a ser tematizado não no horizonte transcendental de sua própria finitude, mas tendo como referência a temporalidade própria do ser. [...] Com a viravolta, o pensamento de Heidegger deixa o apoio do ser-o-aí (sem, no entanto, abandoná-lo completamente) para remeter ao Ser, invertendo seu sentido: parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história” (2013: 85-86).

⁵ Sobre a relação do pensamento de Levinas do terceiro período e o Heidegger após *Ser e tempo*, vale destacar o que diz Bucks: “Se Levinas se opõem à ontologia de Heidegger, então uma profunda mudança no pensamento heideggeriano deve se refletir também na filosofia de Levinas. [...] A virada heideggeriana possui seus ecos em Levinas no sentido de que haverá uma radicalização do pensamento a respeito da subjetividade humana como absoluta passividade que a leva a sua unicidade insubstituível. Se em Heidegger o Ser toma a primazia, em Levinas é o outro que me ‘obseda’ e do qual me torno ‘refém’. O homem não é considerado o ‘pastor do ser’, mas o ‘guardião do outro’” (1997: 116-117).

possibilidade de entrar em relação, independente de qualquer sistema de signos comuns aos interlocutores” (1997a: 283) – é nesses termos que ele responde a Derrida.

Por fim, ao contrário de *Totalidade e infinito*, em que o eu tem um papel fundamental na produção da alteridade, sobretudo, por causa da noção de separação – o que levou Derrida a afirmar que Levinas ainda ficou preso à lógica dentro-fora –, a subjetividade, no terceiro período, antes mesmo de ser concebida como *para si*, gozo, felicidade, egoísmo do psiquismo, se constitui como para-o-outro – anterior à identidade (Levinas 2011: 35). A subjetividade, agora, aparece como lugar do próprio “Dizer sem dito”. Ela surge da ex-posição a outrem, como pura passividade, desinteressamento, bondade, responsabilidade até a substituição. Levinas rompe com a lógica do ser que, incessantemente, é apontada, no terceiro período, como interessamento – como movimento em que o ser se mantém endereçado a si –, movimento de identidade⁶. Nesses termos, o sujeito deixa de ser “o pastor do ser” (1979: 158), como pensava Heidegger, para ser “o guardião do outro”.

Há um esforço de Levinas nos escritos do terceiro período para conceber uma linguagem que faz com que o sujeito não seja compreendido até o fim a partir da ontologia – isso é assim porque o ser não consegue exprimir o sentido último da subjetividade, o próprio ato de dobrar-se sobre si do ser não alcança o nó da subjetividade. Para Levinas, reduzir o homem à consciência de si – já que toda consciência é consciência do ser – é esquecer o que é melhor do que o ser: o bem (2011: 39).

3.1.1 Dizer sem dito

Levinas inicia a obra *De outro modo que ser* colocando o problema da transcendência – problema este que perpassa todo seu pensamento. Segundo ele, se a transcendência tem sentido para o acontecimento do ser, ela só pode significar o fato de passar ao outro do ser; caso contrário, não

⁶ Sobre a questão do ser como interessamento, veja o tópico 1.1.3.

seria transcendência, mas imanência – foi o que aconteceu com a tradição filosófica que fez o caminho de Ulisses retornando sempre a sua ilha natal. Todavia esse movimento de transcendência não significa, por um lado, ser de outro modo, pois ainda seria ser. Isso foi o problema de *Totalidade e infinito* que pensou o infinito como outro modo de ser, como ser exterior. Segundo Korelec:

Em *Totalidade e Infinito* Levinas pretendia exprimir, no ser, a exterioridade do ser, a implicação do Infinito no finito do ser, para alargar a ideia do ser como horizonte último do ente, ou do sentido do ente, para mostrar a ‘secundariedade’ do ser finito em relação ao Infinito, isto é, para contestar o primado do ser correspondente à sua ideia, o primado da ontologia. Este modo de exprimir-se, esta linguagem, foi mais tarde ‘assumida’ – reconhecida – pelo autor como linguagem ontológica, que não poderia, entretanto, pôr em questão de modo convincente o próprio primado da ontologia” (2006: 171).

Por outro lado, também não significa não-ser, pois, desde Platão, o não-ser em um certo sentido “é” – Levinas mostrou isso com a noção de *Il y a*. A transcendência tem que significar de outro modo que ser. Portanto, ela não é uma negação do ser, nem tampouco uma modalidade do ser, mas de outro modo que ser.

A transcendência pretende enunciar uma diferença além daquela que separa ser e nada e ser e ente. Nem ontológica, porque seria outro modo de ser, nem ôntica (Levinas 2011:67), visto que ela “não é um ente aquém ou para lá do ser” (Levinas 2011: 65). Ela quer enunciar a diferença como para lá da essência, ou desinteressamento, já que o ser é pensado por nosso filósofo como interesse. Isso é assim porque, como a diferença ontológica é da mesma ordem que o ser, ela se mostra – se manifesta como o ser⁷; por isso, Levinas usa o termo essência para dizer tanto o ser como também a diferença ontológica; também, por isso, ele a chama de anfibologia⁸: ao

⁷ Segundo Levinas: “Se esta diferença se mostra no dito – nas palavras, o que é epi-fenomenal –, se ela diz respeito à *mostração* como tal, ela pertence a mesma ordem que o ser cujo jogo de escondidas é certamente *essencial*; mas se a *mostração* é uma modalidade da significação, é necessário remontar do dito ao *Dizer*” (Levinas 2011: 45)

⁸ Sobre o significado de anfibologia: “Levinas introduz um termo filosófico para designar a forma de neutralização que ocorre quando um tema da linguagem é confundido com a especificidade de uma entidade. [...] De uma maneira muito aproximada, anfibologia significa que há uma confusão entre o que alguma coisa é e o conceito que permite

mesmo tempo em que se distinguem se confundem. Se o ser não só apenas designa o processo de ser – mas se mostra –, então a diferença ontológica se manifesta no que Levinas chama de dito, que é a própria ordem do ser. Como são da mesma ordem, a diferença entre ser e ente não é a diferença última. Aparece aí a significação ética como diferença derradeira expressa pelo termo “Dizer”.

O Dizer “é uma significação anterior e independente de todo o conteúdo e de toda a comunicação de conteúdo” (Levinas 2003b: 71), pois tudo o que se faz conteúdo se faz assim porque se mostra – próprio da linguagem ontológica. O de outro modo que ser é um Dizer, uma significação diferente do ser – *desin-ter-esse*. No texto *Linguagem e proximidade*, 1967, o Dizer aparece como a primeira palavra, mas palavra que não pretende fixar tema nem identificar nada – caso fosse, seria da ordem do ser. Ele é “antes de qualquer ser e de qualquer pensamento onde o ser se mira e se reflete” (Levinas 1997a: 288); por isso, anterior ao dito. Para Levinas, o ser, o seu conhecimento e o dito no qual o ser se mostra significam um Dizer sem dito.

Pelo fato de ser anterior ao ser, ele é anárquico, não pertencente à ordem do ser – rebelde? Não. A anarquia não significa uma desordem oposta à ordem do ser. A desordem é ainda uma forma de ser, já que é passível de tematização, e o que se faz tema se mostra, e o que se mostra é ser. Anárquico porque o Dizer original perturba a ordem do ser, “ela interrompe o jogo ontológico que, precisamente enquanto jogo, é consciência na qual o ser se perde e se reencontra e, assim, se esclarece” (Levinas 2011: 117). Por ser anárquico, ele não significa, por um lado, um dito primeiro – caso fosse não seria de outro modo que ser, e sim um ser de outro modo; e, por outro, não significa que ele é mais original do que a origem – o pré-original significa anterior ao ontológico. Ele é uma intriga “que não se subordina às peripécias da representação e do saber” (Levinas 2011: 96). A tentativa de dizer a transcendência, então, não se caracteriza por uma

que aquilo que ela é seja conhecido. Por exemplo, um ser é apenas um ser Sendo. *O conceito de Sendo nos permite saber quais as propriedades que os seres compartilham e o que são em si mesmos. Assim um ser pode ser confundido com seu Sendo, já não há nada mais nele do que seu status como um ser entre seres*” (Hutchens 2007: 89).

busca arqueológica, mas an-arqueológica, anterior ao começo e, por isso, diacrônica.

A diacronia refere-se a um passado imemorial, que não se torna presente; portanto, irrepresentável. O imemorial não o é porque a memória não consegue superar a distância, não o é porque a distância é muito grande, mas sim porque a distância é irrecuperável, impercorrível, “incomensurável com o presente” (Levinas 2011: 36), porque tal passado nunca se faz presente. Nunca se faz presente porque é anterior à própria constituição da consciência intencional. O imemorial é um passado anterior à origem, de forma que nenhum movimento linear de regressão o poderia alcançar, porque tal movimento só pode ir até o começo do que é representável pela consciência. Portanto a diacronia não ocorre por causa de uma fraqueza da memória, mas porque é impossível recuperar a distância, pois a consciência nunca esteve lá. O poder da consciência está em ir até a origem, ao princípio – ela é arqueológica. Diz Levinas: “tudo o que está em condições de encher o campo da consciência foi, a seu tempo, acolhido, percebido, teve uma origem” (2008c: 91). Surgem, no entanto, duas questões. A primeira é como expressar este Dizer imemorial e anárquico, já que a linguagem é essencialmente ontológica. A segunda é como remontar do dito ao Dizer, pois tudo o que aparece à consciência é da ordem do ser e a linguagem só expressa o que aparece – como coloca Derrida em sua crítica à Levinas. Quanto ao primeiro, Levinas diz que, para a significação ética ser enunciada, o dito tem que, constantemente, se desdizer para exprimir mais do que pode. A introdução da edição portuguesa à obra *De outro modo que ser* – a que recorremos neste livro – esclarece assim o método de Levinas:

Jogos linguísticos e trocadilhos, muitas vezes intraduzíveis na língua portuguesa, são formas de alusão ao para lá do ser através de outras formas de dizer o ser; ênfases e repetições até a exaustão são exemplos do método enfático utilizado por Levinas para levar o ser como que a sublinhar-se no eu outro. Longos períodos de onde estão ausentes os verbos também indiciam a fuga ao processo de verbalização do ser que está no cerne da ‘anfibia da ser e do ente’ de que acusa Heidegger e segundo a qual o ser se manifesta nos entes e

estes se verbalizam no seu ser [...]. Por fim, o estilo, mais exortativo do que argumentativo, faz o leitor perder-se nos meandros do texto, onde falta o fio de Ariadne capaz de o conduzir à saída do labirinto [...]. O autor utiliza tão-só uma *outra* lógica, não aquela em que o sujeito diz o que é, mediante os princípios de identidade e de não-contradição, mas em que aquele *se* diz em resposta a uma alteridade que constitui o único princípio de um ‘ética como filosofia primeira’” (Levinas 2011: 14).

Desdizer significa abuso da linguagem, significa a própria ambiguidade da linguagem⁹ que, ao tentar exprimir o Dizer, o trai: “Mostrando-se no dito, o para lá do ser mostra-se aí sempre enigmaticamente, ou seja, é nele sempre traído” (Levinas 2011: 39). Com a expressão “desdizer”, Levinas quer mostrar que, como o Dizer extrapola a linguagem dita, não há formulações definitivas para ele, de maneira que ele não suporta as formas lógicas das proposições; por isso, “o Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito” (Levinas 2008c: 126). Desdizer significa reconhecer o excesso de significação que extrapola as formas lógicas das proposições.

Levinas percebe que a linguagem ontológica “permite dizer – ainda que traíndo-o – este *fora do ser*, esta *ex-cepção* ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento do ser” (2011: 28). A traição é a contrapartida exigida pela manifestação. O que nosso autor está querendo dizer com isso é que o “de outro modo que ser”, mesmo não tendo gênero comum com a essência, se escuta no ser. Isso nos leva à resposta do segundo problema: o Dizer se escuta no ser porque ele deixa seu vestígio no dito como excesso de significação (Levinas 2011: 167).

O Dizer não se fixa no dito, mas se expressa na própria manifestação do dito como endereçamento ao outro (Levinas 2011: 167; 1982c: 34). O dito faz sentido a alguém. Esse fato já o coloca para além da mera significação conceitual. Por isso, Levinas diz que a linguagem “é luta e dor da expressão” (2011: 132). Ela já assinala para uma significação que não se

⁹ Segundo Costa, “a ambiguidade está no dito que frequentemente tem de ‘se desdizer’ em expressões que assinalam a relação que não é relação, o lugar que não é lugar, a memória que é inmemoriável, etc. Também é o frequente recurso às metáforas que permite anunciar mais do que explicita e literalmente se anuncia” (2000: 160).

reduz ao conceito. Este excesso de significação do dito nos aponta para um outro modo de significação: como se algo exterior ao dito agisse na significação do dito, como se a diacronia do Dizer sem dito fosse flagrada na própria sincronia do dito. Como o dito é sempre sincrônico, o excesso expresso no dito não pode ser da mesma ordem; por isso mesmo, ele é diacrônico.

O ponto de ruptura da essência que expressa toda esta dinâmica do Dizer sem dito é a subjetividade, que será entendida a partir da sensibilidade.

3.1.2 Sensibilidade e saber

A escolha da sensibilidade para falar da subjetividade se explica pelo fato de a subjetividade se constituir a partir do que é único no sujeito; não do eu em geral. A subjetividade é a minha unicidade, fora de qualquer comparação, fora de qualquer comunidade de gênero e de forma. Unicidade “sem a identidade do eu que coincide consigo – unicidade que se retira da essência – homem”, diz Levinas (2011: 30). A sensibilidade será exposta como proximidade porque ela é um contato anterior à formação do eu em geral – ela aparece na singularidade.

Entendemos, nesse sentido, por que a subjetividade escapa à essência, por que ela é de outro modo que ser. A essência não diz respeito a um único e exclusivo acontecimento, mas a todo acontecimento do ser. A subjetividade seria, então, o singular “que o discurso (filosófico) não pode exprimir sem o idealizar” (Levinas 1997a: 271), já que a filosofia nasce com o aparecer do ser. Disso, surge a linguagem ética como proximidade do próximo, pensada não como saber, mas como pura sensibilidade. Isso esclarece o sentido diacrônico e imemorial da subjetividade, pois, como a sensibilidade é irreduzível ao saber, à consciência – e isso será elucidado mais adiante –, nunca consegue voltar ao momento imediato em que se dá a proximidade – ela sempre chega atrasada.

Para esclarecer o sentido da proximidade, é importante ressaltar que Levinas, ao tentar responder a crítica de Derrida, retoma a filosofia de Husserl e encontra elementos na própria noção de “consciência de” que lhe permitem reinterpretar o sentido da sensibilidade, pois como a filosofia ocidental – inclusive a de Husserl, e veremos isso adiante – nunca duvidou da estrutura gnosiológica e, conseqüentemente, ontológica da significação, a sensibilidade também sempre foi interpretada a partir de tal estrutura (Levinas 2011: 83). Esses elementos contidos na própria noção de intencionalidade seriam como vestígio do Dizer original. Vestígio que se expressa no tempo e na linguagem. Para Levinas, “trata-se de remontar a este *aquém*, a partir do rastro que dele guarda o *Dito* onde tudo se mostra. O regresso ao Dizer é a Redução fenomenológica onde se descreve o indescrevível” (2011: 74).

Ao retomar a fenomenologia de Husserl, Levinas volta sua atenção para as sensações cinestésicas que estariam na base da constituição da consciência. “A cinestesia é, em Husserl, a mobilidade original do sujeito” (Levinas 1997a: 193)¹⁰. As coisas não chegam à consciência *a priori*, mas por meio da sensação corporal. A ideia da fenomenologia de voltar às coisas coloca a sensação como movimento fundante da consciência, porque o que possibilita a consciência de alguma coisa é, primordialmente, o contato, a proximidade corporal, em carne e osso, com o objeto. A filosofia de Husserl destaca, conseqüentemente, a importância da corporeidade para a subjetividade¹¹ – e isso interessa muito a Levinas. A corporeidade aparece, em Husserl, como ponto central ou ponto zero de toda a experiência (Levinas 1997a: 191). Em Levinas, ela aparecerá como ponto central ou ponto zero da subjetividade.

Este aproximar-se corporalmente, em carne e osso, do objeto, que é involuntário e sem reflexão, se explica, em Husserl, porque a subjetividade

¹⁰As cinestésias “são as sensações do movimento do corpo. Todos os movimentos percebidos no mundo exterior ao corpo têm origem nessas sensações cinestésicas” (Levinas 1997a: 170).

¹¹ Em Husserl, diz Ribeiro Jr., “a relação sujeito-coisa é compreendido a partir da proximidade e não da participação. A intencionalidade como experiência não tematiza seu objeto. A coisa é visada pela subjetividade. Este ato de visar algo ou alguma coisa é visto como movimento corpóreo à coisa, isto é, uma aproximação da coisa que, por sua vez, se aproxima de mim e, nesse movimento, constitui-se uma *pró-tensão* ou *pré-intenção sensível*” (2008: 49).

está cercada por objetos de todos os lados – é uma obsessão (Levinas 1997a: 279). A Obsessão, no sentido literal do termo, é quando há persistência involuntária de uma ideia na mente (Luft 2005: 546), de tal forma que a mente voluntariamente não consegue se libertar. O que Levinas está chamando de obsessão é a própria impossibilidade de se afastar dos seres, de tal forma que esse cercamento desperta a consciência impelindo-a a conferir sentido aos seres. A obsessão seria a própria proximidade dos seres, mas uma proximidade que não é uma opção da consciência. Diz Levinas: “a matéria, investida como objeto e utensílio no mundo, é também, por via do humano, a matéria que me obceca pela sua proximidade” (1997a: 279). Isso se explica porque tudo o que está na consciência não é posto pela consciência, mas pela proximidade dos seres que a obseda; nesse sentido, a obsessão em si é irredutível à consciência.

É por meio da proximidade corporal – da obsessão (Ribeiro Jr. 2008: 49) – que a consciência imprime sentido ao objeto, mas imprime sentido tomando-o, ou entendendo-o, ou pretendendo-o por isto ou por aquilo (Levinas 1997a: 269), ou seja, identificando-o. Esse tomar por... “é, para aquilo que aparece, ter significado” (Levinas 1997a: 270).

Aqui é importante destacar que foi a partir deste movimento fenomenológico que Levinas encontrou relações cuja trama o levou a fazer uso de uma terminologia e de significações éticas (1997a: 279); isso, porque o processo simultâneo de aparecer e significar leva-nos à compreensão da linguagem enquanto *kerygma*, ou logos *kerygmático* (Levinas 2011: 126), como proclamação de sentido do fenômeno. Todo fenômeno é discurso enquanto o pensamento proclama seu sentido. Desse modo, “a linguagem não tem significado pelo fato de derivar de um qualquer jogo de signos sem sentido; ela tem-no porque é a proclamação *keyrigmática* que identifica isto enquanto aquilo” (Levinas 1997a: 270). Este sentido *keyrigmático* da linguagem permite Levinas afirmar que há no discurso uma relação com uma singularidade que está fora do tema do discurso e que não é tematizada pelo discurso, mas próxima. No *kerygma*, a relação com o interlocutor, além de conter sua idealidade, supõe sua proximidade. O que

Levinas está querendo dizer é que a linguagem que proclama sentido, ao identificar isto como isto ou como aquilo, já pressupõe uma relação de proximidade com uma singularidade:

A hipótese segundo a qual a relação com o interlocutor seria ainda um saber resume o discurso ao exercício solitário e impessoal de um pensamento, ao passo que o *Kerygma* que contém a sua idealidade já é, além disso, proximidade entre o eu e o interlocutor e não a nossa participação numa universalidade transparente. Seja qual for a mensagem transmitida pelo discurso, o falar é contato. [...] O discurso e sua obra lógica não se apoiariam no conhecimento do interlocutor, mas na sua proximidade (Levinas 1997a: 274).

Apesar da grande contribuição da fenomenologia para a descoberta de outras significações, por menos intelectualista que seja a noção de “consciência de”, apesar da descoberta da dimensão da corporeidade para a subjetividade e da própria singularidade pressuposta no discurso *keyrigmático* – a intencionalidade, para Levinas, não é capaz de dar conta do sensível (2011: 85-86). Em Husserl, a sensação sensível “não participa do sentido senão *animada* pela intencionalidade”, ou seja, ainda dependente da consciência intencional para significar, e, nesse sentido, ela entra na abertura do ser, pois a exibição do ser não se produz apenas pela pura sensibilidade, mas deriva do entendimento, do fato de entender “isto como isto” ou “como aquilo” (Levinas 1997a: 267). A intencionalidade da consciência indica a presença imediata do mundo à consciência. Assim a noção de intuição sensível “é exposta como o fato de os objetos serem *entendidos* – *gemeint* – enquanto presentes como original, em carne e osso” (Levinas 1997a: 267). E ser presente à consciência significa que as coisas que se desenharam na experiência já são pretendidas, ou entendidas, ou identificadas. Por isso, para Levinas, o mistério da consciência intencional não se resume no fato de ela ser sempre consciência de alguma coisa, mas, enquanto consciência de alguma coisa, de ser sempre pensamento e entendimento, ou seja, “pretensão de nomear o idêntico, de proclamar qualquer coisa enquanto qualquer coisa” (Levinas 1997a: 267). Isso se explica porque em

Husserl a noção de “consciência de”, que é a estrutura de toda intencionalidade, seria a essência de tudo o que se mostra.

A crítica de Levinas se dá porque a intencionalidade recolhe uma informação, por consequência, transforma o contato sensível com a coisa em saber. Toda intencionalidade, toda consciência de alguma coisa, supõe a sensibilidade, mas sempre como informação de algo. Por exemplo, a sensação gustativa guiada pela intencionalidade significará experiência e informação de um sabor. No sentido da fenomenologia, a sensibilidade seria uma intuição da imagem que permite um processo de identificação da coisa enquanto tal e, assim, de conhecimento. No saber, a sensação se converte em ideia: o saber é ideia da imagem ou imagem da imagem – imprime de tal modo uma distância do sensível. É por isso que Levinas o chama de indireto e tortuoso: “ele anuncia-se para lá da imagem, isto *enquanto* isto ou *enquanto* aquilo, isto que se despoja do limbo da sensibilidade onde, no entanto, reflectido, ele se apoia” (2011: 81). A imagem na intuição sensível perde a imediatez do sensível quando entra na abertura do entendimento – se encontra anestesiada. Tudo se passa, mesmo a sensibilidade, a partir da consciência representativa.

Vale ressaltar aqui, diante dessa crítica à tradição gnosiológica da filosofia, o porquê da recusa de Levinas aos sentimentos denominados como vivências originárias do sagrado¹². Segundo ele, a consciência intencional não é abalada pela interpretação fenomenológica dos estados afetivos: a emoção, a angustia, o tremor e o temor estariam no coração da consciência (2008c: 92), sendo, portanto, uma forma de saber. Assim, “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” (Levinas 2008c: 94). Tal crítica de Levinas ocorre porque a religião não é um momento da economia do ser (1991: 25).

¹² Segundo Maçaneiro, “vivências originárias são vivências antropológicas fundantes que estariam na origem da religião, por exemplo: ‘o tremor diante das tempestades; o fascínio das estrelas; o devir contínuo das estações; o sentimento de pequenez ante a imensidão do horizonte” (2011: 9.). Para Levinas, essas experiências já estão fundadas na consciência intencional e, por isso, são rejeitadas.

Levinas rompe, portanto, com a compreensão do sensível enquanto intuição de uma imagem que permite a identificação da coisa como tal. Na proximidade, na pura sensibilidade, a consciência é atingida “antes de fazer para si uma imagem daquilo que vem até ela” (Levinas 2011: 119).

3.1.3 Sensibilidade e proximidade

A intencionalidade não é, dessa maneira, o fio condutor da sensibilidade – ela não imprimiria sentido à pura sensibilidade –, mas já é ruptura da passividade do sensível –, já é um Dizer em correlação ao dito. Anterior à identificação de uma coisa como tal, a sensibilidade teria sentido por si mesma na própria aproximação corporal. O que elucida isso é a ideia de que o saber, ou mesmo o sentido dado pela consciência às coisas, necessita de que exista uma distância – por pequena que seja – do sensível. É um afastamento mínimo entre o que sente e o sentido que produz uma informação. Essa distância é necessária para que a coisa seja iluminada e apreendida, fazendo-se “consciência de”, ou “experiência de”. O que se realiza pela consciência intencional identifica e possui as coisas a partir desse intervalo (Levinas 2011: 118).

Essa separação é o que desperta a consciência e esclarece a correlação entre tempo sincrônico e consciência. O tempo é um lapso de separação em que o ser, ao se mostrar, se separa de si; seria a separação de sua identidade, porque a totalidade do ser não se manifesta à sua própria totalidade: “A manifestação não é possível como fulguração onde a totalidade do ser se mostra à totalidade do ser, porque este ‘mostrar-se-á’ indica um desfasamento que é precisamente o tempo, espantoso desvio do idêntico em relação a si mesmo!” (Levinas 2011: 50). Em outras palavras, de modo mais específico, a separação acontece “entre aquilo que se mostra e a visada que ele preenche” (Levinas 2011: 50) – a mostração.

Este lapso, que Levinas chama de desfasamento – esta distância do ser em relação a si mesmo que é o próprio tempo –, logo é recuperado pela

consciência que é fundamentalmente sincrônica. A Sincronia, que é o próprio movimento de representação, ou seja, de fazer presente o passado, é o próprio psiquismo. A sincronia é o fundamento da consciência. Aqui o sujeito o é em função do ser; ele está a serviço do ser. A sincronia anula a diacronia do passado por representá-la. Isso se explica porque, em Husserl, a consciência e o ser não são pensados como algo distinto, mas correlatos. O ser é manifestação e a consciência é sempre consciência da manifestação (Levinas 2008c:142-143).

Este jogo no ser, de perdas e reencontros, é a própria consciência: “O tempo, a Essência, a Essência como tempo, seria o próprio absoluto do Regresso a si” (Levinas 2011: 120). A consciência reúne a dispersão do tempo sempre como presente, e é por isso que falar de consciência é falar de tempo recuperável. O tempo é mostração da essência, mas também recuperação de todas as distâncias (Levinas 2011: 31). Nesse sentido, tempo e consciência estariam intimamente ligados. O que caracteriza o tempo como mostração do ser é a recuperação, pela memória, pela história, pela representação (ou recuperação) de todas as distâncias pela consciência: “Tempo que é reminiscência e reminiscência que é tempo – unidade da consciência que é tempo” (Levinas 2011: 50). Assim, manifestação, tempo e consciência estão intimamente ligados e são sempre da ordem do ser. Isso explica o sentido sincrônico da consciência. É por isso que “na intuição sensível, a sensibilidade subordina-se já à descoberta do ser” (Levinas 1997a: 275).

O que, entretanto, Levinas traduz como Dizer original é um “lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda a sincronização, uma diacronia transcendente” (2011: 31). É este lapso de tempo sem retorno que ele julga ser a própria temporalização do tempo. Assim o tempo sincrônico tem como temporalização uma diacronia refratária à sincronia. Aquilo que provoca o tempo não é a distância provocada pela manifestação do ser a si mesmo – não é a sincronia da consciência que recupera a distância –, mas a diacronia, isto é, um lapso de tempo sem retorno, proximidade – isso nos remete à ideia já desenvolvida de que o tempo não

é obra de um sujeito isolado. A argumentação parte da ideia de que, no tempo sincrônico, no tempo recuperável da consciência, mostra-se, mesmo que se traindo, o de outro modo que ser. Para Levinas, há um vestígio no dito desta diacronia anacrônica que o faz perceber outras significações além daquela da sincronia da consciência (2011: 74).

A diacronia do Dizer original, que não pode ser representado e tematizado por uma consciência intencional, impossibilitando, assim, reunir em presente a dispersão do tempo (Levinas 2011: 59), nos ajuda também a entender o problema da linguagem, pois tempo e linguagem pertencem à ontologia “na medida em que a linguagem, ao reunir em nomes e proposições a dispersão da duração, deixa perceber ser e ente” (Levinas 2011: 48). A linguagem, por meio dos nomes e proposições, reúne no presente a dispersão do tempo, ou seja, como a consciência, ela opera por meio do presente, recuperando a distância perdida. Como vimos, na linguagem entendida como *kerygma*, que é própria da consciência intencional, encontra-se o “rasto do excesso da transcendência” (Levinas 2011: 166), diacrônica ao pressupor uma relação com a singularidade: “O Dizer que enuncia um Dito é, no sensível, a primeira ‘atividade’ que detém isto enquanto aquilo; mas esta atividade de detenção e de juízo, de tematização e de teoria, surge no Dizer enquanto puro ‘para Outrem’, pura doação de signo – puro “fazer-se signo” – pura ex-pressão de si – pura sinceridade – pura passividade” (Levinas 2011: 82).

O Dizer ético, portanto, não se situa numa ordem eterna, arrancado do tempo. Significa na própria temporalização do tempo entendido não como essência, mas como diacronia. A pura sensibilidade será este lapso de tempo sem retorno, pois ela significa na imediatez do sensível – na pura proximidade. Com isso, Levinas está querendo mostrar que a estrutura gnosiológica e, conseqüentemente, ontológica da significação é secundária. A sensibilidade é, primordialmente, significação, independente da intencionalidade para significar. Ela é pura comunicação, linguagem sem palavras nem proposições. Ela é significação primeira. Dizer que a estrutura gnosiológica é secundária é “reconhecer um sentido noutra lugar que

não na ontologia, e mesmo subordinar a ontologia a esta significação de para lá da essência” (Levinas 2011: 83); em outras palavras, é reconhecer um Dizer sem o dito.

O que Levinas está chamando de proximidade é, portanto, o contato imediato em que não há distância. A proximidade é a relação com uma singularidade sem a mediação de qualquer princípio ou ideia. Isso se explica também porque, “na proximidade, o sujeito está implicado de uma forma que não se reduz ao sentido espacial” (Levinas 2011: 99)¹³ – é o não-lugar. O pensamento do ser que é o pensamento do presente pressupõe que se esteja junto no presente, e estar no presente é estar junto no espaço (Levinas 2001c: 113). O outro está próximo de mim enquanto sou único e insubstituível. Logo, a sensibilidade como proximidade ganha outro sentido que o do saber – e, por isso, seria de outra ordem que ser, pois, em carne e osso, ao contrário de Husserl, não significa sua manifestação, mas sua proximidade: “Uma ideia ou um valor pode intuitivamente dar-se como original, mas não podemos aproximar-nos de uma ideia. É preciso algo palpável. O sentido define-se por essa relação de proximidade” (Levinas 1997a: 278). Isso é o que Levinas chama de relação ética com o real (1997a: 278).

3.1.4 Proximidade e subjetividade

Diferentemente de Husserl, a proximidade do outro, para Levinas, ultrapassa a proximidade da coisa; nesse sentido, o corpo não é percebido

¹³ A proximidade não se reduz ao sentido espacial; no entanto ganha esse sentido “a partir do momento em que o terceiro a perturba, exigindo justiça na ‘unidade da consciência transcendental’” (Levinas 2011: 99). O terceiro traça o itinerário do Dizer ao dito, o itinerário da própria consciência. Diz Levinas: “a entrada do terceiro é o próprio fato da consciência, da reunião simultaneamente em ser e no ser, o momento da suspensão do ser em possibilidade, a finitude da essência acessível à abstração do conceito, à memória que reúne a ausência na presença, à redução do ser ao possível e o cálculo dos possíveis; a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro, a partir da proximidade e da imediatez do Dizer anterior aos problemas, sendo que a identificação do conhecer, por si mesma, absorve todo o *outro*” (Levinas 2011: 172). “O terceiro também é um outro. [...] Mas se um comete uma injustiça com o outro, então, devo comparar. E comparar as singularidades é a chamada ao saber. O saber vem e em tudo ele já se supõe que estamos juntos, que estamos no presente; e o presente é o espaço. [...] Aqui entra o grego no bíblico. Um deve investigar, comparar, julgar. E aqui se faz presente a pergunta pelo juízo, até aqui não há nenhum juízo, e sim apenas pré-juízos. E neste sentido se baseia o Estado na insuficiência do ético” (Levinas 2001c:112-113).

a partir da proximidade com o objeto, mas com a pele nua do rosto do outro. O que se impõe, para Levinas, é “uma noção de subjetividade independente da aventura do saber e onde a corporeidade do sujeito não se separa da sua subjetividade” (2011: 96). A proximidade do outro não é um objeto como os objetos do mundo que se manifestam à consciência intencional como fenômeno. Como significação por si mesmo, o outro não se manifesta, não é tematizável, não se mostra como algo geral: como isto ou aquilo, não é fenômeno. Ele é o “absolutamente não-encarnável” (Levinas 2008c: 161) – invisível.

O outro não se mostra porque lhe falta o horizonte da multiplicidade em que a identidade é proclamada e tematizada. A consciência tematiza porque ela encontra a unidade, a própria identidade na multiplicidade, ou seja, ela faz “uma síntese da multiplicidade” (Levinas 2011: 101). É por isso que Levinas entende a pura sensibilidade como imediatez – neste caso, não há o horizonte da multiplicidade. Contudo, esse horizonte é aquilo de que o próximo não necessita. E não necessita porque ele “é precisamente aquilo que tem sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos” (Levinas 1997a: 279-280). A falta do horizonte da multiplicidade é o que possibilitará – como veremos a seguir – à responsabilidade do eu ser insubstituível, já que o próximo só tem sentido imediatamente¹⁴. Como o próximo é aquilo que tem sentido imediatamente, a proximidade, a imediatez da sensibilidade, “só se revela a partir de uma pele humana, de um rosto, à aproximação do próximo” (Levinas 1997a: 278). Por conseguinte a proximidade do outro é o ponto preciso em que se faz a transformação do intencional em ético.

O que caracteriza a proximidade é uma ausência, pois a descrição da proximidade “encontra o próximo que traz consigo o rastro de uma retirada que o investe como rosto” (Levinas 2011: 137). Consequentemente, diz Levinas, aproximar-se de outrem é perseguir o que já está presente; é procurar o que já se encontrou. A proximidade é presença da ausência,

¹⁴ Segundo Levinas, quando a responsabilidade pode ser assumida por outro, ou seja, pode ser substituída, isso acontece no seio de uma multiplicidade e não na relação direta do face-a-face onde o sentido se dá imediatamente (Poirié 2007: 108).

porque, na aproximação, o infinito deixa seu vestígio: “*ausência onde o infinito se aproxima*” (Levinas 1997a: 281). A proximidade do outro que se descreve como uma ausência na presença se explica pela ideia do infinito que deixa seu vestígio na proximidade, pois o infinito não se concretiza como termo, mas contesta sua própria presença.

Tal ausência, ou retirada, é descrita na carícia que não é um movimento intencional que tende ao preenchimento. A carícia é ternura de uma pele no contato com o outro. Contato que desenha a proximidade como ausência: “o que é a ternura da pele acariciada senão o desfazamento entre a apresentação e a presença?” (Levinas 1997a: 281). Quando falamos que a carícia não tende ao preenchimento como no movimento intencional – e que, por isso, esboça uma ausência –, isso se explica porque o que está em jogo não é uma intenção de conhecimento, mas uma fome, um desejo insaciável que não se preenche, que se alimenta de sua própria fome, pois o que significa, na carícia, é o contato da pele. Contudo, o que se procura não é a pele que se toca; ao contrário, ela é o vestígio da ausência, daquilo que se retira, por isso, é desejo sem fim que não se identifica como a necessidade de um termo ou um fim: “A carícia é o não coincidir do contato, um desnudamento, nunca suficientemente nu” (Levinas 2011: 108). É nesses termos que o sentido absoluto da proximidade supõe o humano, e supõe o humano como corpo – o sujeito, diz Levinas, é de sangue e carne¹⁵. A carícia nos revela, portanto, que a significação é pensada a partir do contato com a pele do outro, que a proximidade significa enquanto proximidade, e não enquanto experiência da proximidade. Assim, na carícia, aparece a significação do um-para-o-outro, “exposição de si a um outro, imediatez na carícia e no contato do dizer – de uma pele e de um rosto” (Levinas 2011: 102). Entendemos, aqui, a proximidade como vulnerabilidade.

A vulnerabilidade descreve o sujeito como passividade. A vulnerabilidade ocorre porque o sujeito está falível, exposto ao outro sem a proteção

¹⁵ Sobre este tema, veja a tese: *O sujeito é de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*, de Luciano Costa Santos.

da consciência que o faz soberano ao tratar a realidade como se fosse seu produto. Na proximidade, o sujeito não tem o princípio em si – an-árquico –, ele não é em si ou para si; é para-o-outro, neste sentido, exilado: sem repouso em si. Como não tem o princípio em si do seu ser, mas no outro, o sujeito sempre está em dívida com outrem. Quanto mais o sujeito está em si, mais ele é para-o-outro; quanto mais mergulha no seu ser, mais a dívida cresce. A subjetividade como vulnerabilidade é o Outro-no-Mesmo que significa um mais no menos – ou seja, a própria irrupção da subjetividade pelo infinito. A vulnerabilidade, assim sendo, coloca o sujeito como único: “despojado de toda proteção que o multiplicaria” (Levinas 2011: 76). Por isso, Levinas chama a vulnerabilidade de maternidade: “esta pré-natalidade ou pré-natureza à qual remonta a sensibilidade” (2011: 94).

A hipóstase onde surge o sujeito, portanto, não seria o retorno a si, mas se daria na pura passividade do sensível na qual a consciência intencional sempre chega atrasada. O si mesmo não é posto a partir do “para si” da consciência, mas do para-o-outro da proximidade. O si mesmo não é um polo de identificação a partir da multiplicidade, ele não expressa uma atividade sintetizante de identificação, mas é originalmente pura passividade. Esta passividade coloca mais uma vez o sentido de uma criação atea. Assim diz Levinas:

O si mesmo não pode fazer-se, ele já está feito de passividade absoluta e, neste sentido, vítima de uma perseguição que paralisa qualquer assunção que pudesse nele despertar para pô-lo para si, passividade do enlace atado já como irreversivelmente passado, aquém de qualquer memória, de qualquer lembrança. Atado num tempo irrecuperável que o presente representado na lembrança não iguala, nem tempo do nascimento ou da criação da qual a natureza ou a criatura guarda um rasto, inconvertível em recordação. [...] Criatura, mas órfã de nascimento ou atea que ignora, sem dúvida, o seu Criador, porque, se o conhecesse, ela assumiria ainda seu começo (2011: 121).

O si mesmo se hipostasia de outro modo que o da perda e do reencontro da consciência; ele se hipostasia de outro modo que ser. Este processo, que Levinas chama “recorrência”, é um retirar-se para fora do

jogo da consciência, “fora do ser e, assim sendo, em si como em exílio; sob o efeito de uma expulsão, [...] antes que eu me instale: sou intimado sem recurso [...] sem poder manter-me em mim” (2011: 119). Recorrência não como soberania da identidade, mas como exílio; como a própria proibição de estadia em si.

Toda dinâmica da subjetividade como proximidade e responsabilidade se esclarece porque na aproximação do próximo se está diante do que é único, não a unidade retirada da multiplicidade – aqui vale lembrar a ideia desenvolvida em *Totalidade e infinito* de que o outro não é *alter ego*, o rosto apoia-se na significação do singular. Pelo fato de a proximidade do outro não ter o horizonte da multiplicidade, a consciência sempre chega atrasada – ela já perdeu o imediato da proximidade. A consciência do “eu”, ou melhor, a sua má consciência, é falível na proximidade do outro, já que ele é excesso de significação por não depender de contexto algum para significar: “Esse excesso faz com que a proximidade seja sempre uma presença anacrônica para a consciência” (Levinas 1997a: 280). Ela chega atrasada não porque ela é defeituosa, mas porque a imediatez do próximo é excesso de significação que sempre escapa à consciência. Essa excessividade da aproximação é o que Levinas chama de obsessão do próximo. A obsessão é o que possibilita entender a subjetividade como substituição.

3.1.5 Subjetividade e substituição

A proximidade do próximo obseda de uma forma diferente da obsessão do objeto, pois ela é convocamento à responsabilidade – responsabilidade sem opção, porque não decorre da liberdade, como acontece em Sartre, no qual a liberdade é o que faz o homem senhor de si, colocando-o na posse do que ele é por inteiro (Sartre 2010: 20)¹⁶. Na obsessão do próximo, o sujeito está cercado não por coisas, mas pelo outro (Levinas 2011: 158). Este estar cercado pelo outro significa que o sujeito

¹⁶ O primeiro princípio do existencialismo é: “o homem nada é além do que ele se faz” (Sartre 2010: 19). Já para Levinas, o homem começa antes da liberdade, na responsabilidade pelo outro.

não consegue se afastar dessa proximidade voluntariamente, mesmo porque esse movimento é anterior à liberdade.

Entendemos aqui por que a proximidade não é uma atividade da consciência e por que o sujeito, entendido a partir da sensibilidade, não tem o princípio do seu ser em si mesmo, mas o tem no outro. Nesse sentido, o “eu” depende do outro sem o ter desejado – desse modo, anterior à sua vontade. Isso explica a expressão *Outro-no-Mesmo*. Tal expressão não significa pensar o Outro como um Outro mesmo – o “*no*” não significa assimilação –, mas significa que o “outro desconcerta ou desperta o mesmo, o outro inquieta ou inspira o mesmo” (Levinas 2008c: 117). Inquietação, provocada pelo outro, que chama o “eu” de onde ninguém o pode substituir. Essa impossibilidade de substituição é o próprio significado da responsabilidade. Para Levinas, onde a substituição é possível, ela o é porque não existe nenhuma responsabilidade. Se alguém pode me substituir e assumir minha responsabilidade é porque isso não seria uma responsabilidade, ou melhor, não seria minha responsabilidade. Responsabilidade é sinônimo de unicidade – é por isso que corresponde ao sujeito apenas. Esse é o sentido da ética para Levinas (2001c: 108).

A obsessão como convocamento à responsabilidade se explica porque o próximo me convoca com uma urgência extrema, pois a nudez de sua pele é uma presença desamparada e miserável. Urgência porque “a fome do outro é sagrada” (Poirié 2007: 82). Urgência porque o próximo é aquilo que tem sentido imediatamente, antes mesmo de se pensar no que se deve fazer. Antes mesmo de ter ouvido o apelo do outro, já estou obedecendo a seu apelo. Obediência que precede a escuta.

A obsessão é, portanto, uma perseguição do outro que me inquieta, impelindo-me a responder, ou melhor, exigindo uma resposta. A perseguição é a própria condição de refém, de forma que o sujeito não consegue se desfazer da incumbência da responsabilidade, e não o consegue porque é esta incumbência que o faz único para o outro – eleito. O não poder se esquivar é a própria unicidade. Diz Levinas: “eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele” (Poirié 2007:

108) e, portanto, eleição na perseguição. Eleição que substitui a noção de individuação, pois há na eleição uma individuação do eu pela responsabilidade inalienável (Levinas 1991: 34). Assim, antes de ser individuação do gênero homem, animal racional, vontade livre, essência, substância, o sujeito é o eleito (Levinas 2011: 79). A incumbência pelo outro constitui, dessa maneira, a própria subjetividade.

Essa condição de refém tece o próprio nó da subjetividade como substituição, pois ela é o sentido último da responsabilidade. A substituição é aquilo pelo qual originalmente o “eu” não é um ser idêntico, uma substância qualquer, mas único. A substituição significa a não inocência do “eu”, como se no extremo refúgio de si mesmo – abusando da expressão, já que ela pode significar um “eu” fechado em si como em uma cápsula – como se ele não se sentisse inocente, inclusive do mal que outrem lhe faz (Levinas 2008c:130). Substituir é tomar a carga do outro, sofrer as suas faltas e dores: “A ideia de substituição significa que eu me substituo a outrem, mas ninguém pode substituir-me enquanto eu” (Levinas 2008c: 121). Sobre a palavra substituição, é pertinente a explicação dada por Ribeiro Jr.:

como a substituição se contrapõe à compreensão da subjetividade como substância, é necessário elucidar a diferença que o pensamento levinasiano estabelece entre a semântica da palavra *sub*-stância e *sub*-stituição. [...] O termo *sub*-stância assume o caráter de uma posição, ou um *estar sob*. *Substituição* por sua vez, significa uma de-posição ou uma paradoxal posição sem posição de um *estar colocado debaixo*. De um lado, o sentido da *substância* exprime certo estado fixo, definitivo, estável e estabilizado da subjetividade. De outro, a substituição traduz uma radical mudança de lugar, de hábito, ou de *ethos*. Há, na substituição, uma inversão, uma troca, uma transformação de algo ou alguém que é submetido a um não-lugar, ou àquilo que se retira do costume, ou do já acumulado pela experiência” (2008: 358-359).

É importante destacar que a relação ética pensada por Levinas exige uma infinita responsabilidade pelo outro. Como a proximidade do próximo significa a proximidade do infinito, aparece aí uma exigência ética insaciável, infinita – é por isso que sempre estou em dívida com o outro e nunca poderei dizer: “cumpri todo o meu papel”.

Isso se esclarece a partir da fruição e da ferida, que são os termos da proximidade. A fruição seria a condição do para-o-outro, porque a vulnerabilidade, a exposição ao outro, só tem sentido como dar, como preocupar-se com a infelicidade e as faltas do outro, como preocupar-se com suas necessidades. O dar é retirar o pão da boca e oferecer ao outro, é suprir as suas necessidades. O Dizer original, portanto, é sem palavras, mas não é de mãos vazias. A passividade da aproximação sensível, desse modo, se converte em resposta ao apelo do próximo, mas uma resposta que não é medida pela consciência. Isso explica o sentido da palavra “eu”, que “significa *eis-me*” (2011: 130). O eu “que vos fala na primeira pessoa” (Levinas 2008c: 107). Levinas privilegia, assim, o acusativo em vez do nominativo. O “eu” só se percebe quando é afetado pelo outro, quando diz “eis-me-aqui”.

A urgência do apelo do outro é tão grande que, no momento em que o “eu” é afetado, ele responde agindo, se substituindo ao outro, porque não há retorno a si – não há tempo sincrônico, mas diacronia –; há impossibilidade de recuo. Isso explica por que a proximidade não é um repouso, mas inquietação que se transforma em desejo. No entanto, para Levinas, este arrancar o pão da boca é também dor, ferida provocada no próprio si: “a dor não deve ser imediatamente interpretada como uma acção sofrida, mas assumida, isto é, como uma experiência da dor por um sujeito que seria para si; a dor é puro déficit, um acréscimo da dívida num sujeito que não se recupera, que não ganha para as despesas” (2011: 75).

O dar só tem sentido “como um arrancar, apesar de si, e não somente *sem si* próprio; mas arrancar-se a si” (Levinas 2011: 92). Esse movimento é sentido no próprio corpo, ou melhor, o dar só é possível a partir do corpo – nesse sentido, entendemos por que a subjetividade é “encarnação” (Levinas 2011: 125). É sentir no próprio corpo a dor que a necessidade pode causar; é sentir a dor do desamparado, do faminto; é sentir na própria pele a dor do outro; isso é o Outro-no-Mesmo – substituição.

O si mesmo se constitui na dor, na ferida aberta pela proximidade do outro que convoca o “eu” à responsabilidade até a substituição. Por isso,

passividade que é paixão, ferida que questiona a soberania do “eu”. Aqui aparece a de-posição do sujeito, ou seja, a destituição do sujeito como soberano e egoísta, como substância, como posição. Diferentemente de *Totalidade e infinito*, em que o sujeito, num primeiro momento, é feliz ao fruir do mundo, agora, a dor, o sofrimento, a própria ferida provocada pelo outro, já se faz na fruição.

Esta intriga anárquica, que hipostasia o si mesmo como pura passividade, coloca o sujeito na situação de estar exposto ao outro de tal forma que ele é provocado como insubstituível. A proximidade como responsabilidade é a condição de refém porque a imediatez do próximo que se apresenta como desamparado, faminto e nu me faz responsável de uma forma insubstituível; isso é assim porque na imediatez da proximidade eu sou colocado como o único capaz de responder à convocação do próximo, e único, não porque o outro não pode esperar por uma outra resposta, mas porque ninguém pode responder em meu lugar, já que o convocamento é minha própria unicidade. Essa passividade expõe sua pele e seu próprio corpo a sofrer pelo outro, pois, como ainda não há consciência de si a partir do retorno, ou seja, ainda sem regresso a si, ele não se dispõe de nada que lhe permita não ceder à provocação vinda do outro – encurralado a si, em si como na sua pele exposta ao exterior sem recurso a nada (Levinas 2011: 122). Por isso, é a condição de refém: “A hipóstase expõe-se no modo de um acusativo como si mesmo, antes de aparecer no dito como saber, como portador de um nome” (Levinas 2011: 122).

A subjetividade ética – que se realiza em uma passividade do sujeito que é afetado pelo outro na proximidade, que o faz refém a ponto de tirar o pão de sua boca para saciar a fome do próximo – é aquela que passa do sentir ao fazer e que, por isso, não seria simplesmente uma passividade do efeito em uma relação causal ou uma passividade da consciência que é afetada pelo objeto que a cerca. Passividade que significa não-indiferença para com o outro. Não-indiferença porque a proximidade do outro não deixa o “eu” imóvel, indiferente diante de sua fome. A passividade significa a impossibilidade de não fazer nada diante da fome do outro. Nesse sentido,

passividade que significa bondade. Diz Levinas: “bondade sempre mais antiga que a escolha: o Bem já elegeu e requisitou desde sempre o único” (2011: 77)¹⁷. A intriga da bondade e do bem é a intriga da substituição, pois ela é gratuidade, desinteresse rompendo com a lógica da satisfação, pois na proximidade não há retorno a si, e, por isso, não há satisfação. O bem, a bondade, explicita a fórmula “para-o-outro”:

O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre o 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 (Poirié 2007: 93).

Isso explica por que a bondade é desin-ter-esse. Aqui entendemos também o sentido não recíproco da responsabilidade. Não há simetria na proximidade, já que o outro vem de uma dimensão de altura. O que o outro pode fazer a mim, diz Levinas, compete a ele: “Em lugar de substituir a outrem, eu esperar que outro me substitua, cairia numa moral duvidosa além de, com isto, destruir toda transcendência” (Levinas 2008c: 132).

O esforço de Levinas, portanto, consiste em descrever a subjetividade como irredutível à consciência e à tematização, e isso foi necessário para pensá-la como “de outro modo que ser”. O fato de não poder aparecer e se tornar tema não diz respeito à insignificância daquilo que é abordado, mas ao fato de que a significância do que é abordado é de outra ordem que não aquela que liga a ostentação à visão. A significação, para lá da visibilidade e do tema, para lá da consciência, é o *um-para-o-outro* que significa excesso de responsabilidade. *Um-para-o-outro* que não é reciprocidade, mas pura doação. *Para* que está fora de toda correlação e finalidade; *para* que significa a própria responsabilidade; *para* que significa gratuidade total, desinteresse, e, assim, fora de todo sistema preestabelecido, pois “o um-

¹⁷ Segundo Poirié, “a bondade não se contenta com um querer-fazer-o-bem. Não é uma caridade calculada e destilada cuidadosamente em pequenas doses que esperaria um reconhecimento, e até um cumprimento. Esses atos de bondade devem ser ao contrário praticados na gratuidade e na consciência de sua insuficiência. Eu jamais sou bom o suficiente uma vez que outrem continua sofrendo” (2007: 43).

para-o-outro da proximidade não forma uma conjunção da satisfação” (Levinas 2011: 114). A obsessão faz o sujeito único, isto é, desperta a subjetividade como unicidade. É um “eu” individuado sem recorrer a um sistema – “um enquanto insubstituível na responsabilidade” (Levinas 2011: 119). Isso é ser humano, isso é a própria humanidade: “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” (Levinas 1982c: 92).

3.2 Pensar Deus de outro modo que ser

Depois de termos desenvolvido as linhas gerais que apresentam a subjetividade como responsabilidade até a substituição, cabe agora mostrar como Levinas pensa Deus nesse contexto. A questão sobre Deus não se prolongará muito – apesar de ser um tema que constantemente aparece no terceiro período –, pois ele sempre surge vinculado à questão da ética e da subjetividade. Isso não significa que ele não seja tão importante como os outros temas tratados por Levinas. Na obra *De outro modo que ser*, por exemplo, nosso autor destaca que “*ouvir um Deus não contaminado pelo ser* é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que *tirar o ser do esquecimento* no qual teria caído na metafísica e na ontoteologia” (2011: 22).

Visto que já apresentamos como Levinas pensa a subjetividade, restamos, agora, mostrar como a palavra Deus recebe significação na relação ética. O conceito chave para compreender a questão de Deus é Eleidade, que, basicamente, significa uma relação em que o pronome Ele aparece por traz do Tu. No entanto, antes de tratarmos desse conceito, mostraremos como Levinas trata a questão da onto-teo-logia, uma vez que sua forma de pensar Deus surge como resposta a tal problema na filosofia contemporânea.

3.2.1 Onto-teo-logia

O problema de Deus na filosofia contemporânea levantado por Levinas está relacionado diretamente com a metafísica, ou seja, com a dificuldade de se pensar a transcendência. Na obra *Deus, a morte e o tempo*, 1993, nosso autor trata essa questão através do problema da onto-teo-logia pensado por Heidegger. Na conferência *A constituição onto-teologia da metafísica*, Heidegger diz que a metafísica desde seu começo com os gregos é, ao mesmo tempo, ontologia e teologia, isso significa que ela é onto-teo-logia (1971: 83).

O problema onto-teo-lógico da metafísica não está ligado propriamente a um certo momento da história, diz Heidegger. A ideia de época tem outra significação: significa um modo de o ser se mostrar. Por exemplo, o esquecimento do ser, de que tanto falou Heidegger, seria uma época do ser (Levinas 2003b: 136). Por causa dessa compreensão de época, a questão heideggeriana do esquecimento do ser não se dirige para um período da filosofia, nem para um determinado filósofo, mas para a forma como o ser foi compreendido pela tradição filosófica.

A ideia de esquecimento do ser está ligada diretamente ao problema onto-teo-lógico, pois o esquecimento do ser seria consequência do esquecimento da diferença ontológica, ou melhor, seria a consequência da confusão da diferença ontológica. Heidegger diz que o ser, em sua verdade – a “gesta do ser” –, foi encoberto, esquecido, pois foi compreendido na tradição pela função de fundamento dos entes. Como fundamento, o ser é pensado como um suporte para as coisas; ele estaria na base e seria a base para tudo, mas seria algo em repouso, sem ação – ele mesmo não teria o trabalho de ser (Levinas 2003b: 145). Diferentemente, Heidegger pensa o ser como o “não fundamento”; ele seria um abismo sem fundo e, por isso, ele é pensado em forma de verbo. Gramaticalmente falando, pensado como ente, o ser se torna um substantivo – “o ser”. Ao contrário, em sua verdade, como pensa Heidegger, o ser tem uma “sonoridade” verbal – o ser não responde à pergunta “o que é?”. Perguntar “o que é?” é tirar do

ser um ente, ou seja, fazer a pergunta “o que é?” exige um ente como resposta; mas o ser é o ato de ser (Levinas 2003b: 136; 1982c: 30). O ser em sua verdade é a própria sonoridade verbal. Como verbo, ele exprime uma ação constante: o “ser tem-de-ser”. Com essa posição, Heidegger rompe com a tradição grega do repouso; rompe, assim, com a ideia de fundamento.

Segundo Heidegger, a confusão começa com Aristóteles. Nele, primeiramente, o ser é pensado enquanto ser, em sua verdade, mas é imediatamente também pensado como fundamento dos entes, tendo como consequência posterior a confusão do ser com Deus (Levinas 2003b: 137). Por isso, desde que o ser foi tomado como fundamento dos entes por Aristóteles, e depois nomeado como Deus, a filosofia, enquanto metafísica, acabou se tornando “teo-logia”. Essa compreensão levou a filosofia a confundir o ser com o ente, pois o fundamento dos entes seria um ente supremo; Deus seria o ente por excelência; existiria eminentemente. O ser, então, é pensado a partir do ente supremo – Deus. Nesses termos, Levinas diz, concordando com Heidegger, que “a onto-teo-logia consiste em pensar Deus como ente e em pensar o ser a partir do ente superior ou supremo” (2003b: 175). Assim a crítica heideggeriana à onto-teo-logia consiste essencialmente em dizer que o ser, o ser pensado a partir de Deus, foi mal compreendido. Nas palavras de Heidegger:

Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto ser fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, ele próprio, a partir do que ele fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária. Assim soa o nome adequado para o Deus da filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos, nem pode diante desse Deus, tocar música e dançar. Tendo isto em conta, o pensamento a-teu que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isso somente quer dizer: este pensamento está mais livre para ele, do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer (1971: 99).

Levinas, ao pensar Deus, parte também da crítica à onto-teo-logia: concorda com Heidegger sobre a crítica à ideia de fundamento¹⁸; concorda que o discurso ontológico não é o discurso ideal para pensar Deus; e concorda também que o problema da onto-teo-logia teve como consequência a “morte de Deus” (Pivatto 2002: 178). Contudo, para Levinas – discordando profundamente de Heidegger –, não foi o ser que foi mal pensado, mas, ao contrário, a onto-teo-logia, ao relacionar Deus com o ser, pensou mal Deus. Isso levou Levinas a questionar se o erro da metafísica foi o de “tomar o ser por Deus – ou antes em tomar Deus por ser” (Levinas 2003b: 138). O que ele questiona é se não há outra significação para a palavra Deus além daquela exposta na compreensão onto-teo-lógica. Deus não significaria para além do ser? É o que Levinas pergunta. A crítica de nosso autor à onto-teo-logia consiste em dizer que Deus deve ser pensado sem a interferência do ser e do ente e, portanto, de outro modo que ser.

Heidegger defende que o ser está na origem de todo sentido, ou seja, tudo que tem sentido depende da compreensão do ser – não se pensa nada além do ser. Vale destacar neste momento a observação de Lima Vaz ao mostrar que a posição onto-teo-lógica de Heidegger se dá porque ele se propõe a ler toda história da metafísica a partir de uma única chave hermenêutica, segundo a qual somente “aos seres (*Seiende, entes, essentes*) é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alétheia* = verdade) na sua conformidade ou adequação ao pensamento” (Vaz 2002: 271) e, dessa forma, ter sentido. O que Levinas questiona, para além do problema onto-teo-lógico da tradição e do pensamento de Heidegger, é se o ser verbal ou substantivado, como apresentou a tradição filosófica, é a única fonte de sentido.

Na onto-teo-logia, a ideia de Deus tira significação a partir de sua conformidade com as regras racionais do saber. A significação na filosofia

¹⁸A ruptura com o pensamento do fundamento é um ponto de proximidade entre Levinas e Heidegger. No artigo *Questões e resposta*, de 1977, Levinas explica a ideia de fundamento: “é um termo da arquitetura, termo que existe para um mundo que se habita, mundo que é antes de tudo o que ele suporta, mundo astronômico da percepção, mundo imóvel, o repouso por excelência, o Mesmo por excelência. A partir daí uma ideia é justificada quando ela encontrou seu fundamento, quando se mostrou as condições de sua possibilidade” (2008c:126).

está sempre relacionada com a aparição do dado, com a tematização. Contudo dirá Levinas: “o Deus invisível não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável” (Levinas 1982c: 98). É ab-soluto – Ele se absolve da presença e não se dissolve no presente. Segundo Baccarine, “Deus não pertence à ordem do tema, é o *Ab-solutus*, que se absolve da presença da representação e, no entanto, ‘se faz’ presente de maneiras peculiares, rompendo a crosta do ser” (1998: 422).

Esta impossibilidade de tematizar Deus no pensamento de Levinas vem da impossibilidade de tematizar o outro, pois o que ele procura como transcendência é uma significação independente de todo conteúdo. Tal significação é encontrada na relação com outrem – na própria relação ética. Porém a ordem ética não é uma preparação, ou um trampolim para se chegar a Deus¹⁹; ela “é o acesso mesmo à divindade. Todo resto é quimera”, diz Levinas (2008b: 156). Isso será elucidado, como veremos a seguir, pelo conceito Eleidade.

A impossibilidade de compreender Deus a partir das categorias do ser, portanto, vem da impossibilidade de apreender, por conceitos ontológicos, a relação com o outro. Todo conhecimento de Deus passa pela relação humana. E é por isso que Deus, mesmo não sendo pensado ontologicamente, pode ser pensado pela filosofia.

3.2.2 Deus e a filosofia

Antes de entender como Levinas pensa a questão de Deus a partir do termo Eleidade, é importante discutir mais a fundo por que ele não pensa Deus no âmbito teológico, e sim filosófico. Por que ainda é possível pensar filosoficamente a questão de Deus depois do fim da metafísica anunciado

¹⁹ Sobre o significado da racionalidade do método de Levinas, é interessante, aqui, observar a explicação que ele mesmo faz em seus escritos talmúdicos: “O racionalismo do método não consiste, graças a Deus, em substituir Deus por Ser supremo ou por Natureza ou – como fazem certos jovens em Israel – por Povo Judeu ou Classe Operária. Ele consiste, antes de mais nada, em desconfiar de tudo aquilo que, nos textos estudados, poderia passar por uma informação sobre a vida de Deus, por uma teosofia; ele consiste em se preocupar, diante de cada uma dessas informações aparentes sobre o além, com aquilo que essa informação pode significar na vida do homem, bem como para sua vida” (2003a: 33).

pela ideia de “morte de Deus”? A obra chave para tal investigação, bem como para o próprio desenvolvimento da questão de Deus, é *De Deus que vem à ideia*.

No texto *Deus e a filosofia*, 1975, publicado na obra em questão, Levinas inicia sua reflexão dizendo que a filosofia obriga todo discurso que tem sentido a se justificar diante de si, pois ela reivindica a amplitude da compreensão última do ser. Nesses termos, obrigou até mesmo a teologia a se justificar – foi o que aconteceu com a teologia ocidental que, no intuito de mostrar que a existência de Deus tem sentido, acabou se dobrando diante da filosofia. Essa reivindicação da filosofia – e aqui está a chave de leitura da questão de Deus em Levinas – se explica em virtude da coincidência rigorosa entre

o pensamento em que a filosofia se mantém e a ideia da realidade em que este pensamento pensa. Para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta de ser” [...]. Para o ser do real, esta coincidência significa: aclarar o pensamento e o pensamento mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência [...]. Pensamento significativo (*sensé*), pensamento do ser seriam pleonasmos equivalentes, justificados, porém, pelas peripécias e privações às quais esta identificação do pensamento do significativo e do ser, por direito, se expõe (Levinas 2008c: 86).

Em síntese, o que está em jogo na racionalidade filosófica, para Levinas, é o sentido. Essa correlação entre ideia e objeto, pensamento e pensado, consciência e ser, inteligibilidade e realidade expressa o próprio sentido para a filosofia. Desse modo, só o que tem sentido é abraçado pelo discurso filosófico. Porém surge um impasse aqui. Por um lado, por que criticar o discurso ocidental sobre Deus (a teologia) que o pensou ontologicamente, porquanto o que tem sentido é pensado filosoficamente? Por outro lado, será que o Deus da bíblia tem sentido, já que a filosofia errou ao tratá-lo em termos de ser? Sobre esse impasse é interessante observar a colocação de Marques. Segundo esse autor, a posição de Levinas sobre a questão de Deus gera um impasse: “aderir à hipótese de pensar um Deus

de outro modo que ser veta todo recurso à tradição greco-cristã ocidental ou, assumindo a tradição greco-cristã, a herança ontológica torna-se irrenunciável” (2014: 48).

A questão aqui, para Levinas, não é nem uma posição nem outra: não é nem que o Deus da Bíblia não tenha sentido, ou seja, não possa ser pensado, nem que a teologia onto-teo-logic do ocidente esteja certa ao ter incluindo o Deus bíblico na “gesta do ser” ao pensá-lo como ente por excelência, mas sim que Deus significa de modo diferente de uma racionalidade que liga uma ideia ao pensamento e que, desse modo, ele significa de outro modo que ser. Ou seja, ele tem sentido e, por isso, pode ser pensado filosoficamente, mas um sentido que escapa a esta correlação entre pensar e ser. Assim, mesmo tendo sentido, a linguagem ontológica não é capaz de dizer Deus. Diz Levinas:

se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o “ser deste ente”, mas porque ao tematizar Deus ela o conduz no curso do ser; ao passo que o Deus da bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem analogia com uma ideia submetida a *critérios*, sem analogia com uma ideia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência. E não é por azar que a história da filosofia foi uma destruição da transcendência. A teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência (Levinas 2008c: 87)²⁰.

O que Levinas questiona é se o discurso ontológico do ocidente permite pensar a transcendência de Deus; se a neutralidade do ser permite pensar o divino; se o além do ser se inscreve na “gesta de ser”; por fim, se

²⁰ Esta colocação de Levinas nos ajuda a entender que seu pensamento sobre Deus não vai na direção da teologia negativa e da mística. Mesmo rejeitando o pensamento sobre Deus que o inclui na gesta do ser, ele não diz que Deus é impensável como acontece, por exemplo, na teologia mística de Dionísio. No caso de Deus ser impensável, ele seria irracional e cairíamos no âmbito da fé ou da mística em que há despersonalização do sujeito. A teologia negativa ou mística, ao falar de Deus por meio da negação, quer mostrar que Deus supera a realidade humana, e, por isso, nenhum conceito poderia lhe ser atribuído plenamente (Dionísio 2005: 16-17). Já para Levinas, Deus recebe sentido a partir do humano, e o que o autor propõe possibilita um discurso filosófico sobre Deus já que o acesso a Deus se dá na ética.

o que a teologia pensa como sentido já não é restrição de sentido. Ele tenta mostrar em toda sua obra, desde seus primeiros textos filosóficos, que este neologismo entre pensamento e ser, esta correlação entre ideia e realidade, já deriva do sentido.

A questão de Deus em Levinas é complexa, sobretudo, para os ocidentais acostumados e formados pela racionalidade grega, que buscam na relação de causalidade o próprio sentido do ser. Talvez o que pode ajudar a esclarecer esse problema é que, pelo conceito Deus, o autor não se refere a um ser, a uma substância, mas ao que é significativo – não é por acaso que ele usa o termo infinito. Se Deus fosse pensado como termo ou se houvesse alguma substância no infinito, ele não seria absolutamente outro, mas o Mesmo, e, desse modo, não haveria transcendência: “Deus não tem sentido fora da busca de Deus”, diz Levinas (2008c: 134). Isso é o que nosso autor expressa pelo termo a-Deus, que significar o próprio caminho que se persegue e se encontra no infinito que o rosto de outrem revela. Segundo Ribeiro Jr. a expressão a-Deus tem dois sentidos

que revelam seu movimento do desejo ao desejável-Deus, pelo rosto do outro: a-deus, por um lado, evoca uma espécie de êxodo, ou mais precisamente um exílio, ou ainda se refere a uma perseguição de uma outra verdade ou de um outro caminho. Ele sugere um movimento para alguém do Ser, um adeus ao Ser [...]. Há, no entanto, um outro sentido, que talvez revele um movimento para além do Ser, um sentido positivo de um a-Deus. Ele se caracteriza por um ‘movimento sem finalidade’ e sem meta, segundo a concepção da subjetividade como substituição pela felicidade do outro, se torna um movimento para Deus (2008: 65).

É por isso que a palavra Deus, ou a palavra de Deus, recebe significação na ética: “O próprio movimento que conduz a outrem conduz a Deus” (Levinas 2008c: 199). Levinas não está preocupado se Deus existe ou não, seu intuito não é mostrá-lo como causa primeira nem provar a sua existência, mas mostrar que a palavra Deus significa de maneira diferente,

como excesso de significação no próprio humano. O contexto ético é o lugar em que Deus me vem à ideia. Sua busca por um discurso filosófico sobre Deus, portanto, se propõe a investigar

a possibilidade – ou mesmo o fato – de entender a palavra Deus como palavra significante. Ela é conduzida independentemente do problema da existência ou da não-existência de Deus, independentemente da decisão que poderia ser tomada diante dessa alternativa, e independente também da decisão sobre o sentido ou não-sentido desta alternativa. O que se busca aqui é a *concretude fenomenológica* na qual esta significação poderia significar ou significa, mesmo que ela se disjunja de toda fenomenologia. Pois este disjuntar-se não poderia ser dito de maneira puramente negativa e como negação apofática. Trata-se, pois, de descrever as “circunstâncias” fenomenológicas, sua conjuntura positiva e como a “encenação” concreta do que se diz à guisa de abstração (Levinas 2008c: 11).

A pretensão de Levinas não é alargar a noção de ser para abarcar Deus, mas conceber uma nova forma à noção de sentido, alargando a racionalidade. Em *Deus a morte e o tempo*, ele diz: “separar Deus da onto-teo-logia é conceber de novas maneiras a noção de sentido” (2003b: 141). A questão central do pensamento de Levinas é que ele parte do que é significativo, e o significativo para ele não se articula dentro do saber como pensa a tradição grega, mas, ao contrário, é o saber que deriva do significativo. A linguagem ontológica não coloca o sentido, somente permite apresentá-lo.

Levinas não nega que a filosofia se fala em grego, mas ele não aceita que essa mesma linguagem modele o sentido. Tudo deve ser expresso na linguagem do ser, mas ela não é o lugar primeiro do sentido, o lugar em que começa o sentido. O significativo é anterior ao saber. Por isso, o ponto de partida pelo qual o humano e Deus não se enquadram em um sistema é o significativo. Em *Transcendência e inteligibilidade*, nosso autor é muito esclarecedor quanto à sua proposta:

Não parto da racionalidade como uma noção que engloba um sistema das categorias da nossa lógica do conhecimento; gostaria de alargar esta noção;

parto do que é significativo, onde o humano se fixa antes de qualquer sistema. Não tenho a impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber. Na obrigação relativamente a outrem há um sentido. Que depois evidentemente, na reflexão, tal se torne um saber – que a própria filosofia seja um saber –, não quer dizer que o estatuto do significativo no saber seja o seu modo próprio e primitivo. [...] Mas digo, ao contrário, que se pode a partir do sentido, pensar o racional de um modo diferente. E a minha tentativa consiste em afirmar acerca da relação – se a palavra relação for aqui adequada – com outrem, com o rosto, que é aí que ‘Deus vem à ideia’, que o vir à ideia – que essa descida – pertence à interpelação-do-eu pelo rosto e a distingue *da evidência* e da experiência (1991: 31).

O discurso de Levinas sobre Deus, portanto, não se pretende como teológico, mas como filosófico, já que ele se salvaguarda na procura de entender, além da ontologia e do saber, o sentido da transcendência. Sentido este que se expressa, como veremos agora, no vestígio do excesso de significação que a ideia do infinito deixa no próprio humano.

3.3.3 De Deus que vem à ideia

Levinas volta sua atenção, mais uma vez, para a ideia do infinito desenvolvida por Descartes. Nosso autor vê nele um precursor extraordinário que consegue romper com a unidade do “eu penso” e, desse modo, com o próprio esquema *idea/ideatum, cogitationes/cogitatum*, que liga uma ideia a um pensamento. A ideia de Deus, pensada a partir do infinito que é anterior ao próprio *cogito*, significa o não abarcado por excelência que rompe “o pensamento que [...] nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar, reconduzir à presença ou deixar ser” (Levinas 2008c: 95). A ideia de Deus é o mais no menos, diferente, assim, de todo conteúdo que se poderia apresentar à consciência; por isso, ela rompe a consciência que sempre visa a uma ideia. Ela significa o inenlobável que não é pensado, mas sofrido – no sentido expressado pela passividade, “como a passividade de um traumatismo sob o qual a ideia de

Deus fosse colocada em nós” (Levinas 2008c: 96), como a própria passividade da subjetividade. Em síntese, a ideia do infinito é

uma ideia que significa, mas por uma significação anterior à presença, a toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, an-árquica, acessível no seu vestígio; ideia que significa por uma significação mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que, para a filosofia ocidental, reside o sentido ou a racionalidade, rompendo a sinopse; idéia mais antiga que o pensamento rememorável que a representação retém na sua presença (Levinas 2008c: 97).

A ideia do infinito, a ideia de Deus²¹, é o pensamento pensando infinitamente mais do que pensa. Isso se instaurou no sujeito, não propriamente como pensamento, mas como desejo do infinito – como foi destacado no segundo capítulo ao analisarmos a obra *Totalidade e infinito*²². O desejo do infinito não anuncia uma carência do sujeito – neste caso, a posse do desejável sacia o desejo –, mas o desejo expressa o próprio infinito no finito. Se o desejável não sacia o desejo é porque o que se deseja é maior do que se pode desejar; assim o desejo expressa a própria irrupção da consciência pelo infinito. Vale destacar que isso aponta para o caráter fenomenológico do pensamento de Levinas. O que ele pretende de fenomenológico na questão de Deus é ver onde a irrupção do infinito, o mais no menos, acontece no humano.

Para que o desejo metafísico – o desejo do infinito – possa se consolidar, o infinito não pode se encerrar no desejável. Não pode porque, como infinito, o desejável não se enclausura em um fim. Isso explica o sentido do desin-ter-esse, já que nessa relação não há felicidade, pois não há posse do objeto desejado – é pura bondade. Eis o centro da questão de Deus em Levinas: como o infinito não pode encerrar-se num fim, “ele solicita através de um rosto. Um tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto” (Levinas

²¹ Segundo Bacarrini, “depois de *outramente além de ser e*, em particular, depois do fundamental ensaio *Deus e a filosofia*, a ideia do infinito ultrapassa o limite do âmbito do discurso formal e é, por seu lado, assumida como ‘sinônimo’ filosófico do ‘Nome de Deus’” (1998: 425).

²² Veja o tópico 2.2.2

1997b: 90), de tal modo que a transcendência de Deus (ou do infinito) não se reduz à imanência, à consciência, a um tema; portanto não se reduz ao ser, pois, ao mesmo tempo em que o tu se insere na relação Eu-Ele, o desejável continua separado da relação do desejo – santo²³. Para que o desinteresse, para que

o desejo além do ser, ou a transcendência, não seja uma absorção na imanência que assim faria seu retorno, é mister que o desejável ou Deus fique separado no desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isso só é possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem. Retornar a outrem é despertar, despertar a proximidade, que é responsabilidade para com o próximo, a ponto de substituir-se a ele (Levinas 2008c: 101).

Essa relação implica proximidade e distância ao mesmo tempo, pois a transcendência só é possível quando o desejável permanece separado do desejo. O Ele permanece separado na relação – absoluto –, permanece terceira pessoa, mas terceira pessoa diferente daquela que interrompe o face-a-face da proximidade do outro pelo qual começa a justiça (Levinas 2011: 165). Levinas usa o termo Eleidade para designar esse movimento. Segundo o autor,

este modo para o infinito, ou para Deus, de remeter do seio de sua própria desiderabilidade, à proximidade não desejável dos outros – nós a designamos pelo termo de Eleidade, virada extra-ordinária da desiderabilidade do Desejável – da suprema desiderabilidade que chama a ele a retidão retilínea do Desejo. Virada pela qual o Desejável escapa ao Desejo. [...] Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu (2008c: 102).

Esse movimento é a própria intriga religiosa (Levinas 2011: 163), antes de qualquer teologia. É o próprio nascimento latente da religião, antes de qualquer experiência religiosa que fala de Deus em termos de ser, pois esse tipo de experiência já foi fundado na unidade da consciência e, dessa

²³ Sobre o significado da palavra santo, veja o tópico 1.5.2.

maneira, “já escamoteou o incomensurável da intriga que rompe a unidade do eu penso” (Levinas 2008c: 94). É pertinente, aqui, a explicação que Levinas dá ao termo Eleidade ao se referir à mística judaica: “Em determinadas orações muito antigas, fixadas por vetustas autoridades, o fiel começa por dizer a Deus ‘tu’ e acaba a proposição começada dizendo ‘ele’, como se, na cercania do ‘tu’ sobreviesse a sua transcendência no ‘ele’. É o que, nas minhas descrições, chamei a eleidade do infinito” (1982c: 98).

Para que Deus não se torne o tu na relação, Ele se apresenta apenas como vestígio no rosto de outrem – com outrem, com o rosto: é aí que Deus vem à ideia. Para ter acesso à ideia de Deus – se é que podemos dizer assim –; para que esta ideia entre na imanência sem perder sua transcendência, é preciso que algo se signifique como infinito no humano: “O vestígio do outro é antes de qualquer coisa o vestígio de Deus, que nunca está ali. Ele já se tem ido. É por isso que uso a terceira pessoa: ele” (Levinas 2008c: 110). E é por isso que, mesmo Deus recebendo sentido na ética, ele não se reduz à ética. Segundo Ribeiro Jr.,

o Deus transcendente se diz na transcendência da justiça. No entanto, isto não significa que Deus se reduza à ética. Ele ‘vem ao pensamento como desejo do infinito que põe sua ideia em nós’, na relação com o próximo. Deus passa na relação ética, mas é ele mesmo que se passa. Nota-se dessa forma que por um lado, a religião é ética, embora não se esgote na ética, pois Deus é sempre desconhecido que inspira o homem a ser responsável pelo outro. Por outro lado, a ética é religião, mas, igualmente, não se esgota na religião, porque ela é responsabilidade pelo outro, uma responsabilidade que se justifica independente da busca de um fundamento em Deus ou de um discurso extático sobre Deus (2008: 215).

Este modo de Deus significar como Ele no fundo do tu, por um lado, revela que a significação não é uma maneira de Deus se dar como presença no rosto de outrem, pois isso seria ainda desvelamento, ou manifestação, e, assim, incluiria Deus no curso do ser (onto-teo-logia); por outro, faz com que o outro não seja confundido com Deus. Deus não é o outro por excelência, ou o absolutamente outro, “mas outro que outrem, outro de uma

alteridade prévia à alteridade de outrem” (Levinas 2008c: 103). A ideia de Deus vem da relação de proximidade com o outro, já que o rosto, que é a forma de outrem se revelar, é a própria significação do infinito: “O infinito vem-me à ideia na significância do rosto” (Levinas 1982c: 97). O Prólogo da obra *De Deus que vem à ideia* é muito esclarecedor quanto à proposta de Levinas de pensar Deus como outro que outrem:

Pensamos que a ideia-do-infinito-em-mim – ou minha relação com Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para como o próximo: responsabilidade esta que não contrai em nenhuma ‘experiência’, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*. Não se sabe de onde: não como se este rosto fosse uma imagem que remetesse a uma fonte desconhecida, a um original inacessível, resíduo e testemunho de uma dissimulação e, na pior das hipóteses, uma presença falhada; não como se a ideia do infinito fosse a simples negação de toda determinação ontológica que alguém se obstinaria a procurar na sua essência teórica, suspeitando nela, consequentemente, o ‘mau infinito’ em que se dissimularia o tédio das tendências frustradas de uma finalidade impedida, em que se escusaria uma interminável série de fracassos e se adiaria uma impossibilidade de concluir abrindo-se sobre uma teologia negativa. Mas como se o rosto de outro homem, que ao mesmo ‘me suplica’ e me ordena, fosse o nó da própria intriga da superação por Deus, da ideia de Deus e de toda ideia em que Ele seria ainda visado, visível e conhecido e onde o infinito seria desmentido pela tematização, na presença ou na representação (Levinas 2008c: 15).

O rosto, mesmo sendo aquilo que provoca a ideia do infinito, não pode ser compreendido como uma imagem da qual Deus seria o modelo. No vestígio do infinito se escuta a palavra Deus. Na responsabilidade pela vida do outro se entende a significação da palavra de Deus. Levinas ainda diz que “ser a imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio” (2009: 67). É muito importante salientar que a ética não é um trampolim para se chegar a Deus, mesmo porque o rosto pelo qual Deus vem à ideia não se incorpora em uma representação. A questão é que, para Levinas, não é possível falar ou descrever a relação

com Deus sem falar do que me incumbe a respeito do próximo. Geralmente, ele cita o Evangelho de Mateus, capítulo 25, em que a relação com Deus se apresenta como relação com outrem. A palavra Deus ganha significação na relação com outro (Levinas 1997b: 150-151).

O termo vestígio também é usado para explicar essa relação. O vestígio, em seu sentido literal, exerce o papel de sinal, como acontece em uma investigação criminal. A partir do vestígio se chega ao autor do crime. Nesse sentido, o vestígio é sinal do criminoso. Mas não é isso que Levinas quer dizer ao usar esse termo. O vestígio do infinito não tem a intenção de ser sinal; ele é sinal por acaso. Diz Levinas: “este vestígio do outro é muito distinto daquele de Sherlock Holmes. Que faz Holmes? Ele busca, deduzir, reconstruir o que tem passado. Mas se tudo é deduzido, então, não há um outro. Holmes vive em um mundo onde não há homens nem próximo” (Levinas 2001c: 110). No artigo *A significação e o sentido*, 1964, Levinas esclarece o sentido do vestígio:

o detetive examina como sinal revelador tudo o que ficou marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do vestígio da caça; o vestígio reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; [...]. Mas, mesmo tomado como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda a intenção de fazer sinal e fora de todo o projeto no qual ele seria o visado (2009: 63-64).

Isso se explica porque o passado imemorial, como já demosramos, nunca se faz presente. Nenhum sinal, nenhuma pista capaz de fazer com que a consciência retornasse ao momento da afecção do próximo, ao momento em que o vestígio é deixado. A significância do vestígio consiste em significar sem aparecer – é enigmático. O vestígio de Deus difere, portanto, das marcas deixadas por alguém, ou por alguma coisa – não é um simples vestígio, mas sim vestígio de um passado que nunca foi presente. Por isso, para Levinas, seguir o vestígio de Deus é ir em direção ao outro. Ir em direção a Deus é ouvir o apelo do outro que clama por justiça.

O vestígio não é um sinal para alcançar Deus; “é, ao contrário, o vestígio de quem não se importa e nem tem intenções de presentemente ser

alcançado para se tornar um tu” (Levinas 2009: 243), ou um tema. Na relação ética, Deus não se torna um tu, mas, ao contrário, se mantém como ele, ou seja, Eleidade. Deus conserva sua Eleidade separada do eu e do outro – sua transcendência continua como tal, livre do pensamento, mesmo que, em sua dimensão infinita, se faça presente no finito; por isso, o “in” do in-finito significa, ao mesmo tempo, “não” e “em”.

O conceito Eleidade, portanto, é usado para designar a impossibilidade da redução da transcendência de Deus à imanência, pois, com esse conceito, a própria separação de Deus (o santo) conserva-se absoluta na relação ética. Deus é somente Ele, é o infinito inassimilável, alteridade absoluta, diferença em relação a tudo o que se mostra, simboliza e sinaliza. No entanto, já que o infinito não se mostra, simboliza e sinaliza, como, então, ele significa? (Levinas 1982c: 98) Como ele se revela sem se mostrar? Como ele recebe sentido sem se dar como presença? Como ele significa, já que não tira seu sentido da manifestação? As repostas dessas questões nos levam ao tema da glória do infinito.

3.3.4 Glória do infinito

A glória do infinito, a maneira como o infinito adquire sentido, se faz no testemunho que o sujeito dá do infinito ao dizer eis-me-aqui, ou seja, na própria subjetividade. É por esse testemunho “que a própria glória do infinito se glorifica”, diz Levinas (1982c: 98). Cabe, então, saber o que Levinas entende por testemunho. Testemunhar o infinito não significa testemunhar alguém ou alguma coisa que se presencia, como um testemunho de um crime, de um fato ocorrido no presente; nestes casos estamos tratando do testemunho baseado num conhecimento e numa tematização. O que se testemunha não é um ser finito, mas o próprio infinito que rompe o tempo sincrônico pelo excesso de significação. O testemunho não parte de uma experiência do infinito, pois não é uma informação, nem tematização, nem expressão, já que, em momento algum, o infinito se mostrou

como presença. O testemunho ético é uma revelação que não é conhecimento, mas mandamento e obediência:

O testemunho testemunha aquilo que por ele é dito. Porque ele disse “Eis-me aqui!” perante outrem; e pelo fato de perante outrem ter reconhecido a responsabilidade que lhe incumbe, acontece ter manifestado o que o rosto de outrem significou para ele. A glória do infinito revela-se pelo que ela é capaz de fazer no testemunho (Levinas 1982c: 101).

O testemunho é uma ordem escutada na própria resposta ao dizer eis-me-aqui. O eis-me-aqui da subjetividade não se identifica com nada a não ser com sua própria voz que é resposta à pele nua do outro, já que não se sabe de onde vem à ordem, pois não há regresso ao presente uma vez que não a ordem foi dada no presente – imemorial. O infinito só se torna presente – só recebe sentido – “na minha própria voz, já obediente – árduo presente da oferenda e do dom” (Levinas 2011: 156). O testemunho como glória do infinito, portanto, é a maneira de o infinito se fazer presente sem se mostrar como tema diante de um olhar; sua glória é o próprio testemunho da subjetividade que é o Outro-no-Mesmo. Testemunho este que implica uma revelação que não nos dá nada, ou melhor, não nos acrescenta nada e, na verdade, nos tira o que temos, já que o testemunho do infinito significa responder pelo outro a ponto de tirar o pão da boca para saciar a fome dele – a própria substituição. O infinito só se gloria pela subjetividade, pela própria proximidade do próximo:

O testemunho – essa forma do mandamento ressoar na boca daquele mesmo que obedece, de se “revelar” antes de qualquer aparecer, antes de qualquer “apresentação diante do sujeito” – não é uma “maravilha psicológica”, mas a modalidade pela qual o infinito an-árquico escapa ao seu começo. Não é um recurso engenhoso ao homem, enquanto intermediário, para se revelar, e aos seus salmos, para se glorificar – mas a própria forma pela qual o infinito, na sua glória, escapa ao finito, ou a forma pela qual ele se escapa, não entrando pela significação do um-para-o-outro no ser do tema; mas significando e, desse modo, excluindo-se do nada (Levinas 2011: 162).

O testemunho do infinito na subjetividade que é o Outro-no-Mesmo, que não é alienação do outro, nos faz entender a própria estrutura do um-para-o-outro e do Outro-no-Mesmo. Como o Outro-no-Mesmo é a forma de o infinito escapar ao finito – e, desse modo, escapar ao começo, ao presente e ao tema –, tal estrutura significa o que Levinas chama de inspiração do Mesmo pelo Outro. Inspiração que é a forma de a exterioridade do infinito se fazer de algum modo interioridade. A interioridade é essa própria voz do infinito que é escutada na minha própria voz ao dizer eis-me-aqui. É uma ordem dada pela minha própria voz, ou melhor, é uma ordem escutada na minha própria voz, uma vez que o infinito não aparece alguém daquele que dá testemunho. A ideia do infinito exprime esta desproporção em que o infinito se dá no finito, em que a exterioridade se dá na interioridade como testemunho do infinito que é sua própria glória. O Outro-no-Mesmo significa, então, exterioridade escutada na interioridade que se faz no um-para-o-outro, já que a interioridade não significa um sujeito fechado em si, soberano, mas a própria doação de sinal feita a outrem no eis-me-aqui. Assim diz Levinas:

a ideia do infinito, que em Descartes está alojada num pensamento que não a pode conter, exprime a desproporção da glória e do presente, que é a própria inspiração. Sob o peso que supera a minha capacidade, uma passividade mais passiva do que toda passividade correlativa de actos, a *minha* passividade irrompe em Dizer. A exterioridade do infinito faz-se de algum modo interioridade na sinceridade do testemunho. A glória que não vem afetar-me como representação nem como interlocutor diante do qual ou diante de quem eu me situo, glorifica-se no meu dizer, comandando-me pela minha boca. A interioridade não é o lugar secreto, situado algures em mim; ela é essa inversão na qual o eminentemente exterior – precisamente em virtude desta exterioridade eminente, desta impossibilidade de ser “contido” e, por conseguinte, de entrar num tema – a faz, enquanto infinito, exceção à essência, concerne-me e circunda-me, e ordena-me pela minha própria voz. Mandamento que é enunciado pela boca daquele a quem ele comanda. O infinitamente exterior torna-se voz “interior”, mas uma voz que dá testemunho da fissão do segredo interior que faz sinal a outrem – sinal desta própria doação de sinal (2011: 162).

O testemunho, que é a própria glória do infinito, não se expressa em palavras, mas na resposta de responsabilidade por outrem. Testemunho este que testemunha a maneira de Deus vir à ideia. Segundo Pivatto, “ir a Deus é caminhar sem fim, arriscando sua vida numa resposta que testemunha bondade. A bondade desinteressada para com o próximo torna-se o único rastro pelo qual Deus pode vir à ideia” (2002: 197). Conhecer Deus, diz Levinas, é fazer justiça ao próximo. Por isso, nenhuma experiência religiosa, nenhum culto, nenhuma idolatria, pode dar testemunho do infinito. A maneira como Deus vem à ideia não se revela por uma experiência do sagrado, mas no rosto do outro que exige resposta ao seu dizer. Na obra *Do sagrado ao santo*, nosso autor salienta que

estar sobre o olhar sem descanso de Deus é precisamente, em sua unidade, ser portador de um outro alguém – carregador e apoiador – ser responsável por esse outro, como se a face, entretanto invisível do outro, prolongasse a minha e me mantivesse alerta em nome de sua própria invisibilidade, em nome do imprevisível do que nos ameaça (2011a: 144).

Aqui entendemos por que Levinas diz que “o psiquismo originalmente é o teológico” (1991: 31). O eis-me-aqui, que é a própria maneira de o infinito significar, significa eis-me em nome de Deus, sem, contudo, se referir diretamente a sua presença: “A voz de Deus é voz humana, é inspiração e profecia no falar dos homens” (Levinas 2002: 37). É a isso que Levinas chama de profetismo, ou seja, o próprio psiquismo do sujeito no qual a ordem coincide com a significação da ordem. Isso é o próprio significado do testemunho do infinito. É no profetismo do psiquismo que o infinito se significa como Eleidade (Levinas 2011: 164-165). É no profetismo do psiquismo que a palavra Deus recebe significação:

Simplesmente, “eis-me”! A palavra Deus está ausente da frase na qual Deus vem misturar-se pela primeira vez com as palavras. Ela não se enuncia como “eu acredito em Deus”. Justamente, dar testemunho de Deus não é enunciar esta palavra extra-ordinária, como se a glória pudesse alojar-se num tema e pôr-se como tese, ou tornar-se essência do ser. Sinal dado ao outro desta própria significação, o “eis-me” significa para mim, em nome de Deus, ao serviço

dos homens que me olham, sem nada ter com que me identificar, a não ser com o som da minha voz ou com a figura do meu gesto – com o próprio dizer (Levinas 2011: 164).

Deus como infinito não é abstração teológica nem uma imagem poetizada. É no testemunho da justiça, da responsabilidade pela vida do próximo, antes de qualquer teologia e de qualquer experiência religiosa, que ele significa. O culto ao outro, que Levinas irá chamar de religião, não se constrói em forma de êxtase espiritual ou em uma mera empolgação do desejo, mas na consciência de uma extrema responsabilidade pela vida de outrem. Isso nos faz entender por que a religião ética é uma religião de adultos. Deus não se encontra na argumentação teórica, nem na natureza, nem na interioridade, mas é visível na relação ética, que é o lugar (ou não-lugar) em que o infinito é glorificado ao ser testemunhado pelo “eu” que diz “eis-me-aqui” e se direciona desinteressadamente para o próximo.

3.3 Religião do amor sem *Eros*.

A religião ética é a religião do amor sem *Eros* que se configura na própria constituição da subjetividade como substituição. Ao contrário dos períodos anteriores, em que Levinas rejeitou a palavra amor pelos preconceitos que ela carrega, agora ela passa a receber outra significação na própria intriga ética da responsabilidade pelo outro.

Na filosofia ocidental, o amor foi compreendido como complementariedade entre partes, reconduzindo tudo a um fim: ao Mesmo – desse modo, ele é expressão da própria totalização da tradição filosófica: “*O eu penso* reconstitui no amor a presença e o ser, o interessamento e a imanência” (Levinas 2008c: 101). Foi essa concepção de amor que gerou uma religião individual e que foi responsável pela crise da religião. Nesses termos, entendemos também que a definição da filosofia como amor à sabedoria é sinônimo de um amor egoísta, de um eu fechado em si mesmo que reconduz tudo a si (Ribeiro Jr. 2008: 328), já expresso no dilema de Sócrates: “conhece-te a ti mesmo”.

Com a palavra amor Levinas não está pensando no saber, na erótica, ou numa espécie de ajuda ao outro – um tipo de altruísmo – pelos quais se reconstitui um fim ao amor, mas na relação que se tece na própria intriga do infinito. Ele passa a ser compreendido como justiça ao outro, pois, o amor, para Levinas, é relação sem violência ao outro, é a própria responsabilidade que constitui a subjetividade: “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome denso do que se chama amor ao próximo, amor sem Eros, caridade, amor em que o momento ético precede o momento passional, amor sem concupiscência” (Levinas 1997b: 143). E por isso, a ética pensada por Levinas é a ética do amor sem Eros. Segundo Ribeiro Jr.,

em última instância a ética levinasiana como *dizer* pode ser renomeada como uma ‘ética do amor sem eros’[...]. A nova semântica da palavra ética é determinada pela subjetividade como amor responsável ou linguagem pré-original do “Eis-me” diante do *outro*. Assiste-se, portanto, à transformação semântica da palavra amor a ponto de a ética levinasiana ser identificada à ética *como* amor. Abandona-se a concepção do amor da filosofia ocidental associada ao saber, à erótica ou à caridade. Na ética do dom ao *rosto* humano, o amor deixa de estar referido ao auto-erotismo, à auto-afecção e ao compadecimento do sujeito por sua causa (2008: 325).

A religião ética, nesses termos, também será pensada como religião do amor sem Eros. A figura da maternidade, que aparece no terceiro período da obra de Levinas, nos ajuda a compreender isso. Diferente do primeiro e do segundo períodos, em que a paternidade é a figura de destaque – aparecendo como evento de evasão do ser, por apresentar uma relação em que o Outro não é reduzido ao Mesmo, já que o filho é radicalmente outro em relação ao pai, revelando, assim, um existir plural –, a figura da maternidade é que ganha agora a posição de destaque por representar a própria subjetividade como Outro-no-Mesmo em que o Mesmo é refém do Outro. Desse modo, ela recebe um sentido eminentemente ético.

A subjetividade como maternidade é hospedeira, refém do hospede, do outro. A maternidade não só apresenta um existir plural, uma relação em que a alteridade não é violentada, mas ela significa o próprio fato de o

Mesmo ser portador do Outro. Como a figura da mãe que carga o filho dentro de si, o sujeito, na substituição, carrega em si o outro, já que ele não é para si, mas para-o-outro. E a maternidade, assim como a substituição, é arrancamento a si,

gestação do outro no mesmo. Não seria a inquietude do perseguido apenas uma modificação da maternidade, do “gemido das entranhas”, magoadas naqueles que elas carregarão ou que elas carregavam? A responsabilidade pelos outros significa na maternidade – até o ponto da substituição aos outros, até o ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguido. A maternidade – o carregador por excelência – carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor (Levinas 2011: 93-94).

O significado da maternidade é, portanto, o próprio nó da subjetividade que suporta o outro em si, que o carrega como a mãe carrega o filho no ventre. Subjetividade ou maternidade como substituição, isso por causa do caráter anárquico e imemorial que coloca a subjetividade como pré-ontológico a partir da sensibilidade. É interessante a explicação de Susin para a relação da maternidade com responsabilidade:

Ora a maternidade – o portador por excelência – porta ainda a responsabilidade pelo ‘perseguir do perseguidor’. Se há alguma forma de ‘poder’ que soa positivamente para nosso autor, é este paradoxo do poder [...] que já não é de domínio ou de conquista, de permanência em si ou de tarefa para si mesmo, mas **poder de suportar**, e nesse poder, também poder ser, poder ter, poder permanecer e perseverar, identidade materna. O outro, no poder de suportar, se situa sobre mim e eu carrego seu peso, respondo por ele e para ele, respondo até por suas iniciativas, como uma mãe sempre implicada no ser, na liberdade e nos sucessos e fracassos e nos pecados do filho, porque tudo no filho a persegue e pesa sobre ela: é a responsabilidade “pelo perseguir do perseguidor” (1984: 352).

O sentido da subjetividade como maternidade expressa a gratuidade de um amor sem Eros como doação ao outro. Isso, porque o amor “não é uma evasão fora de si nem uma apreensão de outrem, é uma acolhida, uma doação. ‘Venha’ seria a palavra soberana do amor, a confissão vibrante de

sua paixão. ‘O sujeito é um hóspede’” (Poirié 2007: 46). A subjetividade que é vulnerabilidade é pura doação, é amor: “mais precioso à alma que a plena posse de si por si” (Levinas 2008c: 148), e, assim, amor sem Eros, pois é responsabilidade sem reciprocidade. Amor sem Eros porque é uma relação sem correlação e, portanto, relação sem relação (ou religião).

É importante notar que esta intriga do amor ético a partir da figura da maternidade nos remete também à questão de Deus a partir do termo misericórdia, pois o termo hebraico para misericórdia é *Rakamim*, que “enraíza-se na palavra *Rekem*, que quer dizer útero. *Rakmim* é a relação do útero com o outro, no qual se faz a gestação. *Rakamim* é a própria maternidade. Deus é misericordioso, é Deus definido pela maternidade” (Levinas 2001a:172). Portanto misericórdia é o gemido do ventre materno que gera o outro em si. Ou seja, o próprio sentido da subjetividade como um-para-o-outro. Nesses termos, o amor só é possível pelo infinito introduzido em mim, “pelo ‘mais que devasta e desperta o ‘menos’ desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim” (Levinas 2008c: 100).

Para Levinas, o fato de a ideia do infinito não se reduzir a um fim expressa o próprio sentido da palavra amor. Assim, como a maternidade em que a mãe carrega o filho que está sendo gestado em si, o amor expressa o próprio Outro-no-Mesmo em que, impulsionado pelo próprio desejo do infinito, o “eu” não encontra o infinito, mas o outro desamparado e faminto.

O “eu”, porém, é responsável não só pelo primeiro que chega, mas também por todos os outros e, assim, a ética entendida como religião e a religião compreendida como ética não constitui uma relação individual em que o terceiro é esquecido. A religião ética, a religião do amor sem Eros, é a religião da justiça. A entrada do terceiro na relação permite entender por que Levinas inverte os termos da tradicional definição da filosofia: em vez de amor à sabedoria, a filosofia é sabedoria do amor:

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é

único. [...] Há, em certo momento, necessidade de uma “passagem”, duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor (Levinas 1997b: 144).

O amor, portanto, não implica uma relação íntima em que o terceiro é excluído – como acontece na religião individual –, mas uma relação de responsabilidade com todos os outros. Relação que não implica uma interioridade fechada em si, mas pura doação, bondade, que não se realiza no fim, que não é a felicidade de um “eu” egoísta, já que não há satisfação, mas dor, porque é arrancar-se a si mesmo para se dar ao Outro: “Ser pelo outro – responder por outrem – amar” (Poirié 2007: 93). O amor é o Outro-no-Mesmo, inspiração profética em que o “eu” escuta, na sua própria resposta, ao outro, a palavra de Deus significando. Assim a religião ética que se constitui na própria intriga da subjetividade é a religião do amor sem Eros.

Neste último capítulo, portanto, focamos o terceiro período da obra de Levinas. Nesse período, a ética se revelou como religião por ser o lugar mesmo da revelação de Deus como vestígio no rosto do outro. A subjetividade como substituição apareceu, nessa fase, como o ponto central de toda a argumentação de sua filosofia. Ela também apareceu como termo chave para entendermos por que a ética é religião. Antes mesmo de qualquer experiência religiosa, de qualquer teologia, a ética é o lugar da revelação de Deus através da qual, na resposta ao apelo do rosto do outro, no eis-me-aqui, escuta-se também a palavra Deus significando responsabilidade pelo outro. A subjetividade, que foi pensada a partir da sensibilidade na proximidade do próximo, e que não é saber, apareceu, então, como o testemunho de Deus e glória do infinito; e, assim, a ética se configurou como religião do amor sem Eros.

Referências

1. Obras de Emmanuel Levinas

Levinas, E. 1982a. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana.

_____. 1998. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus.

_____. 1979. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana.

_____. 2008a. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70.

_____. 2008b. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2. ed. Buenos Aires: Lilmod,

_____. 1997a. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____. 2003a. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva.

_____. 2009. *Humanismo de outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes.

_____. 2011. *De outro modo que ser: para lá da essência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa.

_____. 1976. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana.

_____. 2001a. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

_____. 1982b. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Éditions du Minuit.

_____. 1982c. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70.

_____. 2008c. *De Deus que vem à idéia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

- _____. 1991. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1987. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana.
- _____. 1997b. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 2003b. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina.
- _____. 2006. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. 2001b. *La realidad y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura*. Madrid: Minima Trotta.
- _____. 2001c. *La huella del otro*. Colonia del valle/México: Taurus.
- _____. 2002. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

2. Bibliografia secundaria

- Alvarez, G. 1974. L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens. *Revue Philosophie de Louvain*. v. 72, n. 15 p. 509-538, out.
- Baccarini, E. 1998. Dizer Deus "outramente". In: Giorg, P.; Rosino, G. (orgs). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola. p. 421-434.
- Bucks, R. 1997. *A bíblia e a ética: a relação entre filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola.
- Calin, R; Sebbah, F-D. 2005. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses.
- Cintra, B. E. L. 2002. Levinas e a idéia do infinito. *Margem*, São Paulo, n. 16. p. 107-117, dez.
- Chalier, C. 1993. Ontologie et mal. In: Greisch, J; Rolland, J. (Org.). Emmanuel Levinas. *L'éthique comme Philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, p. 63-78.
- Costa, M. L. 2000. *Levinas uma introdução*. Petrópolis: Vozes.

Derrida, J. 1967. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: _____. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, p. 117-228.

_____. 2004. Adeus a Emmanuel Levinas. São Paulo: Perspectiva.

Fabri, M. 1997. *Desencantando a ontologia*: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto alegre: EDIPUCRS.

Farias, A. B. 2006a. *Para além da essência racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

_____. 2006b. Infinito e tempo: a filosofia da idéia de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.51, n. 2, p. 7-15, jun.

Hart, R. F. 2013. *Creo Luego Existo*: revelación y religion en Levinas. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.

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

Korelc, M. 2006. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Marion, J-L. 2000. D'autrui à l'individu. In: Marion, J-L. (Org). In: _____. *Emmanuel Lévinas*: Positivité et transcendance. Paris: ÉPIMÉTHÉE, p. 287-308.

Marques, L. A. 2014. *Erótica e ontologia*: um ensaio sobre a questão da ontoteologia no pensamento de Orígenes de Alexandria. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul.

Melo, N. V. 2003. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Moro, U. V. 1982a. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado em Teologia). Madrid: Universidade Comillas.

_____. 1982b. A teologia interrompida: para uma interpretação de Emmanuel Levinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51-73, jan./abr.

- Paiva, M. A. 2000. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p.213-231, maio.
- Pelizzoli, M. 1999. *Recessão: Violence et métaphysique – essay sur la pensée de E. Levinas* (resenha analítica). *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 441-454, jun.
- Pivatto, P. S. 2002. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: Oliveira, M.; Almeida; Custódio. (Orgs). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, p. 178-198.
- _____. 2000. Ética da alteridade. In: Oliveira, M. A. de. (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, p. 79-97.
- Poirié, F. 2007. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva.
- Ribeiro, Jr. N. 2005. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo I. São Paulo: Loyola.
- _____. 2008. *Sabedoria da Paz: ética e Teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola.
- _____. 2006. *O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, n.38, p.385-402.
- Ricoeur, P. 1999. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes.
- Santos, L. C. 2007. *O sujeito é de sangue e de carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- Souza, R. T. de. 2000. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- _____. 2009. Levinas. In: Pecoraro, R. (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, p. 126-144. Vol. III.
- Susin, L. C. 1984. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes.

3. Bibliografia Complementar

Abbagnano, N. 2007. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes.

Agostinho. 2008. *O livre-arbítrio*. 5. ed. São Paulo: Paulus.

_____. 1980. *Confissões*. 2. ed. São Paulo: Abril cultural. (Col. Os Pensadores).

Aquino, T. de. 2005. *O Ente e a essência*. 2. ed. Petrópolis: Vozes.

Bazán, F. G. 2002. *Aspectos incomuns do sagrado*. São Paulo: Paulus.

Descartes, R. 2004. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural. (Col. Os Pensadores).

Dionísio. 2005. *Teologia mística*. Rio de Janeiro: Fissus.

Feuerbach, L. 2002. *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70.

Giacóia Jr, Os. 2013. *Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas.

Heidegger, M. 1971. *Que é isto a filosofia?: Identidade e diferença*. São Paulo: Livraria duas cidades.

_____. 1979. *Sobre o que é humanismo*. São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores)

_____. 2002. *Ser e tempo* (I). 12. ed. Petrópolis: Vozes.

Luft, L. (Org.). 2005. *Dicionário escolar Luft da língua portuguesa*. São Paulo: Ática, p. 358.

Maçaneiro, M. 2011. *O Labirinto do sagrado*. São Paulo: Paulus.

OTTO, R. 2005. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70.

Sartre, J. 2010. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes.

Vaz, L. H. C. 2002. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. In: _____. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, p. 269-286.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org