

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**LINGUAGEM ÉTICO-RELIGIOSA E DISCURSO ONTO-TEOLÓGICO
EM EMMANUEL LÉVINAS**

Márcia Eliane Fernandes Tomé

**BELO HORIZONTE
2010**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

MÁRCIA ELIANE FERNANDES TOMÉ

**LINGUAGEM ÉTICO-RELIGIOSA E DISCURSO ONTO-TEOLÓGICO
EM EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva

**BELO HORIZONTE
2010**

MÁRCIA ELIANE FERNANDES TOMÉ

**LINGUAGEM ÉTICO-RELIGIOSA E DISCURSO ONTO-TEOLÓGICO
EM EMMANUEL LÉVINAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva (Orientador)
PUC Minas

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza
PUC Minas

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior
FAJE

Belo Horizonte, 10 de março de 2010.

AGRADECIMENTOS

À Deus, que me sustenta tal como sou.

Ao Prof. Márcio Antônio de Paiva, com quem descobri a escrita difícil de Lévinas, a beleza e o valor da vida intelectual, agradeço pela disponibilidade e serviço prestado na estruturação desse trabalho.

À minha família, João Batista, Lígia e João Paulo, pelo carinho, compreensão e apoio permanentes.

Aos meus pais, por tudo que fizeram por mim.

À professora e amiga Ana Selva Castelo Branco Albinati, pela fraternura.

Ao Prof. Flávio Senra, pela proximidade e disponibilidade.

Ao Prof. Luiz Carlos Susin, meu professor à distância, mas sempre próximo.

Ao Prof. Amauri Carlos Ferreira, pelo “des-interessamento” com o qual ele me disponibilizou sua biblioteca.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, pelo acolhimento.

“A linguagem profética é, portanto, a única maneira pela qual a santidade de Deus, do outro e do sujeito, podem, ao mesmo tempo, se dizer e se des-dizer de todo dito”.

(Nilo Ribeiro Junior)

RESUMO

Esta dissertação intenciona mostrar como a linguagem ético-religiosa ou relação social no pensamento de Emmanuel Lévinas é capaz de se opor ao discurso onto-teológico sobre Deus. Tentaremos, primeiramente, evidenciar os pressupostos através dos quais Lévinas concebe a ética como filosofia primeira – afecção do outro – que se subtrai da alienação ontológica graças ao existir no aquém do ser. Posteriormente analisaremos em que sentido a fenomenologia levinasiana pode ser considerada metafenomenologia. Nela nem o infinito será de novo assimilado pela consciência transcendental, nem o finito reduzido ao anonimato do ser. Em Lévinas, a consciência de, a intencionalidade é hospitalidade e acolhimento do Rosto. Por fim, a investigação deverá mostrar que o Dizer do rosto, como linguagem que não cede à cumplicidade do conceito, que é justiça, que é palavra profética que responde ao apelo do outro e que é testemunho, é a única capaz de interpelar o eu, esvaziá-lo da violência que ele pode cometer ao outro. Com o esvaziamento da subjetividade devido a afecção, obsessão, refém, substituição e expiação pelo outro, a ética se torna uma sabedoria da paz. É nessa narrativa que Deus passa e passa como o sentido que possibilita a relação ou linguagem ético-religiosa.

Palavras-chave: Deus. Ética. Linguagem. Ontologia. Rosto.

ABSTRACT

This dissertation intends to show how ethic-religious or social relation in Emmanuel Lévinas' thinking is capable of opposing the onto-theological discourse about God. First, we will try to show the presuppositions through which Lévinas conceives ethics as a primary philosophy - how others can affect you - that is taken from ontological alienation thanks to the existing previous to the being. After that, we will analyze in what way levinasian phenomenology can be considered metaphenomenology. In it, not even what is boundless will be assimilated again by the transcendental conscience, nor the finite reduced to the anonymousness of being. In Lévinas, conscience of, intentionality, is hospitality and acceptance of the Face. Finally, the investigation will demonstrate that the saying of the face, as language that does not give in to the complicity of concept, that is justice, that is prophetic word that answers to the appeal of others and that is testimony, the only one capable of interpellating the self, empty it of the violence it can cause to others. With the withdrawal of subjectivity due to effect, hostage, replacement and expiation by others, ethics can develop into peace wisdom. It is in this narrative that the discourse about God is possible and passes, and passes as the meaning that makes the relation or ethic-religious language possible.

Key words: God. Ethics. Language. Ontology. Face.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	08
2 DO TRÂNSITO DA ONTOLOGIA À ÉTICA COMO LOCUS DA METAFÍSICA	13
2.1 As influências da fenomenologia e da analítica existencial do Dasein no pensamento levinasiano	13
2.2 A metafísica é anterior à ontologia	26
2.3 Desejo e transcendência	39
2.4 A metafísica da separação resulta numa relação ética.....	45
2.5 A ética como <i>Locus</i> da Metafísica	52
3 DO FENÔMENO AO ACOLHIMENTO DO ROSTO	63
3.1 A fenomenologia da mesmidade	63
3.2 A contribuição da tese cartesiana sobre Deus.....	71
3.3 A fenomenologia do rosto	77
3.4 Hospitalidade e acolhimento do rosto.....	87
4 LINGUAGEM ÉTICA E RELIGIÃO	97
4.1 Linguagem ética e discurso objetivante	97
4.2 Linguagem e significação.....	106
4.3 Crítica ao discurso onto-teológico	110
4.4 A Hermenêutica talmúdica	120
4.5 A glória do Infinito no dizer da linguagem profética.....	126
5 CONCLUSÃO	137
REFERÊNCIAS.....	143

1 INTRODUÇÃO

O tema que buscamos desenvolver nesta pesquisa dissertativa, que trata da linguagem no pensamento de Emmanuel Lévinas, não se insere nos sistemas da filosofia da linguagem como tem sido desenvolvido na contemporaneidade. Mesmo porque a maneira como Lévinas pensa a linguagem não se trata de uma investigação acerca da natureza e função da língua, nem da natureza do significado de nossas expressões lingüísticas, ou de como somos capazes de nos referir às coisas, como também de nos comunicar uns com os outros.

A linguagem em Lévinas (1967), para além do discurso da totalidade, é um dizer anterior ao dito, dizer que não se esgota na prestação de sentido que se inscreve como fábula no dito. A linguagem do Dizer sincero ao outro - do face-a-face - é significância de uma transcendência que vai de um ao outro ao qual se referem as metáforas capazes de significar o infinito. O sentido de meta-fora em Lévinas não diz respeito ao simbolismo de um ausente que, através da mediação do símbolo se faz presente, mas, meta-fora é minha exposição e meu exílio na palavra, transcendência no dizer, “a palavra não é símbolo de mim mesmo, mas o modo como eu vou além do simbolismo e do reino onde os símbolos fazem o jogo do fenômeno.” (SUSIN, 1984, p. 273)

O sentido que a linguagem assume na reflexão levinasiana é ético. A linguagem ético-religiosa – do face-a-face – é a linguagem por excelência, ela se produz como ensino. O ensinamento é a própria maneira como a verdade se produz, ela não é obra minha (maiêutica) produzida na minha interioridade. Confirma-se assim a modificação do sentido original da verdade e da estrutura noese-noema da verdade como sentido da intencionalidade. A linguagem do face-a-face não comunica um elo entre sujeito e objeto, diferencia da tematização e da adequação, porque consiste na impossibilidade do conceito de se apoderar da exterioridade. Segundo Fabri (2001, p. 252), no pensamento levinasiano “a linguagem preserva o interlocutor pela interpelação e pela invocação e assim fazendo, impede a supressão do outro”.

Opondo-se à manifestação plástica ou desvelamento, no qual o objeto perde sua originalidade e sua existência de inédito, Lévinas observa que, na expressão a manifestação e o manifestado presenciam a sua própria manifestação e, dessa

maneira, permanece exterior a toda imagem que dele se reteria. Essa manifestação que não encontra no mundo nenhuma referência chamamo-la Rosto. O Rosto é o limiar da linguagem ético-religiosa que se opõe ao discurso totalitário da ontologia ocidental.

O problema da linguagem na filosofia levinasiana faz emergir o elemento que norteará toda a questão central da ética de Lévinas, a saber: a relação face-a-face que subverte toda concepção de ética que procede da ontologia. O que interessa a esse filósofo é propugnar a visão do homem profeta enquanto antagônica àquela do homem do discurso do saber, proveniente da razão. O homem como animal profético se opõe à visão de animal racional. Para Lévinas, não é a ontologia, mas a metafísica como afecção pelo outro que se torna responsável pela emergência do homem como linguagem ética. Nessa situação a palavra Deus ecoa com sentido na responsabilidade pelo Outro. O Mesmo se abre para o infinito e realiza sua autêntica humanidade para além da ontologia e do discurso totalitário.

Porém, não se trata, nessa pesquisa dissertativa, de apresentar a linguagem ético-religiosa como alternativa aos limites insuperáveis das éticas ocidentais, como se ela pudesse oferecer um sistema de normas operativas para o agir, mas de mostrar que a linguagem em que o evento ético se dá tem de constituir sempre uma sabedoria anterior à filosofia, não um amor à sabedoria, mas sabedoria do amor.

Mas, sabendo que o ser humano não só é um ser com-os-outros-no-mundo, mas antes, um ser-para-o-outro - como pensa Lévinas - parece cada dia mais importante aprofundar-se no mistério dessa relação. O homem pós-moderno, desiludido com a felicidade prometida pela razão através da técnica, sente-se impelido a buscar novos rumos para sua vida e a se redescobrir na inter-relação.

Diante dessa gritante necessidade, Lévinas torna-se um autor fundamental para a compreensão da relação ética ocidental, que procura justificar o agir humano segundo o horizonte do sujeito agente moral já constituído. Lévinas irá contestar essa tendência e referir-se-á ao sujeito moral como responsabilidade anterior à liberdade. O que justifica a estrutura social do sujeito é a relação face-a-face e não o *ethos* comunitário como tal (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 15).

Sua filosofia emerge como perspectiva de solução à crise da modernidade. Nem mesmo o trauma das experiências vividas na Segunda Guerra e o testemunho do Holocausto, num século caracterizado pela violência e o desprezo pela alteridade, conduzem Lévinas ao niilismo e/ou ao anti-humanismo.

De acordo com Derrida (2004), “Lévinas nos estremece”, nos faz pensar o outro enquanto diferença que deve ser reconhecida em sua base própria. Questões como essas suscitam o nosso interesse por suas reflexões. Lévinas nos convida a nos definirmos e a protestar contra as misérias humanas. Seu pensamento nos desperta para a responsabilidade com o outro, pelo sentido da vida que se torna autêntica na medida em que a face do outro se revela como linguagem ética que rompe com o discurso totalitário. A relação ética é a inversão da ordem totalitária da razão e o resgate do humanismo do outro homem. A crise dos humanismos, segundo Lévinas, é resultado da ineficácia da ambição humana e da precariedade da concepção de homem. Portanto, o fim do humanismo, a morte de Deus e a do homem são as declarações mais absurdas proferidas pela razão ocidental. A falência dos sistemas racionais resulta da transformação do homem num ser submetido ao conceito e preso ao limite da razão e da absurdidade. Seu pensamento aponta para um outro modo de ser, para um outro modo de ler, que é solicitação e testemunho. Nessa solicitação se encontra o limiar do estatuto ético como religião do outro. Para aproximar-se do outro enquanto pessoa faz-se necessário tirar as sandálias, despojar-se de si mesmo e fazer-se responsável por ele.

Contudo, Lévinas não construiu um sistema filosófico. Ao contrário, ele pensa em desconstruir pela via ética os sistemas filosóficos que têm a pretensão de atingir a totalidade ontognosiológica; ele é alérgico ao absolutismo do conceito. O caráter ético-religioso do seu humanismo se funda na tradição bíblico-talmúdica. O que não implica afirmar que ele seja a favor do divórcio entre razão e religião, mesmo porque ele acredita que ambas se fundem e se superam na ordem ética. O caráter ético-religioso da ética, definido como religião do outro, é um pensamento que pensa o pensamento; seu modo de pensar é um testemunho, um pensar Deus a partir da relação com o próximo. O humanismo de Lévinas consiste na prática do amor e da justiça. A proximidade do outro, que constitui a interioridade do sujeito, interrompe a totalidade. Fora dela o eu e o outro permanecem na diferença, e Deus pode vir à ideia sem ser reduzido ao saber.

O pensamento do filósofo lituano configurou-se pela intenção de estabelecer uma homogeneidade entre religião ética (judaísmo) e filosofia (ética do Rosto). É nesses termos que a religião para ele significa ética, que desse modo é linguagem, porque resposta à palavra do Rosto.

É nesse horizonte, pois, que nasce nossa questão, buscando respostas nas reflexões levinasianas. O fato de que o rosto seja “traço do infinito” interdita qualquer fenomenologia. A fenomenologia do não-fenomenal refere-se ao discurso daquele que interrompe a fenomenalidade. A ideia de Deus faz implodir o pensamento que é sinopse, síntese e que não faz senão fechar o infinito no presente, representá-lo. Partindo desse pressuposto, o problema central é: como a linguagem ético-religiosa é capaz de se contrapor ao discurso onto-teológico sobre Deus, em Emmanuel Lévinas? Ora, em Lévinas, a palavra é da ordem moral, a linguagem ética não é somente um sistema de signos; ela se constitui a própria condição de tomada da consciência, ou seja, como princípio que faz emergir uma subjetividade vulnerável, que se deixa afetar pelo outro. A ética como afecção do outro é o único lugar a partir do qual tanto o homem quanto a palavra Deus podem se dizer com sentido. Dizer que, como responsabilidade é a própria significação, o um-para-o-outro, subjetividade do sujeito que se torna sinal e que é testemunho da glória do Infinito. Tendo clara a importância da linguagem - da relação ética – no pensamento de nosso autor, procuramos, portanto, compreender como a linguagem ético-religiosa do rosto, em Lévinas, não constitui um discurso onto-teológico sobre Deus.

Para nos aproximarmos da obra do autor, procuramos orientar nossa pesquisa tendo em vista que o pensamento de Lévinas não se desenvolve de maneira linear, mas antes como um espiral. Não se pode perder de vista essa característica, de modo a não correr o risco de uma repetição de ideias sem fim.

O procedimento metodológico adotado nessa dissertação fundar-se-á numa pesquisa teórica, assumindo como chave de leitura do universo cultural do autor, suas principais obras: *De l'évasion, Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger, Totalidade e Infinito, Da existência ao existente, Ética e Infinito, Entre Nós, De Deus que vem à ideia, Humanismo do outro Homem, Transcendência e Inteligibilidade, Autrement qu'être, Deus, a morte e o tempo* e outros escritos menores, como também alguns comentadores.

Esse trabalho foi dividido em três capítulos, com a intenção de possibilitar uma melhor compreensão do tema aqui tratado. O primeiro capítulo analisa o movimento progressivo de saída da ontologia para a ética como filosofia primeira, caminho sem retorno. Lévinas rompe com a tradição filosófica, presa nas categorias ontológicas da identidade e da totalidade que tudo engloba, demonstrando sua insuficiência para alcançar a alteridade: a ética, enquanto anterioridade metafísica é

a possibilidade de uma abertura do sujeito, abandonando as categorias filosóficas que se movem no sentido da adequação. Lévinas cria um outro tipo de movimento que se orienta para o Bem, para o Desejo. Movimento sem retorno em si mesmo, seu rumo é o infinito, uma abertura radical do sujeito ao infinito. Para tanto, mostrar-se-á que a noção de separação no pensamento de Lévinas substitui o conceito de totalidade. Através da ideia de separação é que o discurso, o face-a-face se realiza, e que a relação ética resiste à totalização. Daí a afirmação de Lévinas de que a ética é a filosofia primeira, estabelecendo sua precedência em relação à ontologia.

O segundo capítulo tem como objetivo definir o conceito de fenômeno em Husserl e sua influência no pensamento de Lévinas; nesse mesmo capítulo será demonstrada a crítica que ele faz à ontologia heideggeriana, analisando sua saída do ser e a primazia da relação original do ente com o ente, mostrando como o acolhimento do rosto faz passar do fenômeno à transcendência do outro, no qual nada é último, por isso não podendo ser alcançado categoricamente e que o rosto não cabe numa moldura, visto que extrapola a visão que pretende apreender transcendendo. Lévinas inverte o conceito de intencionalidade e o coloca como acolhimento e hospitalidade à palavra do rosto do outro, o significado vem-me de outrem.

No terceiro capítulo, a investigação deverá mostrar que a linguagem ética, expressa pelo rosto humano, é a única capaz de interpelar o eu e esvaziá-lo da violência que ele pode fazer ao outro. A linguagem ética constitui-se como desinteressamento do *conatus essendi* ou do interessamento pelo ser. Nesse sentido, o discurso sobre Deus refere-se à palavra profética do ser humano, que substitui e se torna refém do outro, ao dizer: “Eis-me-aqui”. A glória do Infinito se manifesta na obediência ao outro, na resposta generosa e na responsabilidade. É nessa narrativa que Deus passa e passa como o sentido que possibilita a relação ético-religiosa.

2 DO TRÂNSITO DA ONTOLOGIA À ÉTICA COMO LOCUS DA METAFÍSICA

2.1 As influências da fenomenologia e da analítica existencial do Dasein no pensamento levinasiano

Em alguns casos, o resultado de uma obra é dependente dos materiais utilizados na sua edificação, em outros, apesar dos materiais tomados como fundantes, a química que ali se produz nos leva a um produto final completamente oposto à sua composição. Talvez tenha sido isto que Lévinas quis expressar, quando em 1983, em Genebra, no transcorrer de um debate afirmou: “[...] sim, como quase sempre, começo com Husserl ou em Husserl, mas o que digo já não está em Husserl” (1984, p. 31). Ele permanece fiel à inspiração husserliana, por reconhecer a importância do legado que ela deixou à filosofia, embora sua intenção seja ultrapassá-la, tão logo a fenomenologia mostre seus limites.

Seu pensamento filosófico é também profundamente influenciado por Heidegger, mas o que se percebe posteriormente, todavia, é que essa admiração será seguida por uma crítica cada vez mais contundente ao filósofo da Floresta Negra.

O primeiro contato com o método fenomenológico husserliano se deu no início de seus estudos na Alemanha, onde participou de seminários com Husserl e Heidegger. A partir de então, a presença de Husserl na obra de Lévinas se estende desde as primeiras publicações até o terceiro período, quando aparece uma interpretação mais pessoal e uma crítica mais explícita dessa fenomenologia (BUCKS, 1997, p. 64). A razão disso deve-se ao fato de que, para Lévinas, falando de Husserl fala-se de toda a tradição que ele arremata ou de que ele explicita os dados.

O contexto histórico que fomentou o pensamento de Husserl se caracteriza por dois acontecimentos, quais sejam, a situação política e econômica da Alemanha e a guerra de 1914. E, por outro, um acontecimento sócio-cultural, isto é, a fé incondicional no cientificismo e na psicologia, cuja pretensão era constituir o fundamento teórico de todas as ciências, colocando em questão o valor da filosofia.

Segundo Lévinas (1967, p. 46), na obra *A philosophie als strenge Wissenschaft*,

[...] a crítica que Husserl dirige neste estudo ao psicologismo não diz apenas respeito ao seu desconhecimento do mundo ideal, mas a sua pretensão de por a psicologia – ela própria ciência do mundo- na base da crítica das ciências.

Para o filósofo lituano, Husserl quer mostrar, por um lado, a ineficiência da psicologia para fornecer a crítica universal das ciências, como também, numa segunda parte dessa obra, colocar-se contra o historicismo¹ que, em conformidade ao psicologismo, desemboca na impossibilidade de uma filosofia absoluta, na sua relatividade em relação às diversas épocas da história humana.

A psicologia - diz Husserl - como as demais ciências, estuda e explica fatos observáveis, mas não pode oferecer os fundamentos de tais estudos e explicações, essa é a tarefa da filosofia. Cabe à psicologia explicar por meio de observações e de relações causais, fatos mentais e comportamentais. A filosofia distingue-se da psicologia, porque investiga o que é o físico, o fisiológico, o psíquico, o comportamental, isto é, não explica fatos mentais e de comportamento, mas descreve as essências da vida física e psíquica.

Husserl, no texto *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, argumenta que o homem do século XIX via o mundo com as lentes da ciência positivista, crente em uma prosperidade que obscurecia as questões cruciais de sua existência. O conflito mundial abalou essa visão otimista, trazendo com ele um sentimento de angústia em relação ao destino da humanidade. A ciência dos fatos não possuía o remédio para curar o sintoma da crise européia. O *telos* e a dimensão metafísica haviam se perdido. Para Husserl, a tão propalada crise da humanidade européia não era senão a crise das ciências européias, melhor dizendo, essa crise se apresentava como um sintoma dessa “formação espiritual”. Essa crise suscitou o questionamento em torno da autêntica validade da cientificidade, ou melhor, do objetivismo em que se encontram as ciências naturais.

Uma das intuições husserlianas fundamentais foi “transformar a própria noção de consciência” (LÉVINAS, 1967). A noção de consciência com que Husserl teve de

¹ Lévinas (1967, p. 45), na obra *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, afirma a desconfiança de Husserl em relação à história enquanto condição da filosofia. A própria história é constituída por um pensamento, ela não comanda de forma alguma a própria ação da intencionalidade e da intelecção. A fenomenologia genética pela qual Husserl procurará mais tarde descobrir a história “sedimentar” do pensamento, depositada nas coisas constituídas, não ultrapassará esse anti-historicismo de Husserl.

se defrontar foi a do naturalismo, que reduzia a consciência aos parâmetros acessíveis ao conhecimento científico das ciências naturais, não sendo sensível às realidades inacessíveis a tais parâmetros. Todo conhecimento que não se subordinasse a tais critérios não era digno de ser considerado conhecimento cientificamente válido, pelo que o naturalismo reduziu a subjetividade à objetividade. A razão dessa redução encontra-se no fato de o naturalismo transferir para o discurso não-científico, por exemplo, o filosófico, as categorias que pertencem ao discurso científico e, concretamente, o discurso científico das ciências empírico-formais, para utilizar a classificação de Jean Ladrière (1984, p. 26).

Husserl argumenta que não se trata de mensurar o procedimento científico, pois é óbvio que ele é eficaz naquilo que se propõe, mas antes, criticar o sentido das ciências. Segundo ele, a ciência havia se separado do “mundo circundante” (espaço da vivência) que é anterior à reflexão científica.

Na obra *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Lévinas (1967, p. 57-58) expressa esse sentimento de Husserl,

[...] Por meio de uma fenomenologia das noções que tornam possível o progresso da ciência, Husserl caracteriza o significado desses progressos, mas também aquilo que há de incompleto nessas noções, as crises que elas provocam inevitavelmente desde o momento em que são consideradas como absolutas [...]. A crise da ciência é, pois, a crise da humanidade em nós.

De acordo com Lévinas, a intenção de Husserl é ultrapassar a crise, repondo as noções² nos horizontes da vida subjetiva, onde elas se constituem. Nesse sentido, a fenomenologia seria um método de apreensão de tudo aquilo que um pensamento implica, bem como os seus próprios horizontes. Sua função é determinar em que sentido e em que medida cada tipo de verdade é intuitivo, o que permite reconstituir o mundo tal como ele é na liberdade da evidência.

Husserl quer retomar o autêntico projeto racional, visto que as ciências positivas haviam deturpado o racionalismo, ele é um idealista.

Para Lévinas (1967), o idealismo de Husserl se exprime por essa posição do sujeito que, enquanto mônada, não consiste simplesmente em dizer que o mundo da nossa percepção se reduz aos conteúdos psicológicos, como pretenderia o

² Para Lévinas (1967, p. 47), grande contributo de Husserl nas *Ideen*, foi o estabelecimento da noção da consciência transcendental, do sentido em que ela deve ser abordada.

idealismo de Berkeley³. O idealismo de Husserl define o sujeito enquanto origem, enquanto lugar onde cada coisa responde por si mesma. O sujeito é absoluto, e esta auto-suficiência caracteriza o seu absoluto. Lévinas observa que a fenomenologia explicita esta resposta do sujeito a si mesmo. Ela põe em ação, a liberdade em nós.

A intenção de Husserl é que as ciências retornem ao mundo da vida. O método para realização desse projeto é o da redução fenomenológica, que conduz à subjetividade, já que aquela geração de cientistas da prosperidade fez abstração de todo o humano. “Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos” (HUSSERL, 1991, p. 6).

Para Lévinas, a fenomenologia de Husserl, a sua verdadeira vocação, tende a apreender o sentido dos objetos, substituindo-os nas intenções em que eles constituem e apreendendo-os assim na sua origem no espírito, na evidência. Conforme Bucks (1997, p. 65), “[...] o naturalismo ingênuo interpreta todo o real sob o modelo objetivista das coisas materiais. [...] Husserl considera ingênua essa atitude, porque reduz o sentido da objetividade à simples existência física”.

Opondo-se a essa atitude acrítica, a esse “dogmatismo inato” do homem, Husserl procura aboli-lo através da redução fenomenológica. É intenção desse filósofo suspender essa atitude ingênua que põe o mundo simplesmente existindo, independentemente de nós (BUCKS, 1997, p. 65). Nas *Meditações cartesianas*, Husserl (1989) afirma que a *epoché* é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo em sua totalidade existe para mim, exatamente tal como existe para mim. Para Lévinas, encontramos aqui a primeira inspiração da fenomenologia, que consiste em libertar a noção da existência da estreiteza do objeto natural, e em relacionar essa noção com o sentido do pensamento que pensa o objeto na evidência. A redução fenomenológica torna possível a operação através da qual o espírito suspende a validade da tese natural da existência, para estudar o seu sentido no pensamento que a constitui e que, ele próprio, já não é uma parte do mundo, mas anterior ao mundo.

Conforme Lévinas (1967, p. 49),

³ Lévinas (1967, p. 47) afirma que o idealismo de Berkeley não explica, no fundo, em que é que os conteúdos psicológicos são mais subjetivos que o mundo exterior que a eles conduz.

[...] a redução fenomenológica [...] distingue dois temas: o colocar entre parênteses a tese da existência do mundo baseia-se na relatividade do nosso conhecimento do mundo e correlativamente na relatividade da própria existência desse mundo. A evidência do mundo nunca está concluída. [...] a evidência da consciência que se encontra assim fundamentalmente distinta do mundo e que nos revela uma consciência que não pode deixar de ser transcendental – é a única indubitável. [...] Mas existe um outro motivo: [...] o mundo a reconquistar após a redução fenomenológica será um mundo constituído por um pensamento: uma síntese dos noemas da noese, [...]. O que esta análise procura não é tanto a certeza do mundo objetivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso à liberdade da evidência onde o objeto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque compreendido por ele.

Ao suspender a tese natural do mundo, a única resistência a essa suspensão é a vida consciente. A consciência é o que resta depois da exclusão de tudo, sua existência não pertence ao mesmo gênero do ser excluído, o seu modo de existir não consiste em operar num mundo constituído fazendo parte dele, mas em ter consciência dele na evidência.

Contudo, apesar da admiração por Husserl, Lévinas não usa rigorosamente o método da redução transcendental. Para ele, há uma situação que não se reduz à consciência pura – a descrição do rosto – a significância do rosto não se deixa apreender pela consciência transcendental. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 181) afirma que “o que chamamos rosto é a excepcional apresentação de si por si”.

Em Husserl (1989), todo *cogito* enquanto consciência é, num sentido muito amplo, intenção de seu intencionado (*Neinung eines gemeinten*), mas esse intencionado é, a todo momento, mais do que em cada momento é dado como explicitamente intencionado. Essa consciência não é a de que fala o psicólogo, o conjunto de fatos externos e internos observáveis e explicados causalmente. A consciência é um ato intencional e sua essência, a intencionalidade. Coisas e pensamentos só têm sentido na consciência. Ela se cumpre, não num conhecimento que explica as coisas, mas na fenomenologia que dá conta do seu sentido evidente.

É a intencionalidade husserliana que proporciona a unificação da vivência, dando aos “dados sensíveis” ou “hiléticos” uma significação, e tornando-os conhecidos. Esta ligação realizada pela intencionalidade permite, de acordo com a terminologia husserliana, passar da “nóesis” ao “noema”; o primeiro destes conceitos significa os elementos formais do eu, nos quais se inclui, com papel fundamental, a intencionalidade, e o segundo são os dados sensíveis, hiléticos ou materiais.

Husserl chama ao objeto da “nóesis”, de objeto real e, ao objeto da “noema”, objeto intencional, isto é, o objeto com significado, com um sentido. (BUCKS, 1997, p.63-69)

Parece que, para Husserl, a intencionalidade não consiste numa característica meramente psicológica do eu, mas outrossim, ela é ontologicamente constitutiva da subjetividade, porque o próprio ser da consciência. Lévinas observa que a originalidade de Husserl foi ter percebido que a relação com o objeto não é alguma coisa que se intercala entre a consciência e o objeto, mas que a relação com o objeto é a própria consciência.

É preciso ainda dizer que em Husserl a consciência constitui atividade. A consciência intencional sai de si, ela é transcendente. A intencionalidade permite a corrente da consciência e a inclusão do objeto na própria consciência, na medida em que é próprio do ser dela a relação com o mundo, o estar fora de si porque todo objeto a chama e suscita. A consciência aparece assim como atividade, como espontaneidade, como domínio sobre o objeto. A consciência, portanto, se faz pessoal e ativa e mesmo os fenômenos psíquicos são postos pelo próprio eu, o que permite certa transcendência mesmo na imanência. Segundo Pelizzoli (1994, p. 53),

[...] na transcendência imanente da consciência intencional, o ego não sai do seu eterno retorno do idêntico sobre si e do seu privilégio lógico e ontológico. Por conseguinte, é preciso, para Lévinas, descrever o lugar no qual “o intencional faz-se ética” - a ruptura dos horizontes adequados em vista do momento da visitação do outro.”

Se nos textos do primeiro período de Lévinas, a intencionalidade levava-nos para fora das categorias sujeito-objeto e arruinava a soberania da representação e, por si só, tornava possível a própria idéia de transcendência, esta transcendência prevalecia mesmo sobre a consciência de si.

Em Husserl, tudo fica reduzido à consciência, a consciência é considerada como fonte de conhecimento. Melhor dizendo, a relação que a consciência estabelece com o seu objeto é vista em termos de conhecimento e, no ato de conhecer, a consciência é ativa na própria constituição do objeto conhecido. Lévinas concorda que o sujeito cognoscente seja ativo. Mas, ele se afasta da concepção dominante da tradição filosófica por não considerar que essa atividade seja a essência do eu.

Para Lévinas (1967, p. 164), a subjetividade não se distingue por ser cognoscente, mas por ser ética. Quando toda a *Sinngebung* (doação de sentido) era obra de um eu soberano, o outro não podia deixar de ser neutralizado por uma representação. Segundo esse autor, tudo começa na relação eu-outro e, nesse encontro, o Outro não se apresenta à mercê do eu. A *Sinngebung* que o filósofo lituano busca é ética, aquém da gnosiológica, que desperte relações autênticas.

A tese de doutorado de Lévinas - *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* – torna público o resultado da influência que o pensamento husserliano exerce na construção de seu projeto filosófico e na escolha do método fenomenológico. Lévinas se justifica dizendo que descobriu o sentido concreto de fazer filosofia sem se deixar influenciar por sistemas dogmáticos. A intenção de Husserl em formular uma filosofia rigorosa, impressionou muito Lévinas. Na sua obra *Ética e Infinito*, ele declara:

[...] a fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas - do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efetivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto, esclarecendo precisamente este estatuto, o sentido da sua objetividade, do seu ser, não respondendo à pergunta de saber “o que é?”, mas à pergunta “como é o que é”, que significa que ele seja. (LÉVINAS, 1982a, p. 23-24)

Lévinas percebe a importância dessa nova metodologia. A intencionalidade axiológica não se reduz ao conhecimento teórico. Existe uma possibilidade de desenvolver uma relação ética com o outro como intencionalidade irreduzível, a qual não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento e não superestrutura. Descobre-se assim a consciência moral ou ética, forma concreta daquilo que precede a liberdade e que, no entanto, não nos reconduz à violência, nem à confusão daquilo que está separado, nem à necessidade, sequer à fatalidade. Para esse filósofo, a intencionalidade caminha na direção do acolhimento do rosto do outro. A hospitalidade, o acolhimento só se explicam por meio da fenomenologia da intencionalidade que renuncia à tematização. Em *Totalidade e Infinito*, ele explica que não importa que na fenomenologia de Husserl os horizontes insuspeitados sejam interpretados como pensamentos que visam objetos,

[...] o que importa é a idéia do transvasamento do pensamento objetivante por uma experiência esquecida de que vive. A explosão da estrutura formal

do pensamento – noema de uma nóese - em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma dedução necessária e, no entanto, não analítica. (LÉVINAS, 1980, p. 16)

Posteriormente, ele assume que a relação com outrem significa uma ruptura com a intencionalidade. Essa idéia encontra-se na obra *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*,

Não obstante, na análise fenomenológica desta concretude do espírito aparece em Husserl – conforme uma venerável tradição ocidental - um privilégio do teórico, privilégio da representação do saber e, conseqüentemente, do sentido ontológico do ser. [...] – esta é a razão pela qual minha reflexão se afasta das últimas posições da filosofia transcendental de Husserl ou, ao menos, de suas formulações. (LÉVINAS, 2004b, p. 166)

Esses são os pontos que abrem para Lévinas as perspectivas para afirmar a prioridade da relação a outrem, a qual não trata de estruturas do saber conforme à intencionalidade que Husserl faz intervir no estudo da intersubjetividade. O sentido se impõe de um modo radicalmente diferente.

O que se observa é que, se de um lado Lévinas descobre na intencionalidade a novidade do método fenomenológico, que visa a não se afastar das coisas da maneira como elas aparecem e a possibilidade de considerar o ôntico na sua verdade, por outro, ele se deixa influenciar pela ontologia heideggeriana, afastando-se do “idealismo transcendental”. Para ele, Husserl não abordou a “historicidade da consciência”, e teria reduzido os aspectos sociais, éticos e históricos a uma construção intelectual, esquecendo-se do fato de que há um engajamento do sujeito anterior ao pensamento e, conseqüentemente, uma situação excepcional do espírito. Lévinas argumenta que ele não refletiu sobre a relação da socialidade da consciência (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p.69). Lévinas critica também a supremacia do ato teórico da representação na fenomenologia. Em Husserl, existe uma concreta correlação entre pensamento e mundo. A ocorrência do saber se dá quando a realidade preenche a medida do visado na intencionalidade. Lévinas não aceita que o pensar seja, por essência, proporcionado àquilo que pensa (BUCKS, 1997, p. 70). A fenomenologia husserliana consiste no abandono à transcendência.

Para o filósofo lituano, o mérito de Heidegger em relação a Husserl foi o de ter notado que, se a consciência é a origem do sentido e que, mediante a intencionalidade ela não se relaciona simplesmente à realidade, mas intervém na

constituição mesma dessa realidade, isto se dá porque ela é atividade “constituente” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 70), é só na existência que ela emerge. Segundo Lévinas (1967, p. 86),

[...] A originalidade da concepção heideggeriana da existência relativamente à idéia tradicional de consciência interna consiste no fato de esse saber de si mesmo, essa iluminação interna – essa compreensão – não só já não admitir a estrutura sujeito-objeto, como já nada ter de teórico. [...] a compreensão constitui o modo como a existência é a sua possibilidade.

Na tradição filosófica, a consciência permanecia serena e contemplativa, exterior ao destino e à história do homem concreto de que toma consciência. Em Heidegger, o *Dasein*, na medida em que compreende suas possibilidade, enquanto compreendendo, faz *ipso facto* o seu destino, a sua existência neste mundo. Na interpretação levinasiana, em Heidegger, o homem concreto surge no centro da filosofia, em relação a ele a noção de consciência não passa de uma abstração que separa a consciência da história, da existência. (LÉVINAS, 1967, p. 86)

A ontologia heideggeriana se constrói em torno do fato de que o homem está mergulhado na existência. Não existe possibilidade de pensá-la de fora. Se para Husserl o pensamento possui autonomia absoluta, para Heidegger o “eu” está engajado na existência, na facticidade⁴. Essa é cumprida por um *Dasein* lançado no mundo, abandonado e entregue a si mesmo, eis a descrição ontológica do fato. Heidegger substitui o poder constitutivo da consciência transcendental pela existência autêntica do espírito. A consciência é a voz do cuidado, é um fenômeno que caracteriza o ser do *Dasein*, ele é um ente que chama a si próprio a ser ele mesmo. (HEIDEGGER, 2005, p. 33)

Lévinas (1998, p. 91) adverte que o projeto de Heidegger busca recolocar a questão do ser e sua relação com o tempo, é a questão da ontologia. A extensão do tempo aparece como a própria extensão da existência. Aquilo que o homem é, ao mesmo tempo, é a sua maneira de existir e de se temporalizar. Em Lévinas, o tempo não é a limitação do ser, mas à sua relação com o infinito. Na obra *Deus, a morte e o tempo*, o filósofo trata a questão assim:

⁴ “A derrelição o abandona às possibilidades impostas, dá à existência humana um caráter de facto com o ser num sentido muito forte e muito dramático do termo: é um facto que se compreende como tal pela sua facticidade. Os factos empíricos da ciência impõem-se a um espírito; mas para serem constatados como factos é previamente necessário que uma situação como a facticidade seja possível”. (LÉVINAS, 1967, p.164)

[...] o tempo é, ao mesmo tempo, este Outro-no-Mesmo [*Autre-dans-le-même*] e este Outro que não pode estar conjuntamente com o Mesmo, que não pode ser síncrono. O tempo será então inquietude do Mesmo pelo Outro, sem que o mesmo possa jamais compreender o Outro, possa englobá-lo. (LÉVINAS, 2003a, p. 46)

Entretanto, é notória a influência da ontologia temporal de Heidegger no pensamento de Lévinas, que colocava como uma das questões fundamentais do seu pensamento filosófico se haveria possibilidade de uma verdadeira transcendência para o ser humano. O pensamento filosófico de Heidegger, ao colocar no centro de sua reflexão filosófica, a questão do tempo que, por excelência, parece ser aquilo que escapa ao pensamento, confrontando-o com a exterioridade, rompe com o princípio da identidade entre pensar e ser que predomina na tradição ocidental, desde os pré-socráticos (BUCKS, 1997, p. 71). Nesse sentido a filosofia de Heidegger é mais promissora, uma vez que torna possível pensar a transcendência divina fora de cogitação.

Contudo, segundo Lévinas (1967), a intuição mais relevante de Heidegger teria sido a distinção essencial entre ser e ente⁵. O ser, em certo sentido, não existe; se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os entes. Essa seria a originalidade de Heidegger ao manter com clareza essa distinção, ao contrário dos filósofos tradicionais, nos quais o sentido do ser desliza sutilmente em direção ao ente.

Para Heidegger o ser é o ser do ente, ou seja, o ente “é”. A ontologia é a via para se chegar ao ser do ente, o estudo dos entes caberia às ciências ônticas. A problemática do ser, abordada por Heidegger, encaminha-nos ao homem porque ele é o ente capaz de compreender o ser em geral⁶. O homem é o aí (Da) onde o ser se coloca em questão, de modo a que se trate no homem de muito mais que o homem. Na analítica existencial, movemo-nos desde sempre nessa pré-compreensão do ser. Lévinas (1967, p. 64) reflete que a compreensão do ser em Heidegger,

[...] é a característica e o facto fundamental da existência humana. Para Heidegger, a compreensão do ser não é um acto puramente teórico, mas, como veremos, um acontecimento fundamental em que hipoteca todo o seu destino; e, desde logo, a diferença entre os modos, explícito e implícito

⁵ Para Lévinas (1967, p.72-73), Heidegger distingue inicialmente entre aquilo que existe, o “ente” (das seiende) e o “ser do ente” (das sein des seienden). O que existe, o ente, cobre todos os objetos, todas as pessoas em certo sentido e até Deus. O ser do ente é o facto de todos esses objetos e todas essas pessoas serem.

⁶ Conferir HEIDEGGER, 2001, p.33 e LÉVINAS, 1967, p.99.

de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana.

Mas, consoante comenta Haddock-Lobo (2006, p.35), Heidegger aponta que devemos encarar sem medo o problema do ser, autenticamente, conquanto isso trague consigo a angústia, a consciência da morte, da finitude e todas as terríveis afecções que surgem desse face-a-face com o nada. Para Lévinas, nessa passagem de uma compreensão inautêntica à autêntica que consiste o real drama da existência humana.

Na reflexão de Lévinas (1967, p. 78) compreende-se assim porque o estudo da compreensão do ser é uma ontologia do *Dasein*, um estudo da existência do *Dasein* na sua plenitude concreta e não apenas a reflexão sobre um ato isolado dessa existência pelo qual uma existência que desaparece progressivamente no tempo estaria em situação de abandonar esse plano existencial para compreender o ser. A transcendência da compreensão é um fato da existência. A estrutura do “ser-no-mundo” é a forma precisa sob a qual se realiza essa compreensão do ser. De acordo ainda com Haddock-Lobo (2006), a compreensão do ser, sob a forma de “arriscar a existência”, aparecerá em Heidegger como a característica fundamental da finitude do *Dasein*, na finitude da existência que se baseará a sua transcendência para com o mundo. A análise do mundo constituirá a peça central da analítica do *Dasein*, que irá nos permitir ligar a subjetividade à finitude, a teoria do conhecimento à ontologia, à verdade do ser⁷. Esse tipo de abordagem rompe com a concepção tradicional da consciência como ponto de partida. A consciência só é ela mesma por conta dessa abertura primordial de onde tira sua clareza. O *Dasein* se compreende a partir de sua existência, é ela que orienta seu pensamento.

Na obra *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, Lévinas (2004b, p. 22) indaga se a ontologia é fundamental. É óbvio que ele reconhece a novidade da ontologia contemporânea,

[...] Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência, mas como ato da inteligência – esta possibilidade de mostrar, na brutalidade do fato e dos conteúdos dados, a

⁷ A verdade em Heidegger é entendida no seu sentido etimológico do termo grego *aletheia*, quer dizer, descoberta, revelação, propriamente desvelamento, tirar o véu ou a cobertura (DUBOIS, 2005, p. 46). Cf. PAIVA, 1998, p.88.

transitividade do compreender e uma “intenção significativa” – possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à intelecção do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia.

Mesmo porque, precisamente nas suas preocupações temporais, soletra-se a compreensão do ser. No entanto, Lévinas (2004b, p. 13) detecta aí uma ruptura insuficiente em relação ao idealismo, à medida que a idéia nova de compreensão pretende englobar toda a exterioridade, no horizonte do desejo de tudo desvelar por parte do sujeito. Como explica Pivatto (*apud* LÉVINAS, 2004b, p. 12), na apresentação da obra citada,

[...] o pensamento filosófico de Lévinas nutre-se constantemente da meditação sobre textos de Husserl e de Heidegger, sobretudo: interrogados, com eles se confronta progressivamente, deles diverge e se separa, contestando-os e evidenciando os conteúdos do seu próprio pensamento.

Lévinas parecia estar convencido de que Heidegger havia superado a “metafísica moderna”, mas logo irá se distanciar dessa ontologia. Segundo o filósofo lituano, a hermenêutica do *Dasein* reduzira a alteridade ao Mesmo (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 71). O pensamento heideggeriano reduziu à existência, tudo que de outra maneira se poderia chamar de relações

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

Lévinas tinha como intenção purificar a sua filosofia, livrando-se de tudo que pudesse prendê-la à ontologia. Ele queria libertar o homem instituindo a ética como princípio da filosofia – a ética como filosofia primeira sobre a relação absoluta da alteridade – mas não se trata da ética como moral. Susin (1998, p. 244) vê a concepção da moral em Lévinas como “[...] um percurso de des-construção, uma decisão ética que provoque a torção da intencionalidade em vulnerabilidade e da inteligência em hospitalidade e serviço”. Para o filósofo lituano, a ontologia de Heidegger subordinou à relação com o ser, toda a relação com o ente; isso é dar primazia à liberdade em relação à ética. A liberdade no pensamento de Heidegger

não é um livre arbítrio, mas surge a partir de uma obediência ao Ser. É o primado do ser sobre o ente. Para Lévinas, a impossibilidade de fugir à fatalidade do ser torna trágica a existência. Ele nunca deixou de elogiar a novidade da ontologia contemporânea, que supõe na compreensão do ser não só a atitude teórica, mas a própria maneira de ser humano na cotidianidade. Porém, sua crítica pretende mostrar, como explica Chalier (1993, p. 37) em sua obra *Lévinas, a utopia do humano*, que

[..] nem Husserl, nem Heidegger consentem a idéia de uma alteridade que orientasse o pensamento, nem um nem outro renunciam ao ideal da supremacia do sujeito. Se se apaixonam pelos problemas da origem do sentido, eles não admitem a idéia de uma fonte de pensamento estranha à razão filosófica.

Fazendo oposição a Heidegger, Lévinas (1980) afirma que a relação com a alteridade excede a compreensão. Outrem não é compreensão, e em seguida, interlocutor. A relação com o outro é linguagem ética. O outro por si mesmo produz sentido, sua significância desenfeitiça o mundo e o sistema solitário do ser. O Outro conduz para além de qualquer compreensão que pretenda abarcá-lo. É impossível reduzir a diferença a um contexto. Em *Totalidade e Infinito* ele ensina que

[...] a linguagem desempenha de facto uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o outro apesar da relação com o mesmo permanece transcendente ao Mesmo. A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica - processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de “eu” – e ente particular único e autóctone sai de si. (LÉVINAS, 1980, p. 27)

Nesse tipo de relação os termos não se reduzem a uma totalidade, mas se produzem como face-a-face, acolhimento e bondade. A bondade no pensamento levinasiano se torna o *telos* para o qual o discurso tende. Segundo Lévinas, romper com a totalidade é ir contra um pensamento totalizante e sinóptico. E isso só se torna possível caso o pensamento se encontre em face de um outro que não aceita ser categorizado. A relação com o rosto de outro assume um caráter ético e revela a possibilidade de responder eticamente contra a ontologia heideggeriana. A preocupação de Heidegger com o Ser do ente fez com que ele se esquecesse da relação do ente com o ente. O ser-com-outrem – *miteinandessein* –, para o filósofo da Floresta Negra, repousa sobre a relação ontológica. O homem para Lévinas só é acessível enquanto rosto. A significância do rosto conduz Lévinas à contestação do

primado da ontologia e à defesa da ética. A esse respeito Pivatto (2004, p. 15) assim se expressa:

[...] a alteridade interrompe a trama do Ser. Neste intervalo abre-se uma fenda por onde se implanta a ética como filosofia primeira, sobre a qual poderá erguer-se uma nova filosofia como filosofia do amor. É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime.

A maneira como o rosto se insinua revela a oposição de Lévinas ao ser-com-os-outros de Heidegger. Para o filósofo lituano, o ser-com-outrem se constitui apenas como um instante de nossa presença no mundo, não possui uma posição de destaque. Dessa maneira, a relação intersubjetiva visa somente ao ser e não propriamente ao rosto humano. Lévinas quer tirar o outro do esquecimento e inaugurar uma ética que anteceda o Ser, a ética da alteridade. A ontologia não é a filosofia primeira, mas antes, a ética ou metafísica.

2.2A metafísica é anterior à ontologia

Há, em *Humanismo do Outro Homem*, uma das críticas mais severas de Lévinas (1993, p. 43-44) ao itinerário da filosofia, o qual, segundo ele, continua sendo aquele de Ulisses, cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno à sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro.

Não obstante, a essencial contribuição da Ontologia Contemporânea na sua oposição ao intelectualismo clássico, ser a ruptura com a estrutura teórica do pensamento ocidental, quando estabelece que pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que pensa. Segundo Lévinas, encontramos ainda numa filosofia do saber – do ser e do mundo – numa teoria do conhecimento. O eu teórico reduz toda a inteligibilidade e todo o conhecimento, à medida do eu. Traduzindo para o âmbito da ética, aquilo que o eu pensa ser o bem, deve valer e ser o bem igualmente para o outro. Torna-se imprescindível caminhar pelas Veredas das rupturas. Existe uma relação originária, irreduzível à compreensão.

Em Heidegger, a compreensão repousa sobre a abertura do ser, o ente é, em sua obra de ser, sua inteligibilidade. Daí a constatação levinasiana de que, em Heidegger, a inteligência do ente consiste então em ir para além do ente – precisamente no aberto – e em percebê-lo no horizonte do ser. O ser nessa filosofia surge como fundamento último. Para Lévinas (2004b, p. 23), a contribuição dessa nova ontologia confunde filosofia e vida: se a filosofia é vida, não se sabe se alguém se debruça sobre a filosofia porque ela é vida ou se preza a vida, porque ela é filosofia. Sua crítica ao projeto de Heidegger se justifica devido à anulação do outro. O outro heideggeriano é adequado e identificado ao si-mesmo por meio de uma operação do saber. Se a ontologia fosse fundamental seria injusta, visto que o eu exerce um poder de se afirmar e de perseverar como princípio, em detrimento ao outro. Lévinas quer pensar a alteridade como anterioridade, como significação que antecede toda a compreensão.

Em busca de uma filosofia como religião ou ética para opor-se ao pensamento ontológico da filosofia ocidental, Lévinas encontra em Rosenzweig (*apud* RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 34), através de sua obra *Stern der Erlösung*, a idéia de desformalização das categorias teológicas da criação – Revelação – Redenção em eventos ou relações para alguém da razão. Em *Totalidade e Infinito*, ele admite que são tantas as referências ao seu pensamento que se torna inviável citá-las.

Com o espírito imbuído pelas idéias de Rosenzweig e preocupado com o anti-semitismo predominante, Lévinas recua, voltando-se para o que antecede todo o dito, para o que transcende e significa em si mesmo. Esse movimento pode ser chamado de evasão do ser, de peregrinação nômade ou inversão do sujeito. Nesse movimento de retorno ao ser originário, como anterioridade metafísica, torna-se possível perceber os movimentos que o levaram a sair da ontologia.

Encontra-se em *De l'Évasion* o primeiro movimento através do qual Lévinas concretiza a passagem do si-mesmo para o Neutro e impessoal. Esse movimento nasce da necessidade da evasão do ser enquanto ser, e conduz o filósofo ao coração da Filosofia⁸. Lévinas põe em questão o pensamento de Heidegger, e sua preocupação em reduzir o humano à tarefa de ser. Pois, se a essência do ser é a própria existência do ser enquanto ser, tudo fica resumido à própria finitude brutal,

⁸ « Par là le besoin de l'évasion – plus l'espoirs chimériques ou non, peu importe – nous conduit au coeur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'être en tant qu'être ». (LÉVINAS, 1982b, p.74).

pesada e dominada pela coerência de ser. Lévinas indica outra direção: para o outro que excede a existência, ele é desejo insaciável, é poder sem poder.

De acordo com o filósofo lituano, a existência é um absoluto que se afirma sem se referir a nada do Outro. É a própria identidade. Sua identidade com si-mesmo perde o caráter de uma forma lógica e tautológica. Na identidade do Mesmo, a identidade do ser revela sua natureza de encadeamento, pois ela aparece sob a forma de sofrimento e convida à evasão. Também a evasão ela é a necessidade de sair de si-mesmo, « *c'est-à-dire de briser l'enchaînement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même* »(LÉVINAS, 1982b, p. 73).

Também em Husserl, com a redução fenomenológica, Lévinas percebe uma tentativa de saída para o conhecimento verdadeiro, mas esse seria apenas um primeiro passo da fenomenologia; é preciso descobrir os “outros”. Segundo Lévinas, Heidegger submete pela imanência o Outro ao mundo, e Husserl encontra na consciência intencional um fundamento para a egoidade. Lévinas propugna uma saída visando o ser original que escapa à possessão do nada do ser e do aprisionamento do sentido. A concepção levinasiana do outro – que se separa do mundo- como transcendência, como excedência, é a possibilidade de evasão do conceito do ser (MELO, 2003, p. 31).

O outro movimento que se refere à necessidade de saída do ser é o da evasão da ontologia como filosofia primeira para a relação ética. Para Fabri (1997, p. 28),

[...] segundo Lévinas, a compreensão (*Verstehen*) é o pivô de toda a filosofia heideggeriana. O conhecimento ôntico como acesso ao objeto deve estar referido ao conhecimento ontológico (conhecimento do ser da coisa). [...] A condição de todo e qualquer conhecimento é uma ontologia, entendida como compreensão do ser. O homem está exposto à aventura do ser. [...] O ser está ligado ao dinamismo da própria existência. Esta é, então, ontologia.

No sentido acima, a ontologia é filosofia primeira. Para Lévinas, ela aparece como a essência de toda relação com os seres e até de toda relação no ser. Nós existimos num circuito de inteligência com o real - a inteligência é o próprio acontecimento que a existência articula. Sendo assim, a análise da existência e do que se chama sua exceidade (Da) nada mais é que a descrição da essência da verdade, da condição da própria inteligibilidade do ser. Dessa forma é que se

submetem as relações entre entes às estruturas do ser, e a metafísica à ontologia. Nossa relação com outrem consiste em compreendê-lo – relação ontológica.

Opondo-se a Heidegger, Lévinas afirma que outrem como anterioridade excede à compreensão. Anterior à ontologia enquanto “gesta de ser”, está a revelação do outro, que não se reduz à representação mas é imediatidade pura. Para sair da prisão ontológica é necessário ao eu ser-para-o-outro, o que é possível através da relação com o outro des-interessada. Essa é a única maneira de sair dos domínios do ser. Essa saída se completa na inversão do sujeito da sua posição, isto é, não é mais o eu que comanda a ordem do entendimento, é o Outro. Em *Totalidade e Infinito*, o autor explicita essa idéia,

[...] Se a ontologia – compreensão, amplexo do ser - é impossível, não é porque toda a definição do ser supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger rejeita nas primeiras páginas de *Sein und Zeit*; é porque a compreensão do ser em geral não pode dominar a relação com Outrem. Esta comanda aquela. [...] A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este “dizer a outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica. (LÉVINAS, 1980, p. 34-35)

Percebe-se em Lévinas (2004b, p. 15), uma capacidade de ler a fenomenologia e a ontologia com a criticidade de quem deseja evadir-se de qualquer possibilidade de fazer da filosofia uma sabedoria fixada na totalização ontognosiológica. A via filosófica levinasiana conduz a um pensamento que migra, que sai de sua comodidade e vai ao encontro do outro, que se encontra na outra margem das tradições racionalistas ocidentais. A alteridade interrompe a trama do ser e implanta a ética como Filosofia primeira. De acordo com as pesquisas histórico-bibliográficas, o pensamento filosófico levinasiano – seu itinerário – é “nômade” e só pode ser entendido na perspectiva de um movimento, de uma saída do eu para o outro, da ontologia para a ética e do amor ao próximo como significação de Deus (MELO, 2003, p. 33). Em *De Dieu que vient l'idée*, a evasão concretiza-se através do movimento de retorno à anterioridade da tematização de Deus na relação ética. Nesse escrito, Lévinas enfatiza que o discurso filosófico pensa Deus situando-o de imediato no interior da “gesta de ser”. Situa-o como ente por excelência e a teologia, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser, ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa e significa, além do ser, a transcendência.

[...] E não é por azar que a história da filosofia ocidental 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. Mas, a altura – ou a altura acima de toda altura – que se exprime assim, vem da ontologia? (LÉVINAS, 2002a, p.87)

Parece que o filósofo pretende superar o desgaste do discurso onto-teológico e assegurar a importância da ética como único testemunho capaz de indicar que só no amor ao outro se pode encontrar a significação de Deus. Percebe-se aqui, a proximidade do seu pensamento com o de Franz Rosenzweig, que interpreta a resposta da alma, ao amor com que Deus a ama, como um movimento em direção ao próximo (CHALIER, 1993, p. 88). Para Lévinas, o amor ao próximo é um dos modos de significação do Divino. Deus emerge no rosto do Outro e só reina por intermédio de uma ordem ética, aí onde precisamente um ser responde por outro. Segundo Chalier (1993, p. 87),

[...] esta resposta passa pela moderação da alma, adormecida no seu bom direito a ser, apesar do infortúnio. Ela provoca um despertar que extirpa o eu do invólucro egoísta no qual ele se encerra tão frequentemente para perseverar no seu ser”.

Mas, como reflete Lévinas, quanto mais a alma se esforça para se aproximar de Deus, mais sente a distância que a separa. Só esta inquietude persistente dá o sentido da transcendência ou do Infinito. Deus não se deixa encerrar em nenhum Dito, Ele não se ajusta à medida do homem; ao contrário, excede-o sempre. É na saída da ontologia, e antes, em direção ao outro que se pode dizer Deus, um dizer que é sempre um des-dizer.

Em *De l'existence a l'existant*, que Lévinas começa a escrever ainda no “Stalag”, ele afirma que o movimento que leva um existente rumo ao Bem, não se trata de uma transcendência através da qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma ex-cendência. “Mas a ex-cendência e a felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não ser” (1998, p.9). No entanto, a evasão coloca o ser face-a-face com a insuficiência própria do existir e implica a inadequação da satisfação da necessidade⁹ e a descoberta do ser como existência, como *il y a*. O

⁹ Em Lévinas (1982b) a necessidade de evasão do ser é tratada como “*sortir de l'être pour une nouvelle voie*”.

ser que se descobre como existência existe em relação ao mundo e às coisas. A complexa relação entre a existência e o existente é necessariamente uma evasão do ser. O projeto metafísico levinasiano visa ao além do representativo ou conceitual.

Nesse livro, *De l'existence à l'existant*, o que parece ser importante ressaltar é a descrição do ser, no seu anonimato, no nível da impessoalidade, o retorno de todos os seres ao indeterminado. O *il y a* descrito por ele no cativoiro fixa-se como a condição de todos os seres existentes. Como na insônia o ser não deixa jamais de ser (RIBEIRO, 2005, p. 37). “[...] remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guardam da infância e que reaparecem nas insônias quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno” (LÉVINAS, 1998, p. 11). Esse retorno é a imersão do sujeito na imensidão maciça, silenciosa e solitária da imanência. O ser no seu mais completo anonimato que invade e submerge todo objeto, pessoa ou coisa. Na obra *Difficil Libertad* (2004a), ele descreve o *il y a* como “o burburinho caótico de um existir anônimo, que é a Existência sem existente”. É a noite do ser irremissível, sem perspectiva de determinar-se. No silêncio das trevas da noite, um silêncio murmurante faz-se escutar a presença surda e invisível de um ser indefinido, é o horror de que fala Lévinas (1998, p. 72-73) em *da Existência ao Existente*,

O horror da noite, como experiência do há, não nos revela, portanto, um perigo de morte, nem mesmo um perigo de dor [...]. Horror do ser exposto à angústia do nada; medo de ser e não para o ser; ser exposto, ser entregue a alguma coisa que não é uma “alguma coisa”.

Esse horror, segundo o autor, é sem dúvida o momento inevitável, o instante do nada do ser, um nada¹⁰ que nadifica, mas, que, no entanto, não é estático é um contínuo movimento nadificador, que leva o homem a pôr-se em questão. Isso acontece na relação com o mundo e com as coisas. Lévinas opõe o silêncio e o horror da noite à angústia heideggeriana do ser-para-a-morte. Em Heidegger, existir é estar no mundo, não há distinção do mundo em si-mesmo: o homem é entre coisas, realidade existencial do ser que está no mundo e ao mesmo tempo não está em lugar nenhum. A angústia do ser-para-a-morte leva o homem a não-se-sentir-na-própria-casa, revela sua inautenticidade ao aceitar antecipadamente a morte.

¹⁰ Parece possível uma aproximação entre a teoria do Nada de Sartre e o Horror da noite do *il y a* de Lévinas. Enquanto Heidegger concebe o ser com um fundo de nada, Sartre e Lévinas concebem o nada com um fundo de ser. (FABRI, 1997, p. 36-40)

Segundo Lévinas (1998), a visão do ser-para-a-morte heideggeriana cria um não-lugar, aí não há espaço para a alteridade. A morte não seria, como pensa Heidegger, a possibilidade de ser-si-mesmo, mas uma impossibilidade absoluta; de frente à morte nada podemos. Existe uma realidade originária que põe o existente em estado de vigília – a insônia - que é anterior à relação do existente como ser no mundo. A vigília é anônima. E nesse sentido, não é o Eu que vigia a noite, na insônia, é a própria noite que vela. A vigília da insônia que mantêm abertos nossos olhos, não tem sujeito (LÉVINAS, 1998, p. 79). Trata-se do retorno da presença no vazio deixado pela ausência, que não é o retorno de alguma coisa, mas de uma presença; é o despertar do há, no seio da negação.

Far-se-á necessário romper com essa estrutura opressiva e neutralizadora do *il y a*. Para tanto, a metafísica levinasiana deverá se manter na rota do outro, através de uma via que leva da existência ao existente e do existente a outrem. Tudo se dá dentro de um único movimento da relação do ser consigo e com o mundo exterior: numa mesma experiência existencial, o ser se percebe intimamente ligado às coisas e, ao mesmo tempo, separado do mundo e de tudo que se encontra ao seu redor. As coisas exteriores estão ligadas ao homem, mas este é separado de tudo. Ribeiro Junior (2005, p. 43) observa que,

[...] visando aprofundar o significado da separação entre ente e ser, o filósofo pergunta sobre o que é o “mundo” na aventura ontológica em que “a existência se hipostasia em existente” (Dee 64). Sua busca não é tanto pela definição de mundo, mas pelo existente inseparável do mundo. Ele encontra uma resposta provisória. Para ele, a “existência no mundo” é ampliação da resistência ao ser anônimo fatal, pelo qual o existente (Dee 80), em relação à sua existência “mantém um intervalo em relação ao ser” (Dee 790). O instante que surge do cansaço e o presente no esforço abrem a perspectiva para compreender que eles estão intrinsecamente ligados ao ser-no-mundo, ou ao “engajamento no existir, que significa concretamente ser inseparável das coisas” .

Para Ribeiro Junior (2005, p. 43), em Lévinas, o mundo é percebido como mundo do existente e não da existência anônima. A abordagem do homem como ser no mundo implica necessariamente na relação do eu como ser frente ao mundo exterior. Os fatores presentes nessa relação são: as intenções e a luz.

Segundo Lévinas (1998, p. 41-42), estar no mundo é estar preso às coisas, “sou daqueles para quem o mundo exterior existe”. Essa idéia exprime todo o alegre apetite para as coisas que constituem o ser no mundo. A noção de intenção traduz de maneira exata esta relação. A preocupação em existir – esse prolongamento em

ontologia – está ausente da intenção. Desejando, não me preocupo em ser, mas estou absorvido pelo desejável.

O desejo como relação com o mundo comporta ao mesmo tempo uma distância entre mim e o desejável e, por conseguinte, do tempo diante de mim – e uma possessão do desiderato anterior ao desejo. Essa posição do desiderato, antes e depois do desejo, é o fato do ser dado. E o fato de ser dado é o mundo (1998, p. 43-44).

No acontecimento do ser no mundo se processa o evento das coisas que o vestem.

Essa concepção de relação com o mundo como desejo, leva Lévinas a contrapor-se ao modelo aristotélico de Bem como necessidade. Visto que esse modelo concebe o bem como objeto do desejo que se identifica com a razão. Na reflexão levinasiana, essa mesma idéia reaparece na ontologia heideggeriana sob um novo verniz. O filósofo lituano refuta a noção de Heidegger de seres como utensílios subordinados ao primado da existência. Para ele, essa subordinação finalista das coisas no mundo desconhece a dimensão da laicidade do mundo bem como a sinceridade das intenções.

[...] para descrever o ser-no-mundo o filósofo alemão fez precisamente apelo a uma finalidade ontológica à qual ele subordina os objetos no mundo. [...] ele os englobou na preocupação de existir que, para ele, equivale à própria posição do problema ontológico. Ele desconhece assim o caráter essencialmente laico do ser no mundo e a sinceridade da intenção. (LÉVINAS, 1998, p. 47)

Como pensa Lévinas (1998, p. 65), viver no mundo significa usufruir do mesmo: comendo, passeando, habitando, fazendo experiências, escrevendo e lendo livros, isto é, o sujeito recebe o mundo e os objetos do mundo estão à sua disposição como “alimento” e o “gozo-*jouissance*”. O mundo não é um sistema de utilidades, mas um conjunto de alimentos. O vestuário, as idéias, a luz etc., não se restringem a meros alimentos. Na fruição o eu não coisifica os elementos. Aquilo que alimenta o eu é objeto da sua fruição (alegria de viver). É nesse sentido que Lévinas em *Totalidade e Infinito* diz que o viver de... constitui a dependência que se muda em soberania, em felicidade essencialmente egoísta. A vida é primordialmente felicidade. Dessa maneira, para esse filósofo, o viver consiste em “gozar” a vida. O egoísmo e a solidão são características do eu que goza das coisas, as quais devem

ser compreendidas como momentos indispensáveis para a edificação do eu. A relação de gozo e de felicidade é uma saída do eu que retorna a si para a satisfação das necessidades. O eu está aberto ao mundo. Nessa abertura o eu alimenta-se e plenifica-se no gozo, mas, no término desse, retorna a si novamente.

É desse modo que esse eu se estrutura como único e incomparável. “O ser humano compraz-se nas suas necessidades, é feliz com as suas necessidades” (TI 118). O gozo é pura gratuidade, sem preocupação, sem interesses. Originalmente, alguém de qualquer sistema teórico-cognoscitivo ou moral. [...] o eu que goza não se interessa em controlar e em dominar; antes, se deixa determinar e penetrar e assim somente transforma o que acolhe. (KUIAVA, 2003, p. 155)

Ainda no âmbito da relação eu-mundo, parece-nos que, para Lévinas, a consciência de algo dado seja a expressão dessa experiência do existente, que denota interioridade e exterioridade. A chave de tudo é a intencionalidade. Nela se encontra a origem do sentido e por ela toda apreensão sensível ou inteligível é iluminada. Mediante essa luz, as coisas se tornam nossas no horizonte que nos precede; a intencionalidade e a iluminação do ser são fenômenos da consciência¹¹. É necessário exorcizar a consciência que se concebe, desse modo, auto-suficiente.

O pensamento se constitui como experiência, trata-se de uma relação plena de intenção e luz. Luz e intenção configuram o evento da *epoché*. Husserl e Heidegger esforçaram-se para libertar o pensamento do dogmatismo fixista, mas acabaram aprisionando-o à eguidade (MELO, 2003. p. 41). O viver de... consiste numa relação de consumo e de nutrição. Essa relação, na qual se procura satisfazer as necessidades, permite ao indivíduo humano tornar-se um ego. Na satisfação das necessidades, o caráter estranho do mundo que funda o eu perde a sua alteridade. A satisfação permite que as coisas passem a fazer parte do eu. O mundo, os elementos, consumidos pelo eu, possibilitam a sua materialização. Mas o eu não é só matéria, a relação de gozo permite um rompimento com a realidade material, abrindo espaço para o surgimento de um outro modo de ser.

A separação do ser constitui a plataforma da transcendência do sujeito. Apesar de sermos cercados de seres e coisas, e de existirmos em relação aos outros, o eu não é o outro. Tratar-se-á, segundo Lévinas, para a subjetividade

¹¹ Cf. MELO, 2003. p. 40-41.

A consciencialidade é experiência interior de uma força exterior, de algo que vem de fora, que se impõe. Nela, a passividade do sujeito é relativa. Apesar de a exterioridade da coisa doar o sentido, é a consciência a final, que o define.

surgida, de arrancar-se do ser neutro. Na obra *Da existência ao Existente*, escreve Lévinas (1998, p. 99),

[...] O sujeito que se arranca da vigília anônima do há não foi buscado como pensamento, ou como consciência ou como espírito. Nossa pesquisa não partia da antiga posição entre o eu e o mundo. Tratava-se de determinar a significação de um fato muito mais geral: a própria aparição de um existente, de um substantivo no seio dessa existência impessoal que, para falar rigorosamente, não se pode nomear, pois ela é puro verbo. [...] Buscávamos a própria aparição de um substantivo. E, para indicar essa aparição, retomamos o termo hipóstase que, na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo.

No pensamento do filósofo, o evento da hipóstase não é só a aparição de uma categoria gramatical nova. Ela significa a suspensão do há anônimo e a aparição de um nome no interior do ser. No entanto, na investigação de Lévinas, se buscamos a hipóstase e não a consciência, encontramos a consciência, isso porque a hipóstase encontra-se no retorno da consciência ao enigma do si-mesmo, no ato da busca da distinção dela mesma frente ao *il y a*. A hipóstase – o existente – é uma consciência, porque localizada e posta, e porque pelo ato sem transcendência da posição, vem ao ser a partir de si mesmo e já se refugia do ser em si mesma. Sendo assim, no evento da hipóstase, o presente e o eu se transformam em existentes.

Entretanto, como o presente não é uma porção da duração pois não se reduz a mera função ele é, na verdade, a vinda a partir de um “si” ou a partir da apropriação da existência por um existente que é o “eu”.¹²

Transformados em existentes, o presente e o eu podem compor o tempo. Daí a pergunta do filósofo: mais ainda do que a fonte de nossa representação do tempo, a socialidade não seria o próprio tempo? A resposta do filósofo enfatiza que, se o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior ao meu instante, não é um objeto dado à contemplação. Trata-se da dialética da relação com outrem e por isso não deve ser estudado como dialética do sujeito só. Parece possível dizer que o tempo não seria algo interposto entre o existente e o existir, ele seria o evento da hipóstase. Nesse sentido, ele indica uma relação diversa entre o existente e o existir e surge como evento da relação com “outros”, permitindo o pluralismo da existência e a superação da hipóstase monista do presente.

¹² Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 45 e LÉVINAS, 1998, p. 100.

No pensamento de Lévinas, a hipóstase significa a suspensão do *il y a* e a possibilidade de o existente proclamar-se senhor de sua existência. Isso é, para o ser, um exercício do poder do sujeito. Uma forma de liberdade: liberdade do poder do existente sobre o existir.

O projeto metafísico levinasiano se estrutura a partir da precedência do existente como um ser em si mesmo, que não se confunde com o mundo e nem com o eu, mas com o ser que é em relação ao mundo e as coisas que o revestem. Presente no mundo e, por conseguinte, circundado pelas coisas, o ser é presente também para si mesmo. O ato de ser e, conseqüentemente, de possuir o seu existir é uma experiência que antecede o evento do saber, pelo fato de ser esse um evento puro. Nele tudo é transcendente, tudo é liberdade, trata-se de um evento metafísico. A anterioridade metafísica levinasiana em *Da existência ao Existente* é fundada na concretude do existente, no enigma da sua relação com o mundo que lhe é destinado, que é, para ele. O sujeito toma posse do seu existir, não se trata mais de uma existência anônima. A fenomenicidade da consciência¹³ do sujeito é um dos pólos importantes do humanismo ético levinasiano. Nela o ser é mais que um simples projeto, é busca permanente de saída de si rumo ao totalmente outro. A consciência se percebe a si mesma pela via da exterioridade, por meio daquilo que de fora lhe interpela e se revela. (MELO, 2003, p. 44)

Posteriormente, em *Totalidade e Infinito*, o filósofo tratará da precedência da metafísica em relação à ontologia. Nesses termos,

[...] A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede a dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. (LÉVINAS, 1980, p. 30)

Percebe-se, nesse fragmento, que a ruptura ética se apresenta brutal e instantânea contra a dominação do ser. Visto que, para Lévinas, toda a filosofia ocidental, onde o espiritual e o sensato residem sempre no saber e no primado do ser, pode-se perceber certa nostalgia da totalidade. Para Lévinas, no âmbito da ontologia, a consciência pode ser definida como essencialmente nostálgica ou como

¹³ Lévinas descobre que há uma intencionalidade primeira que precede a consciência, o ato de objetivação. Trata-se de uma intencionalidade inversa ao do pensamento objetivante. A sua existência emerge de um horizonte em que o conhecimento, a consciência, se reduz ao prazer de viver. A primeira verdade é a absorção da exterioridade como alimento, satisfação das necessidades. (KUIAVA, 2003, p. 159)

“mal de retorno”. Ela está viciada por um retorno a si mesma. A racionalidade teórica acaba sempre por promover o pensamento de um sujeito capaz de compreender o real a partir de si ou das categorias do Mesmo. A essa teoria, que se constitui em inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia, que reconduz o outro ao mesmo e promove o sentido último da liberdade na sua permanência no Mesmo que é a razão. Esse tipo de teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, a maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo. Mas a teoria,

[...] como respeito da exterioridade, desenha uma outra estrutura essencial da metafísica. Tem a preocupação de crítica na sua inteligência do ser – ou ontologia. Descobre o dogmatismo e arbitrário ingênuo da sua espontaneidade e põe em questão a liberdade do exercício ontológico. (LÉVINAS, 1980, p. 30)

A crítica do filósofo à ontologia questiona o sistema do inteligível que, ao final das contas, é uma consciência de si. Inteligível é somente aquilo que a esfera da interioridade da consciência e o horizonte do ser abrangem. O eu na relação teórica se constitui como princípio fundamental e critério de verdade. Ele subjuga a alteridade do seu esquema cognoscitivo. Pelo processo de identificação, reintegra toda a exterioridade ao eu penso como unidade de apercepção transcendental. A alteridade de ser conhecido se desvanece, em relação ao ser cognoscente. Se por um lado, o eu se move pelo desejo de conhecer, impulsionado pela liberdade, por outro lado, não respeita o ser conhecido. O poder e a liberdade da inteligência dominam a exterioridade.

O processo de privação da alteridade do outro se dá através da neutralização. Nesses termos, outrem não consiste em nada mais que um conceito pensado. O termo neutro significa o processo do conhecimento, através do qual nada significa por si mesmo. Aqui não existe nem individualidade e nem alteridade; apenas um neutro, um conceito e não um alter. A neutralidade resultante do logos faz abstração do outro, conceitua, aborda, englobando numa totalidade. Essa foi sempre a via seguida pelo Ocidente: uma redução de toda a alteridade à mesmidade. A autonomia do eu, principalmente a partir da modernidade, sempre determinou as regras do jogo.

A relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar. Não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do outro ao mesmo. Tal é a definição da liberdade: manter-se contra o outro, assegura a autarcia [sic] de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão de posse do outro. A posse afirma de facto o outro, mas no seio de uma negação da sua independência. “Eu penso” redundava num “eu posso” – numa apropriação daquilo que é, numa exploração da realidade. A ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do Poder. (LÉVINAS, 1980, p. 33)

Esse modelo de pensamento, produto de uma atividade peculiar à tradição grega e também presente na filosofia heideggeriana – o pensamento como obediência à verdade do ser - “tornou-se como que a forma *mentis* comum da inteligência ocidental” (PIVATTO, 1992, p. 326), modelo no qual se cumpre a determinação do Outro pelo mesmo. O eu é possuidor de uma inteligibilidade que ilumina e identifica a realidade exterior. O saber se constitui imanência. Na obra *De deus que vem à idéia*, correspondente ao terceiro período de sua produção filosófica, Lévinas critica a prioridade da ontologia e a imanência, eis que, para ele, na filosofia ocidental, o sentido ou a inteligibilidade coincide com a manifestação do ser, como se o processo próprio do ser se produzisse à guisa de inteligibilidade, na claridade, e assim se tornasse tematização intencional numa experiência¹⁴. Nem toda significação remonta à experiência ou se resume em manifestação. Sofrer pelo outro, por exemplo, tem um sentido em que o saber é adventício.

Na tradição filosófica do ocidente, o conhecimento é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à medida do mesmo. Segundo Lévinas, em *Totalidade e Infinito* é preciso inverter os termos, é preciso buscar uma alternativa que garanta a sociabilidade onde nenhum dos termos envolvidos anule a sua individualidade. Cabe, portanto, a essa inversão, não acontecer de forma violenta. O que só é possível numa relação ética, onde a linguagem e a bondade terão garantido o seu lugar. Nesse tipo de relação o eu, ao dirigir-se ao exterior, não abarcará o outro, formando totalidade. Para ele, o social está para além da ontologia. Dessa forma, o processo crítico característico da metafísica deve colocar

¹⁴ A noção da experiência é inseparável da unidade da presença, da simultaneidade, remete à unidade da apercepção que não vem de fora. [...] Nem toda significação remonta à experiência ou se resume em manifestação. A estrutura formal da significância: um-para-outro não remete imediatamente “ao mostrar-se”. [...] A aventura do conhecimento característico do ser, diretamente ontológico, não é o único modo nem o modo prévio da inteligibilidade ou do sentido. (LÉVINAS, 2002a, p. 92)

em questão a liberdade do exercício ontológico e conduzi-lo para longe da relação teórica. Nessa inversão, o eu é colocado em questão, pelo outro.

Talvez a característica fundamental do pensamento de Lévinas consista em que a originalidade da filosofia se encontre no solo da ética. Decorrente disso, o primado metafísico-ontológico da tradição não mais deveria compor o substrato do pensamento filosófico. A relação metafísica possibilitará romper com o sistema ontológico. A socialidade torna-se-á uma maneira de sair do ser, sem que seja pelo conhecimento. A intenção de Lévinas (1967, p. 225) é superar a noção de intencionalidade e descobrir um lugar onde o intencional se faz ética, como também, descrever uma relação com o outro, sem que tudo se reduza à intencionalidade da consciência monológica (KUIAVA, 2003, p. 173). A doação de sentido não virá primordialmente de estruturas intencionais do *ego cogito*, mas a partir da experiência primeira e mais humana, já no nível do desejo metafísico superando a necessidade – que é a relação social com outrem como Rosto (PELIZZOLI, 1994, p. 58). O outro enquanto metafísico escapará de toda e qualquer alçada do eu. Sua alteridade é anterior a toda e qualquer iniciativa, é *a priori* (KUIAVA, 2003, p. 174). A abertura ao *autrement*, a anterioridade metafísica, é desejo puro do desejado, é satisfação que jamais se esgota, num mundo que jamais encerrará as possibilidades de ofertas.

2.3 Desejo e transcendência

O encontro com o outro descrito por Lévinas, consiste no fato de que eu não o possuo, de que ele me escapa devido ao caráter infinito de sua face epifânica. Essa impossibilidade de tematização do rosto inaugura a transcendência como desejo, desejo de exterioridade ou metafísica. Para entender seu pensamento ético, faz-se necessário pensar a distância, fazendo uma inversão do sujeito, abandonando as categorias filosóficas que se movem no sentido da adequação. Lévinas cria um outro tipo de movimento que se orienta para o Bem, para o Desejo. Movimento sem retorno em si mesmo, ao contrário, seu rumo seria o infinito, uma abertura radical do sujeito ao infinito (PAIVA, 2000, p. 220).

A idéia do infinito, proveniente da filosofia cartesiana, constituiu-se em uma estrutura formal, na qual o conteúdo extrapola a própria forma, contendo mais do

que se pode conter, impossibilita a redução do outro ao mesmo. Só a idéia de infinito onde o Ser extravasa a idéia, onde o outro extravasa o mesmo, rompe com os jogos internos da alma e merece o nome de experiência, de relação com o exterior. A relação ética é, desde logo, mais cognitiva que o próprio conhecimento. Esse movimento da alma, mais cognitivo que o conhecimento, e com uma estrutura diferente da contemplação, é o ponto que separa a concepção de infinito de Lévinas, da letra do cartesianismo. Para o filósofo lituano, o infinito não é objeto de contemplação; melhor dizendo, não está na medida do pensamento que o pensa. A idéia do infinito consiste num pensamento que em todos os momentos, pensa mais do que pensa. Um pensamento que pensa mais do que pensa é Desejo. O desejo mede a infinitude do infinito, ou seja, a idéia do infinito é a própria transcendência que a totalidade não pode abarcar. Trata-se de uma transcendência na qual a relação de alteridade vai ou vem de um mais além do que é dado nela. O absolutamente outrem é uma transcendência anterior a toda razão ou ao universal, porque é, precisamente, a origem de toda a racionalidade e de toda universalidade (KUIAVA, 2003, p. 178). Conforme pensa Kuiava (2003, p. 178), pode-se pensar numa nova revolução copernicana,

[...] em que a objetividade passa a não ser mais constituída unicamente pelo eu penso como unidade de apercepção, no sentido Kantiano, até porque o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em outrem, diz Lévinas.

Segundo, ainda, Kuiava (2003), Lévinas faz oposição a Kant, Husserl e Heidegger, quando se refere ao infinito, visto que, em Kant, o infinito põe-se como um ideal da razão, projetando para um além, como acréscimo, porém sempre aludindo ao finito. A questão que surge é que nessa projeção não acontece uma verdadeira transcendência, nem uma relação concreta, sem qualquer tipo de mediação entre finito e infinito. O finito não se concebe em relação ao infinito. Nesse sentido Kant seria um pensador da finitude e precursor de Heidegger. Para o filósofo da Floresta Negra, a finitude passa a ser, não uma simples determinação do sujeito, mas se converte no princípio fundamental da subjetividade do sujeito. Quanto a Husserl, esse vê no *cogito* uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela. Ele constitui a própria idéia do infinito e do objeto (2003, p. 179). Para Lévinas, a idéia do infinito extrapola a imanência do *cogito*, está para além do saber, excede-o, é

inadequação. Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 36) exprime essa idéia, nesses termos, “[...] importa sublinhar que a transcendência do Infinito em relação ao eu que dele está separado e que o pensa, mede, se assim se pode dizer, a sua própria infinitude. A distância que separa *ideatum* e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*”.

Parece-nos correta a observação de que, para Lévinas, abordar o infinito significa instituir uma relação com uma exterioridade absoluta, impossível de adequar ao mesmo. É nesse sentido que o pensamento, na medida em que não consegue mais adequar a si o infinito, apresenta-se como relação, isto é, o infinito no finito; o mais no menos, que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como desejo, ou melhor, a relação com o outro é desejo. Dessa forma, o sentido da ética consiste no direcionamento do Mesmo rumo ao Outro, devido ao desejo metafísico que não é apenas uma simples falta, um querer saciar uma necessidade (1967, p. 212). O desejo metafísico caracteriza-se como o desejo de algo que, de tão transbordante, se me escapa. Tal desejo nada mais é do que o desejo do absolutamente outro, para além da fome que se satisfaz, da sede que se sacia e dos sentidos que se aplacam (1967, p. 212). É desejo insaciável – não se trata de uma fome infinita – porque não requer alimentos. Desejo sem satisfação que tende para o afastamento, para a alteridade e para a exterioridade do outro. Isso significa que para o desejo, essa alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido¹⁵.

Para Lévinas, citado por Pivatto (1992, p. 325-363), o infinito que não é nem objeto de tematização, nem de satisfação das necessidades, revela-se como rosto, possuindo uma significação ética. É no rosto do outro que brilha de alguma forma a presença enigmática do infinito. Na presença do rosto abre-se uma dimensão do infinito, despertando um desejo que, para se tornar ético, deve reconhecer o outro como absolutamente outro. O desejo só se manifesta na relação social. Nesses termos, a relação metafísica é um movimento em direção ao transcendente. Melhor dizendo, através do desejo é que se abre a verdadeira possibilidade de acesso à transcendência, ao infinito, conduzindo o eu para uma relação totalmente diversa da experiência, no sentido sensível do termo, relativa e egoísta. Aqui a experiência difere da objetivação ou tematização de um ente. Pois,

¹⁵ A alteridade é entendida como alteridade de outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão da altura é aberta pelo desejo metafísico. (LÉVINAS, 1980, p. 22)

[...] a alteridade, pensada ainda através do modelo da objetividade e determinada pelo eu apriorístico, está condicionada pelo sujeito que permanece idêntico nas alterações porque passa nas suas relações. Para ir adiante do risco solipsista, a alteridade exige a atração do desejo, atração para o que está fora do pólo do eu. (PELIZZOLI, 1994, p. 83)

O desejo não é fruto de uma iniciativa do sujeito, ele vem do outro enquanto estrangeiro. Essa idéia defronta-se com a filosofia transcendental kantiana. A questão da alteridade não se resolve a partir da identidade do sujeito racional, o outro não é mais identificado com relação ao eu. A relação com o outro questiona o eu, esvazia o eu de si, abrindo sempre novas possibilidades de interlocução, se o eu fosse primordialmente *ego cogito*, não seria possível estabelecer uma relação de alteridade. Em *De Deus que vem à idéia*, o autor infere que a transcendência é ética e a subjetividade, que não é no fim de contas o “eu penso”, que não é a unidade de apercepção transcendental é à maneira de responsabilidade por outrem, sujeição a outrem. É dessa forma que Lévinas supera a concepção kantiana de alteridade. O outro também não é simplesmente um fim em si mesmo assim como o eu – idéia de reciprocidade – mas absolutamente outro. Desejar é, então, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu, busca sem retorno, sem correlação. Na obra *Totalidade e infinito*, o filósofo pondera que

[...] o desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer. [...] O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite. (LÉVINAS, 1980, p. 21-22)

Susin (1984, p. 266) observa que, para Lévinas, a aventura que o desejo anima é a aventura de Abraão, oposta à heróica pseudo-aventura de Ulisses, já seguro de si e do retorno. Mas não nos é difícil pressentir aqui também a aventura de Moisés e do povo do Êxodo. Segundo esse autor,

[...] O desejo não é uma necessidade de ordem superior: é suscitado pelo desejável, como na vergonha: o sujeito me é exterior, o desejo é posto em mim, como na idéia do infinito, como revelação, palavra, mandamento do bem, como pobre, órfão, viúva e estrangeiro, é como consciência moral. (1984, p. 266)

Nesse sentido, Lévinas (1980) refere-se ao desejo completamente distinto da necessidade, - não se trata aqui de se satisfazer com o bem – é desejo de se tornar bom, aspiração à bondade e à justiça. A visitação do outro me inquieta, me questiona e me chama à generosidade e à bondade, pois é nele que está o bem que desperta em mim o desejo de ser bom, de ser hospitaleiro e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente, pois a cada doação ele faz descobrir novos recursos, até então insuspeitados, porque ele cava sempre nova fome de generosidade e de doação¹⁶.

O desejo à maneira de Lévinas supera o natural, referenciando-se em uma realidade além do natural. Nesse aspecto, a transcendência, movimento para outrem é bondade, que está além do natural e do ontológico; bondade como esvaziamento de si. O desejo está acima da vida e da felicidade, é desejo do Bem, bem além do ser, que inaugurado a partir do rosto do outro, é capaz de instaurar o humano (KUIAVA, 2003, p. 212).

O filósofo recorre à idéia de Bem e desejo da filosofia platônica enquanto ela estabelece uma distância clara entre o ser e o Bem. Como pensa Platão, o Bem aparece como o que só pode ser buscado como desejo pelo finito já satisfeito, a saber, quando ele já não necessita do Bem para sua satisfação, já que essa se realiza no nível do ser aquém do Bem. Lévinas associa às idéias do desejo e do Bem, o outro humano, enquanto vê no Rosto aquele que encarna o sentido do desejo e do bem, aquele que rompe a totalização e o sistema do saber próprio da ontologia.

O pensamento ético de Lévinas se opõe à felicidade da filosofia ocidental e à ética derivada dela (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 233). Em *Totalidade e Infinito*, ele afirma que

[...] a distância que separa felicidade e desejo separa política e religião. A política tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade, ela assegura a felicidade. E a lei política consagra a luta pelo reconhecimento. A religião é desejo e não luta pelo reconhecimento. Ela é o *plus* possível numa sociedade de iguais, aquela da gloriosa humildade da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade. (LÉVINAS, 1980, p. 58)

¹⁶ Susin (1984, p. 267) exprime de forma clara essa ideia.

A relação que Lévinas (1980, p. 35) estabelece entre desejo e religião se contrapõe à felicidade e às necessidades relacionadas à política: a política se caracteriza por ser uma instituição global que visa à satisfação das necessidades e da felicidade em função do Mesmo. O Desejo é um movimento em direção a outrem, é relação metafísica e ética – que para Lévinas significa religião – é desejo do invisível. O desejo não busca a reciprocidade, nem o retorno a si, está acima da felicidade egocêntrica, comandando a política em favor da prioridade da felicidade do outro.

A relação metafísica que se estabelece entre o eu e o outro não é uma relação de reciprocidade. Ela é concebida entre dois seres absolutamente separados. É devido a essa separação¹⁷ que os termos absolvendo-se dessa relação permanecem absolutos na relação. Lévinas chama de ateísmo a separação do ser. O ateísmo é a própria assimetria e tem seu lugar garantido na relação metafísica e, por conseguinte, nas relações éticas. Devido à exterioridade irreduzível à totalidade do saber, mantida por essa relação eu-rostro, torna-se possível uma relação com o outro ou idéia do infinito como Desejo. A obra do Mesmo, enquanto ética, dirige-se unicamente para o Desejo, para o Infinito, volta-se para o Bem. A descoberta dessa orientação do Desejo nos leva a constatar que a relação eu-outro é imediatizável, irreduzível, que não é produto de uma sincronia ou de uma relação intersubjetiva, ao modo da gnosiologia. O autor, em *Totalidade e Infinito*, descreve essa relação assim, “[...] o mesmo e o outro mantêm-se em relação, permanecendo absolutamente separados. A idéia do infinito postula tal separação. Foi posta como estrutura última do ser, como a produção da sua infinitude” (1980, p. 104).

A instituição da nova ordem – necessariamente atéia – é a ordem do Bem, do *cogito*, da relação assimétrica, que propõe superar a formalidade lógica em que o finito é oposto ao infinito. Na ordem do Infinito, a relação do ser separado é Desejo, é superação do ser constituído como pensamento e interioridade. A abertura à ordem do Bem é o começo do resgate das criaturas, o rompimento de todos os sistemas. Na separação celebra-se o evento da comunicação sem totalização.

¹⁷ «L'essentiel de l'existence crée consiste dans la séparation à l'égard de l'infini. Cette séparation n'est pas simplement négation. S'accomplissant comme psychisme, elle s'ouvre précisément à l'idée de l'infini ». (LÉVINAS, 1982b, p. 108.)

2.4A metafísica da separação resulta numa relação ética

Antes de nos adentrarmos no pensamento levinasiano em busca do significado da separação, convém ressaltar a importância da sensibilidade em sua reflexão. Para ele, far-se-á necessário renunciar à intencionalidade, como fio condutor do psiquismo, para anunciar a sensibilidade em sua significação psíquica imediata, vulnerável e passiva. Parece certo que, para o filósofo, a significação somente seja possível pela via da sensibilidade encarnada. A sensibilidade constitui o próprio egoísmo do eu. Trata-se do sensiente e não do sentido.

Lévinas faz uma inversão no modo como Husserl pensa a intencionalidade. Ele entende a intencionalidade como fruição, como viver de... O mundo, nessa perspectiva, deixa de ser um elemento secundário em relação ao pensamento representativo: aquilo que o sujeito representa é o mesmo que o suporta e alimenta sua atividade. O elemento é meio de fruição. A relação adequada ao elemento é de imersão, no ato de mergulhar, a interioridade não é transformada em exterioridade, uma vez que ele sempre se mantém indeterminado. O céu, a terra, o vento, a si mesmos se bastam (MELO, 2003, p. 52). A maneira do sujeito de se relacionar com o mundo é uma relação com o que precede qualquer ato representativo. O corpo¹⁸ é o fato da primeira posição. Entretanto, embora a sensibilidade seja anterior à razão, ela não representa uma irracionalidade, pois tem o seu próprio sentido, mesmo sendo anterior à inteligência; é a própria separação do ser, um sentido que não pode ser ignorado; ela é sinceridade pura. Lévinas critica a intencionalidade da consciência transcendental e procura resgatar o valor do corpo, como fundamento, sobre o qual a consciência se edifica. Vive-se na consciência, mas esta consciência da consciência não é reflexão, mas prazer, o próprio egoísmo da vida (KUIAVA, 2003, p. 158).

A sensibilidade, conforme o filósofo, é antes de tudo gozo, pertence à ordem do sentimento e não à ordem do pensamento. Nesse sentido, Lévinas (2003b, p. 159) concorda com Kant, por ter separado sensibilidade e entendimento, tal separação permite-lhe afirmar que os elementos do mundo suprem as necessidades

¹⁸ “O corpo é uma permanente contestação do privilégio que se atribui à consciência de “emprestar sentido” a todas as coisas” (TI136). Aqui, a intencionalidade de viver é gozo e não a maneira da representação, na qual se suspende toda e qualquer exterioridade. (KUIAVA, 2003, p. 158)

do eu, sem qualquer recurso de ordem imediata à teoria. Em *Totalidade e Infinito*, o filósofo exprime essa idéia:

[...] A força da filosofia kantiana do sensível consiste igualmente em separar sensibilidade e entendimento, em afirmar, mesmo negativamente, a independência da matéria do conhecimento em relação ao poder sintético da representação. Ao postular as coisas em si para evitar o absurdo de aparições, sem que haja nada que apareça, Kant ultrapassa, sem dúvida, a fenomenologia do sensível, mas reconhece ao menos, desse modo, que o sensível é, por si mesmo, uma aparição sem haver nada que apareça. (LÉVINAS, 1980, p. 144)

Porém, Lévinas se distancia de Kant, visto que, para o primeiro, a sensibilidade é um ato do gozo e não da representação. Aqui a intencionalidade não tem o mesmo sentido da representação, ela se articula a partir do gozo, na permanência e na posse das coisas. O eu, antes de pensar, é pura sensibilidade, confundindo-se com os próprios elementos da realidade empírica. A exterioridade com o qual o eu mantém uma relação, no gozo, é alimento, simples conteúdo sem qualquer formalização conceitual.

Percebe-se que, em Lévinas, o processo de individualização acontece na sensibilidade, vivendo da exterioridade. Estabelece-se assim um paradoxo: o psiquismo surge na fruição do gozo relacionado ao mundo, tornando-se dependência-independente do mesmo; nesse aspecto, por um lado, goza do mundo e, por outro, o psiquismo, a interioridade, o mantém em si mesmo – solidão – separado. (SUSIN, 1984, p. 43)

[...] o psiquismo constitui um acontecimento no ser, concretiza uma conjuntura de termos que não se definiam de chofre pelo psiquismo e cuja formulação abstracta esconde um paradoxo. O papel original do psiquismo não consiste de facto em reflectir apenas o ser. É já uma maneira de ser, a resistência à totalidade. O pensamento ou o psiquismo abre a dimensão que essa maneira requer. A dimensão do psiquismo abre-se sob o impulso da resistência que um ser opõe à sua totalização, é efeito da separação radical. (LÉVINAS, 1980, p. 42)

A unicidade do sujeito, para Lévinas, é retirada do abismo de sua interioridade, do seu psiquismo. Essa unicidade não provém de um estatuto biológico ou sociológico ou como um exemplar único de uma espécie. É o psiquismo contente, no seu sentimento de plenitude e de felicidade¹⁹ que lhe dá possibilidade

¹⁹ A maneira como Lévinas descreve a sensibilidade difere do “Da” do Dasein heideggeriano: o “Ici” levinasiano localiza o eu autor de ser eu, numa “condição de possibilidade” que é promessa de plenitude através da

de ser eu único, sem se referir a nada. O eu, soberano e único, é feliz egoísmo e autosuficiência. Nesse aspecto, o egoísmo condiz com um evento ontológico e uma exaltação para além do reino circunscrito pela ontologia, rompimento efetivo. É assim que, pela involução²⁰, o eu se faz um ente autônomo no ser, interioridade acima do ser. Sua separação e sua subsistência autônoma são garantidas pelo movimento de ir à exterioridade e de retornar a si, exatamente o que significa extensão e compreensão. Como pensa nosso autor, o reino da ontologia não contém inteiramente a subjetividade, nem forma com ela uma totalidade.

A separação no seu pensamento se contrapõe à dialética que une em função da totalidade. Ela está fundada não na infelicidade da solidão, mas na felicidade do gozo. Surge daí, a possibilidade de sustentar um pluralismo que não se reduz mais a uma totalidade; um pluralismo entre o Eu e o Outro que não se deixa abarcar pelo conceito.

Na reflexão levinasiana, a separação implica ainda um eu continuamente interpelado pelo outro. Não há mais espaço para a felicidade do sujeito associada à relação simétrica e recíproca com o outro, em vista da verdade do ser (PAIVA, 1998, p. 88). O eu não é um ser sem a proximidade do outro. É a exterioridade do próximo que faz emergir a interioridade do eu. A subjetividade emergente se converte em ser para-o-outro, pois, a relação com o outro consiste em caminhar para ele através do desejo. Entretanto, essa relação, essa proximidade é totalmente assimétrica, nela o outro e o eu permanecem na diferença.

A assimetria é um dos conceitos chaves no pensamento de Lévinas. O outro que não é um *alter ego*, está mais abaixo, como também mais acima de mim, é desigual. Daí a constatação de que a relação face-a-face é uma relação entre desiguais, posto que não visa a reciprocidade.

A princípio sua reflexão acerca da assimetria e a desigualdade, trata, sobretudo, da relação de *eros* – entre homem e mulher – sem especificação de um gênero comum, essencialmente diferentes em igual dignidade. Todavia, pensou-a também como fecundidade, onde o outro, o filho, não é inteiramente o pai. A relação familiar se dá entre desiguais, entre únicos. A fecundidade tira o sujeito do último

sensibilidade: ainda na carência de ser, o eu sensível e localizado se direciona a uma plenitude mais alta que o ser, a felicidade. O ser interessa, não pelo ser como tal, mas pela felicidade, que é o supremo interesse no ser. (SUSIN, 1984, p. 41)

²⁰ Lévinas chama de involução ao movimento de ex-tensão e de desenrolamento que corresponde a um movimento contrário, centrípeto, de com-preensão e de retorno a si. (SUSIN, 1984, p. 46)

traço da fatalidade da mesmidade, permitindo-lhe ser um outro para o outro homem. Pois, “[...] a intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência na qual o sujeito tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e – antecipando, digamo-lo – de ter um filho”. (LÉVINAS, 1998, p. 114)

Contudo, quando Lévinas fala do pobre, da viúva, do estrangeiro, do mandamento e ensinamento, do outro que é olhar, revela dimensões que não possuem os pés no ser, e assim a assimetria é absolutamente imensurável.

A assimetria metafísica e ética ou relação face-a-face é uma atitude moral sem totalização. Na experiência moral: o que eu me permito exigir de mim mesmo não se compara ao que eu me sinto em direito de exigir do outro. Segundo Lévinas, o poder que exerço sobre mim e meu mundo não posso exercer sobre outro. Sacrificar-me por outrem não me dá o direito de exigir que ele se sacrifique por mim, a decisão é dele. A assimetria metafísica e ética é, precisamente, uma irreciprocidade inter-pessoal. Lévinas admite um avanço na reciprocidade de Buber, quando na reciprocidade pessoal a realidade não se dá nem se encerra somente no eu, aí, já havendo necessidade de escutar e responder. Porém, como observa nosso filósofo, haveria uma desigualdade – uma dessimetria – na relação, contrariamente à reciprocidade sobre a qual, sem dúvida, erroneamente insiste o pensamento buberiano. Sem ocultamento possível – eleito para isso – como se fosse assim insubstituível e único, o eu como eu é servidor²¹. Essa desigualdade poderia parecer arbitrária, se não se tratasse da ética do acolhimento, o primeiro serviço religioso, a primeira liturgia.

Em Lévinas, a consciência moral não descobre a lei moral dentro de si, como em Kant²². Ela se encontra diante de uma lei que lhe é absolutamente exterior, a subjetividade aquém da reflexão sobre si recebe a lei que procede do Rosto que fala. Como na metafísica da separação, quando o eu e o outro não se englobam na totalidade do pensamento: o eu separado é unicidade de primeira pessoa singular.

²¹ Para Lévinas, o Messias é pessoal e único. Só assim pode opor-se à universalização da lei, em que o homem deixa de ser Messias do outro para ter de sacrificar-se pelo Estado, pela razão ou pelo ser. Na política e na ontologia, o homem sacrifica-se e vive a serviço da razão e/ou do ser e não do outro homem, cujo rosto é traço de Deus. (RIBEIRO, 2005, p. 289)

²² Para Kant, citado por Kuiava (2003, p. 127), “o dever, sob o ponto de vista objetivo, exige na ação a conformidade com a lei moral. Mas, para que uma vontade seja considerada incondicionalmente boa, não basta estar conforme com a lei, é preciso ter sempre em vista a própria lei moral. [...] Entretanto, tal caráter não é suficiente para que se tenha uma avaliação moral. Ao lado do princípio objetivo, é necessário um subjetivo, ou seja, a ação não deve cumprir só a letra da lei, sem conter o espírito [intenção] da mesma (A127)”.

Porque só eu sou eu, por isso mesmo, apresento-me ao outro tão somente como eu. O outro é separado, mas de separação diversa:

[...] está diante de mim separado de mim e separado do meu mundo: é menos do que eu e menos do que ser invocando e apelando minha resposta, desde sua humildade de estrangeiro. Mas também é mais do que eu e mais do que ser ensinando e exigindo como mestre e mandamento. (SUSIN, 1984, p. 216)

Essa idéia aparece em Lévinas quando ele trata da dimensão de altura e abaixamento – glorioso abaixamento, que tem a face do pobre, do estrangeiro, da viúva e do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor. Daí a constatação de que a sua autoridade é incomparável à minha: eu tenho autoridade de interioridade, o outro tem autoridade de alteridade (SUSIN, 1984, p. 217).

Na interpretação de Susin, a dimensão de altura significa também dimensão de “ideal”, que se diferencia do “ideal” de Husserl. Esse põe como ideal a essência dos objetos que, pela fenomenologia e pela intencionalidade, se dá no conhecimento e na posse dos objetos ideais. Nesse sentido, o “ideal” está entre o subjetivo e o objetivo mas para, finalmente, integrar o objetivo idealmente ao mundo do eu ideal. Conforme Lévinas, é o outro que ocupa o lugar do ideal, mas o outro não é apenas uma idéia ou um objeto ideal, sua alteridade é maior e mais alta – sem correlação adequada – da idéia que se tenha dele e, nesse sentido, ele é um ideal mais alto que idéias e objetos ideais: é ele que dá a idéia de altura infinita e não o contrário. No entanto, ele não se deixa enclausurar na idéia de altura, é sempre maior e mais alto que a idéia que dele me vem. Percebe-se dessa forma que, em Lévinas, a igualdade, a adequação, a reciprocidade, não constituem a relação justa entre os homens, a primeira justiça é o reconhecimento do outro mais humilde e mais alto, meu senhor. Nessa relação moral, o rosto é quem bonifica o eu, na medida em que é separado, santo, *Kath'auto*. Para Lévinas (1980), essa manifestação do *Kath'auto* – totalmente outro – consiste para o ser em exprimir-se, independentemente de todo desvelamento ou representação que tenhamos formado a seu respeito; enquanto outro é positividade e bondade como revelação, relacionando-se acima do ser, como infinito.

O argumento cartesiano da idéia do infinito é constantemente recuperado na arquitetura do pensamento de Lévinas. É o que se percebe, quando do lado do eu separado, a idéia do infinito é a possibilidade mesma da separação.

O mesmo e o outro ao mesmo tempo mantêm-se em relação e dispensam-se dessa relação, permanecendo absolutamente separados. A idéia do infinito postula tal separação. Foi posta como estrutura última do ser, como a produção da sua própria infinitude. (LÉVINAS, 1980, p. 89)

Lévinas percebe também, na idéia do infinito, a possibilidade de dar-se conta do próprio estatuto criatural. A criatura necessita, pois, para não ser vítima do argumento ontológico – absorvendo ou sendo absorvida num mau infinito – de uma revelação que venha de fora, que não seja simplesmente idéia. Ele observa que, a procura de significação do finito ao próprio finito – e a existência mais ampla e não só coincidência com o pensamento, existência ultrapassando a evidência – é a marca da fenomenologia assim como foi desenvolvida sobretudo por Heidegger, que evita a palavra “infinito”, de cunho marcadamente teológico e que dá sempre num fundo religioso. Em Heidegger, o “nada” opera exatamente no lugar do infinito. Para Lévinas, isso não defende Heidegger de decair da separação atéia na participação pagã ao ser e ao mundo, novo “mau infinito”. Segundo nosso filósofo, Heidegger é o “anti-Descartes”. (SUSIN, 1984, p. 228)

Todavia, o que ele quer reter da análise cartesiana do infinito é tão somente a estrutura formal. Sua preocupação não é com a prova da existência de Deus, mesmo porque, para ele, Deus e o homem precedem as provas. Seu interesse recai sobre o modo, a articulação que implica existencialmente tanto Deus quanto o homem. A idéia do infinito é a relação social.

Lévinas constata que, enquanto a idéia de ser acaba por englobar a diferença na unidade e na totalidade, a idéia do infinito, ao contrário, respeita a diferença e a alteridade radical do outro sem permanecer ou desaparecer na indiferença. Em Descartes, enquanto a diferença trata da idéia inata posta no homem com o seu estatuto de criatura pelo criador, em Lévinas, é visita e irrupção do outro homem.

A ética como metafísica da separação buscou também na idéia do Bem para além do ser de Platão, inspiração para se contrapor à transcendência heideggeriana do ente em direção ao ser. Segundo Lévinas, o ser, ao perseverar em si mesmo dobrando sobre si, é essencialmente egoísmo sem saída por si mesmo, tornando-se mal, contrário ao bem. O bem é o outro e o mal, simplesmente ser.

[...] Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. [...] O lugar do Bem acima de toda a essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia. O paradoxo de um infinito que admite um ser

fora de si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude. (LÉVINAS, 1980, p. 90)

Lévinas vê entre o bem e o mal o mesmo desnível que há entre a ontologia e a ética, entre ser e além-do-ser. É por isso que, segundo ele, os dois não são unívocos nem recíprocos: o bem é superlativo, é possibilidade de elevação, enquanto o mal é apenas excesso – porque abate o ser. O bem é anterior e superior ao mal. O mal é reconhecido como mal, porque ao ser reconhecido, é mostrado desde o bem. O mal moral se identifica com o pecado. Para Lévinas, isto acontece fundamentalmente na recusa à relação de responsabilidade para a qual a subjetividade é chamada pelo bem. O mal é contentar-se apenas no ser, no gozo da vida, esquecendo-se da responsabilidade que é o sentido da encarnação e da vida humana.

Aparece aqui, o momento decisivamente judaico e fundante no pensamento de Lévinas:

[...] É o bem que envia o outro – o olhar nu, pobre, órfão, estrangeiro – como palavra e mandamento e ensinamento desde além do ser, possibilidade de superação do ser em direção do bem. O outro é a bondade do bem. O bem permanece além porque é o bem – em total respeito à separação – mas do mesmo modo, porque é o bem, envia o outro. (SUSIN, 1984, p. 235)

O outro institui uma comunidade de bens de caráter eminentemente ético, diferente dos bens de consumo ou “bens para mim”. O bom ético assegura ao outro sua condição de transcendência, e essa, permite tirar os bens do mero comércio que os remete novamente ao domínio do elemental e que subjaz ao gozo do eu feliz. A proximidade do Outro coloca em questão o eu e sua feliz e gozosa possessão do mundo, a responsabilidade do eu passa a ser medida segundo a justiça feita ao outro.

No contexto da separação, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. A produção de um infinito que não se fecha sobre si próprio, e que se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, inaugura uma sociedade acima da totalidade, e abre desse modo a ordem do Bem. A relação metafísica, a ética, liberta de toda a participação, não se reconhece na intencionalidade, ela não liga um sujeito a um objeto. Lévinas observa que o conhecimento sob a forma de ato objetivante não está no nível da relação

metafísica. A metafísica aborda sem tocar, a sua maneira não é ato, mas relação social é ética.

2.5A ética como *Locus* da Metafísica

O cenário ético, pós-moderno, experienciado por Lévinas, constituiu-se por rupturas: a metafísica deixa de ser importante para a compreensão do ser humano, do mundo, e de Deus, perdendo seu espaço para o saber especializado. O conhecimento é desde então ordenado a partir de uma multiplicidade de referenciais teóricos que, pretensamente, apontam para verdades, consideradas sempre inacabadas. Entretanto, da luminosa razão crítica à dura racionalidade instrumental, das luzes libertadoras ao neocientificismo dominador, percebe-se que se cavou uma vertiginosa distância entre a promessa e sua realização. A arrogância da racionalidade científica é promotora de um discurso solipsista, como modo de conhecimento, vê-se investida de um “magister” que desqualifica todos os demais. Ela é também, responsável pelo achatamento da vida humana unicamente ao “conhecimento científico”, que muitos autores reconheceram apenas como mais uma “representação”. Essa seria uma das críticas de Ricouer ao cientificismo, como também de Spinoza, para quem a ciência não é mais do que um dos três gêneros de conhecimento, ou seja, o segundo deles sendo o conhecimento metafísico, a seu ver, o superior. O que se percebe é que a razão que se proclamou salvadora gerou ambigüidades, totalitarismos e fissuras profundas entre ricos e pobres.

Uma das outras façanhas da razão “pós-moderna” calca-se na ruptura com a ética heterônoma. Visto que, a autonomia do sujeito ético passou a substituir a heteronomia. Em nome da liberdade individual e coletiva se instaura uma ética autônoma, subjetivista, individualista. O indivíduo passa a ser sujeito das próprias regras de convivência. A autonomia atinge o mais alto grau de radicalidades nas manifestações liberalistas, nos movimentos e grupos que confundem a liberdade com o hedonismo exacerbado. O Resultado disso é que a autonomia, a anomia e a pluralidade conduzem à indiferença do indivíduo e à negação da alteridade. Isso fez com que a relação com o outro e com os outros se tornasse problemática, principalmente no que diz respeito à esfera filosófico-social.

Conforme argumenta Pivatto (1995, p. 48),

[...] Quando Kant intenta elaborar uma ética, não consegue ir além da proposição de um imperativo categórico, [...] Neste imperativo categórico, cada pessoa humana, cada indivíduo é cooptado a agir conforme a sua consciência, praticamente, e é instado a seguir o dever que uma razão, não mais considerada pura, mas interessada, consegue ainda de alguma forma perceber, delinear, em relação a si mesma.

Ainda, conforme observa Pivatto (1995, p.48), em Hegel a questão ética torna-se mais candente, com a distinção entre moralidade e eticidade. Hegel procura elaborar uma ética em nível de Estado, em nível de sociedade organizada, que não dependa mais do dever-ser individualizado e solipsista, conforme Kant. Para tanto, ele procura a coincidência entre o real e o racional. Com ele, os movimentos de tese, de antítese e de síntese devem coincidir até chegar à concordância universal.

O resultado desta distinção entre moralidade e eticidade desabrochou historicamente nos totalitarismos, quer no nacional-socialismo alemão e italiano, quer na forma mais recente do comunismo stalinista (PIVATTO, 1995, p. 48). Essas teorias filosóficas entraram em crise no fim do século passado, com o advento das grandes guerras, com o Holocausto, violação dos direitos humanos etc.

Quanto à ruptura com a razão teológica, ou melhor, desfeito o laço entre razão e religião, a modernidade tão prontamente instaurou a crítica aos dogmas e às práticas religiosas. A pós-modernidade foi além da crítica, fazendo da negação da transcendência seu mote principal. A existência humana ficou à deriva, jogada no mar do absurdo. Cada vez mais, o homem nega a tutela da religião e afirma a supremacia da razão, da política e do Estado. Libertar-se da religião torna-se necessário para a edificação de uma sociedade verdadeiramente política. Os valores humanos são concebidos a partir da existência imediata.

É nesse cenário de desconstrução que repousa o pensamento de Lévinas. Ele não se alinha aos que permaneceram no momento crítico, ainda negativo, nem com a pós-modernidade.

Lévinas (1980) reflete sobre os desdobramentos do pensamento tradicional e considera arruinada a caminhada filosófico-ético do Ocidente. Sua proposta ética não tem como intenção a recuperação desta ou daquela filosofia. Ele parte de princípios que têm raiz nas tradições do judaísmo, embora faça uso da mesma linguagem filosófica ocidental. Se, por um lado, escolhe a filosofia, a língua grega,

para fazer-se entender, por outro, seu “lugar” hermenêutico reclama o judaísmo e suas Sagradas Escrituras. Para ele, não se pode pensar o conceito filosófico sem a sabedoria grega, como não se pode pensar a questão ética sem considerar a sabedoria hebraica. Daí o motivo da escolha da hermenêutica talmúdica: o seu caráter ético.

Aqui a questão moral, a questão da justiça, é fundamental. O quinto mandamento da lei mosaica: “tu não matarás” (LÉVINAS, 1980, p. 177-180), torna-se no pensamento levinasiano, um imperativo ético.

[...] a expressão original, é a primeira palavra: não cometerás assassinio. O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez da abertura absoluta do transcendente. (LÉVINAS, 1980, p. 178)

A originalidade de Lévinas consiste em ter descoberto o Talmude como mestre; nesse, o testemunho do a-Deus rompe todas as categorias conceituais e irrompe na imediatidade da vida: Deus é pensado pela via do Outro homem, sem que o outro seja uma mediação, mas um modo de ser. Monsieur Chouchani é responsabilizado por nosso filósofo, por tê-lo feito descobrir essa hermenêutica. A hermenêutica de Chouchani²³ lhe ensina a não repetir o dogma, mas perscrutar o livro e descobrir nele uma via que conduz ao infinito. O Talmude ofereceu ao pensamento levinasiano uma possibilidade de pensar a ética e, conseqüentemente, o humanismo do outro homem.

No entanto, Lévinas é criterioso. Para ele, a busca do sentido do texto-bíblico exige critérios de interpretação. A perspicácia da leitura, aliada à humildade de não querer esgotar e reduzir o texto a um sentido único, impõem-se como condições importantes para descobrir a novidade da significação. Contudo, Lévinas faz isso não como teologia, sua intenção é filosofar a partir dos textos bíblicos que, para ele, são tão veneráveis quanto os textos gregos. Sua leitura do Talmude possui um caráter inovador, ele quer descobrir o espírito das letras, das palavras, fugindo do dogmatismo e de toda tentativa de aprisionamento do sentido. (MELO, 2003, p. 168)

²³ Em entrevista a *François Poirié* (2007, p. 120), Lévinas responde: “A maneira como os textos e a escritura são tratados pelos talmudistas já é extremamente complicada e erudita, mas Chouchani sabia prolongá-la em direção a outros horizontes de textos para fazer ressaltar soberanamente uma dialética sempre inquieta... Eu soube que, além de todos esses incomparáveis conhecimentos das fontes, de algum modo oceanos de saber, ele havia adquirido bem cedo uma vasta cultura de matemática e de física modernas”.

O sentido como orientação litúrgica se dirige à ordem do Bem. Lévinas acredita que existe em todo ser humano, um fundo de bondade. Mas, ele não entende a “bondade” como uma simples vontade de querer-fazer-o-bem. Não se trata de caridade em pequenas doses à espera de um reconhecimento. Para o filósofo lituano, eu jamais sou bom o suficiente, uma vez que outrem continua sofrendo. A bondade não se traduz por idéias, mas por uma atitude de vida, uma preocupação permanente com o outro, experienciada no cotidiano, através de uma relação social plena, generosa, na qual o outro não é considerado meio, mas o fim em si de toda a positividade que se acha em mim, aquela diante da qual eu me apago.

A bondade, sem dúvida, a palavra do vocabulário levinasiano mais difícil de entender-se, a ponto de parecer depreciada nos dias de hoje em que o individualismo e o egotismo orgulhosos se impõem como os últimos valores de um Ocidente que assim mascara suas chagas e seus temores, e tenta, por esta simulação, esquecer, em vão, seu mal-estar e sua má consciência. (POIRIÉ, 2007, p. 42)

Daí a importância para Lévinas de fazer emergir esse fundo de bondade, para opor-se às forças do egoísmo que também brotam de um fundo natural. Da mesma forma, as estruturas sociais devem ser atravessadas por um grito profético, pela glória da bondade, ou serão incrustadas em estruturas do egoísmo. É preciso fundar a eticidade em uma nova base de inteligibilidade e dar a ela um novo sentido.

Percebe-se, assim, a relevância em apropriar-se da intuição fundamental da sabedoria talmúdica. A reflexão de Torah apontaria, para Lévinas, para essa relação, para a solicitação do outro; ela ensina à filosofia a via da alteridade, essa filosofia sempre habituada à hegemonia da racionalidade, como referencial primeiro e único, que governa toda a existência humana.

Lévinas (1998, p. 103) observa que a relação eu-outro historicamente não é ética, sempre foi tratada ora, como conceito, ora dentro de um Estado, ora na solidão do Eu. Porém, anterior à filosofia, há a experiência ética, a novidade absoluta do outro na palavra e na face, na linguagem e na corporeidade, que desenfeitiça o mundo e o sistema do ser. A ética não se mede pela ontologia. Além da totalidade e da sistematização do ser está a alteridade, como enfatiza Lévinas. É precisamente porque o outro é absolutamente outro, que a relação ética é diferente de todas as conexões que se estabelecem no interior de um mundo no qual o

pensamento como saber pensa à sua medida. “[...] A idéia do saber-relação e ato fora de classificação – permite fixar a identidade do “eu”, guardá-lo encerrado em seu segredo”. (LÉVINAS, 1998, p. 104)

O eu, ao longo da história da filosofia no Ocidente, sempre esteve acorrentado a si mesmo, incapaz de se desfazer de si mesmo. Ser eu sempre se configurou não somente em ser para si mesmo, como também em ser consigo mesmo (LÉVINAS, 1998, p. 105). Na modernidade, se tomamos Husserl, o eu intencional é um princípio de iniciativa, um eu soberano. Segundo Lévinas, a intencionalidade, em que o Eu (moi) vive, vai guardar certamente, a estrutura do ato. Nesse aspecto, o Eu se constitui ato puro e, nessa circunstância, princípio de si mesmo. Em sendo assim, dispensa a autocrítica, pois se põe como medida da verdade, da ética, e como princípio de liberdade. O eu como fonte de poder se afirma como denominador comum das ações, das relações, das teorias, dos sistemas filosóficos e também como articulador da religiosidade. (PIVATTO, 1995, p. 52)

Como pensa Lévinas (1993, p. 13-14), “a redução transcendental de Husserl arranca o Eu-puro (*moi-pur*) do psicólogo, separa-o da natureza, mas lhe conserva a vida”. Mais que nunca, a inteligibilidade última é a atualidade do ser em ato, a coexistência dos termos em um tema, a relação, a coerência de um e de outro, apesar de sua diferença, o acordo do diferente no presente. No sistema, cada um é signo do outro, o sujeito deixa ser o ser. Dessa forma, o sujeito pertence à gesta do ser, ele não tem nenhuma vida significativa fora da verdade que ele serve e na qual se mostra. Por isso, as outras dimensões do humano permanecem-lhe estranhas.

Lévinas recusa os axiomas da filosofia vigente. Para ele, a inteligibilidade e a relação são entendidas de modo diferente, por isso, questiona se a inteligibilidade não remonta para aquém da presença, à proximidade do outro. A alteridade que obriga infinitamente fende o tempo num entre-tempo intransponível: o Eu e o Outro não são contemporâneos, não formam uma síntese. Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível ao sistema.

O filósofo lituano, ao contestar a prioridade do Ato e do seu privilégio de inteligibilidade e significância, abre uma brecha na unidade da “apercepção transcendental”, isso significa uma ordem – ou desordem – para além do ser,

anterior ao lugar e à cultura. Reconhece-se a ética. Lévinas tem consciência de que sua luta não é pelo ser, mas por uma abertura que areje com transcendência e metafísica. O que não se faz aos moldes da metafísica tradicional, que não pensou a “separação”: alteridade além do ser e identidade do ser. Mas, que entram em relação. A alteridade toca a autonomia e a identidade do ser sem violentá-lo porque toca com a pureza da palavra, esta expressão é relação primordial. (SUSIN, 1998, p.342)

Lévinas (1998) não pensou a ética como fundamento nem como um princípio ou um conjunto de princípios. Ele a pensa como “modo de relação”. A ética tem na alteridade, em sua exterioridade, a origem transcendente. A relação com outro enquanto outro é somente possível eticamente (1998, p. 342). Esse tipo de relação terá lugar no nível da consciência. O outro que interpela o Eu, critica-o, questiona-o, e o faz entrar em crise. A espontaneidade do Eu é colocada em xeque, e o faz pensar. Em *Totalidade e Infinito*, ele afirma:

[...] se chamamos consciência moral a uma situação em que a minha liberdade é posta em questão, associação ou o acolhimento de outrem é a consciência moral. A originalidade desta situação não está apenas na sua antítese formal em relação à consciência cognitiva. A impugnação de si é tanto mais severa quanto o si se controla já com todo o rigor. Esse afastamento do objectivo à medida que dele nos aproximamos é a vida da consciência moral. (LÉVINAS, 1980, p. 86)

Como explica Pivatto (1995, p. 57), a crítica atinge o eu, não só no nível cognoscitivo – no nível teórico – atinge-o na sua totalidade do ser, do pensar e da liberdade. O Eu entra em crise, mas trata-se de uma crise positiva. Conforme Lévinas, na medida em que aumentam as exigências que eu tenho em relação a mim próprio, agrava o juízo que incide sobre mim, aumenta a minha responsabilidade. “É neste sentido muito concreto que o juízo que se faz sobre mim nunca é assumido por mim” (LÉVINAS, 1980, p. 87). A impossibilidade de assumir é a própria vida- a essência – da consciência moral. Percebo, então, que minha liberdade não tem a última palavra, não estou sozinho.

[...] E a partir daí diremos que só a consciência moral sai de si própria. Dito ainda de outra maneira, na consciência moral, faço uma experiência que não entra em nenhum quadro a priori - uma experiência sem conceito. Toda a outra experiência é conceptual, ou seja, torna-se minha ou diz respeito à minha liberdade. Acabamos de descrever a insaciabilidade essencial da consciência moral, que não compete à ordem da fome ou da sociedade. (LÉVINAS, 1980, p. 87)

Foi desse modo que mais atrás o desejo se definiu. Tanto a consciência moral quanto também o desejo não são modalidades entre outras da consciência, mas a sua própria condição. A reflexão levinasiana vê na subjetividade a capacidade de edificar a obra da justiça. Lévinas introduz aqui a lei de Moisés: “tu não matarás”. Essa primeira palavra – de mestre (SUSIN, 1984, p. 209) – ensina a transcendência, é autoridade e mandamento, um imperativo ético. Parece que Lévinas retoma, de alguma maneira, o “*sollen*” kantiano, mas dá uma profundidade e uma origem ao Dever, origem que não permanece um simples postulado *a priori*, mas vem a mim desde fora. Essa autoridade não tem fundamento no ser ou na razão. A primeira palavra que é “ordem”, começa por essa prescrição de interdição: “tú não matarás”, interdição fundante no pensamento de nosso filósofo.

Para Lévinas, o assassinato é a matriz da violência e da guerra, a impossível negação do outro; de forma contrária, a interdição é a primeira e fundamental não-violência. No prefácio de *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 10) expressa a preocupação constante com essa experiência dilacerante:

[...] 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. [...] A consciência moral só pode suportar o olhar trocista do político se a certeza da paz dominar a evidência da guerra.

Num mundo violento, só um grito de ordem – um imperativo ético, “não matarás”, poderá paralisar a violência. Os “primeiros princípios” e mesmo o fundamento da razão começam com a revelação do outro e com a lei. O elo entre alteridade e mandamento é tão estreito em Lévinas, que um pode ser tomado pelo outro. Assim como a alteridade não se justifica pelo ser, pois vem de além do ser, também o mandamento não se justifica por leis naturais. No pensamento desse filósofo, o outro é mandamento sem justificação na razão natural. Sua palavra interpela antes a justiça que a razão, antes a obrigação que o conhecimento. Para Lévinas o mandamento em relação ao outro contém toda a revelação e a aliança entre Deus e o homem. (SUSIN, 1984, p. 212)

A relação face-a-face é uma atitude moral sem totalização. A relação ética desarma o pensamento saturado de ontologia totalizante. O conceito de separação - já visto antes - anula a ontologia e a participação. Uma transcendência absoluta deve se produzir como inintegrável, mesmo porque a correlação não é uma

categoria suficiente à transcendência. Segundo nosso filósofo, a ética é o único modo de relacionamento possível e sem equívocos no drama da transcendência. A subjetividade separada até ao ateísmo é convocada a entrar no drama ético, que se desenrola não sem o ser, mas para além do ser. O que no reino do ser permanece possível de indiferença, no reino do bem é a condição de possibilidade do reconhecimento de subjetividade para a sua ipseidade autêntica, ao mesmo tempo separada e em relação com o outro. A ética, sem comprometer a unicidade e a interioridade, coroa a subjetividade de responsabilidade e bondade. A responsabilidade aumenta à proporção que o sujeito responde, ela caminha até a substituição²⁴.

Fabri (1997, p. 162) observa que, em Lévinas, a substituição pode ser compreendida como uma forma de liberdade. A liberdade surge do sofrimento que, por sua vez, ganha sentido a partir do meu sofrimento pelo outro. Através da substituição ao outro, o eu escapa ao predomínio do relacional. Para ele, Lévinas quer demonstrar a passagem de categorias ontológicas para uma terminologia ética. Assim a passividade da substituição implica uma libertação. Através da passividade da substituição tem-se uma abertura capaz de ultrapassar a Essência do Ser.

Parece-nos que é no âmbito do confronto com o ser e sua linguagem, que se configura a compreensão da ética como responsabilidade pelo outro e como linguagem capaz de expressar esse dizer da relação original de onde vem a idéia do in-finito. (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 279)

Após a exploração fenomenológica dos aspectos sombrios do ser, Lévinas (1980, p. 34) rompe com o primado da ontologia. Isso não implica em um abandono da ontologia, embora, ele procure servir-se dela para superá-la. Sua crítica à ontologia é que essa vive da confiança na positividade do ser. Os entes estão posicionados firmemente no ser. A ética, da maneira como foi pensada pelo filósofo lituano, quer romper essa cápsula do ser. Seu objetivo principal consiste em fazer um discurso sobre a transcendência. Para tanto, ele irá opor-se a Heidegger, que considerava o tempo da metafísica já passado. A transcendência acontece onde o regime da ontologia, que se fecha numa totalidade circular, é interrompido por algo de fora que a ontologia já não consegue incluir. Esse evento acontece na relação

²⁴ “A substituição é uma forma de entender o sujeito como único, como aquele que dessacraliza a condição de um Messias considerado a partir da fascinação mitológica que ele suscita. Assim, o messianismo não é a certeza da vinda de um homem que pára a história. Ele é meu poder de suportar o sofrimento de todos. Ele é o instante em que reconheço esse poder e minha responsabilidade”. (FABRI, 1997, p. 169)

ética, em que o outro desestabelece o imperialismo ontológico do eu (BUCKS, 1997, p. 137). Uma tal relação é a própria metafísica. Lévinas considera prematuro o anúncio do fim da metafísica, mesmo porque a metafísica, relação com o ente que se realiza na ética, precede a compreensão do ser e sobrevive à ontologia. A recolocação da metafísica em pressupostos mais radicais que a ontologia heideggeriana – a separação – não se contenta com a diferença ontológica. A exterioridade e bem além do ser, chama o ser à transcendência e à bondade.

Tudo isso possibilita a Lévinas pensar a relação ética como fonte de onde flui a linguagem à qual torna possível o discurso filosófico. Se a filosofia tem que ser um sistema, que seja aberto - de linguagem e racionalidade – o que lhe dá retidão e possibilidade de verdade é a moral. (SUSIN, 1998, p. 344)

Em *Ética e Infinito*, na entrevista cedida a Philippe Nemo, Lévinas (1982a, p. 69) responde:

A experiência irreduzível e última da relação parece-me, de facto, estar noutra parte: não na síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral. Mas é necessário compreender que a moralidade não surge como uma camada secundária, por cima de uma reflexão abstracta sobre a totalidade e seus perigos; a moralidade tem um alcance independente e preliminar. A filosofia primeira é uma ética.

A relação ética, a metafísica, não se dá pelo conhecimento, mas através da socialidade, dentro do drama da existência humana. Para Lévinas, o conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a sociabilidade; é ainda e sempre uma solidão. A socialidade é uma maneira de sair do ser sem ser pelo conhecimento. Ainda, na obra citada acima, Lévinas enfatiza que não se deve deduzir do que ele acaba de dizer, uma menor apreciação da razão e da aspiração da razão à universalidade. Sua intenção é saber se a sociedade é resultado de uma limitação do princípio de que o homem é um lobo para o homem ou se, pelo contrário, resulta da limitação do princípio de que o homem é para o homem. Ele questiona se o social, com as suas instituições, as suas leis, deriva de se terem limitado as conseqüências da guerra entre os homens, ou de se ter limitado o infinito que se abre na relação ética do homem com o homem? (1982a)

De fato, para Lévinas (1980, p. 64), a idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos. Entretanto, a fé depurada dos mitos

supõe, por sua vez, o ateísmo metafísico – o ser separado – esse ateísmo condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus *Kath'auto*. Essa relação se distingue da objetivação e da participação. Pensar o absoluto como ateu é acolhê-lo depurado da violência do sagrado. Somente um ser ateu pode relacionar-se com o outro e dispensar-se já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação. Uma relação com o transcendente é uma relação social. Aqui não se trata de uma “mística do outro”, ou de uma mediação para um êxtase em Deus. Como pensa Lévinas, a questão é puramente ética. A palavra que manda de além, me manda eticamente, é miséria que clama por justiça.

[...] A inteligência directa de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a transcendência total do Outro sem se deixar enfeitiçar e porque a nossa possibilidade de o acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto. (LÉVINAS, 1980, p.64)

O olhar está na altura do firmamento, revela-se na eleidade, mas não é sinal nem símbolo e nem mediação ao além. Deus se eleva à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens. A relação face-a-face que se realiza na retidão da justiça é onde Deus, infinito, invisível e sem provas no ser, vem à idéia. Lévinas, em *Totalidade e Infinito*, afirma que: “Deus invisível, não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça” (1980, p. 65).

Nesse aspecto, a ética é a ótica espiritual. Com essa idéia, Lévinas quer mostrar que o outro não é meu contemporâneo, nem meu objeto, mas meu ideal, mais alto e mais perto de Deus do que eu, associado à altura excepcional de Deus mesmo. Esta aliança com o outro é o desígnio da transcendência e da espiritualidade que não tem sua culminância no conhecimento, mas na justiça como caminho e ideal, espiritualidade da bondade e da paz, que é a sublimação e o sentido vivido, seja do humano seja do divino. (SUSIN, 1984, p. 249)

De acordo com Susin (1984, p. 249), é nesses termos que Lévinas proclama o primado da ética sobre qualquer outra estrutura, seja ela estética ontológica, teológica ou religiosa em geral. É a partir da ética que as outras estruturas poderão ganhar significação “justa”, justificados na colaboração à obra da justiça.

Contudo, é a ética mesma o fundamento da relação metafísica. Daí a constatação do filósofo lituano, de que a metafísica tem lugar onde se joga a relação

social – nas relações com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. “Sem a sua significação tirada da ética, os conceitos teológicos permanecem quadros vazios e formais” (LÉVINAS, 1980, p. 65).

Essa relação ética, a metafísica, efetua-se originalmente pela epifania de Outrem no rosto. O rosto é traço do infinito, lugar a partir do qual se dá o “juízo de Deus”, irreduzível ao juízo da razão e da religião revelada (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 321). Em Lévinas, o conceito de rosto desempenha um papel decisivo para uma nova configuração, introduz uma nova ordem que ultrapassa a realidade empírica.

3 DO FENÔMENO AO ACOLHIMENTO DO ROSTO

3.1 A fenomenologia da mesmidade

A maneira como Lévinas pensa o conhecimento metafísico exige o reconhecimento de uma alteridade que, por sua vez, procederia de uma atitude crítica – de um questionamento vindo da presença do outro. Mas, segundo esse filósofo, no pensamento ocidental o eu sempre perseverou na sua ignorância do Outro, preocupado em afirmar sua autonomia através do saber. Uma filosofia fundada na autonomia e no objetivismo diante da alteridade, certamente resultaria numa inteligibilidade que contribui para a afirmação de uma totalidade egológica, o que torna impossível uma abertura na identidade do Mesmo, um espaço de exterioridade e um tempo de alteridade. Toda sua obra é permeada por uma crítica a esta escolha de si-mesmo em detrimento da moral, que fica relegada a um corolário de uma filosofia, e que tem o eu como centro de um movimento centrípeto.

Para Lévinas, vista por este prisma, a filosofia empenhar-se-ia em reduzir ao Mesmo tudo aquilo que se opõe a ela como outro. E marcharia rumo a uma autonomia, para um estádio onde nada de irreduzível viria limitar o pensamento e onde, por conseguinte, não limitado, o pensamento seria livre (LÉVINAS, 1967, p. 202). Sobre esta idéia, Susin (1984, p. 72) comenta que:

[...] o eu primeiramente livre porque feliz no gozo, conserva e previne sua liberdade no trabalho pela liberdade, e finalmente, constrói teoria para defender a própria liberdade contra o espontaneísmo da liberdade mesma e do ato espontâneo que a levaria a fracasso. Desperta para a razão pela necessidade de autoasseguração “crítica”, não só econômica. Torna-se capaz de se debruçar sobre tudo e sobre todos, graças ao *surplus* de espontaneidade da liberdade que dá o salto. [...] Mas a liberdade espontânea que se torna crítica, podendo criticar a si mesma[...]. Mesmo quando reflete sobre si, reflete desde um eu desdobrado em dois, e o “eu crítico” fica livre e espontâneo fora da crítica, recolhido numa interioridade intocável, como um absoluto inquestionável.

Para esse comentador, segundo Lévinas o eu torna-se um eu transcendental e puro, um máximo de interioridade e de soberania. O filósofo lituano percebe em seu mestre Husserl um modo exemplar do cumprimento desta opção filosófica do Ocidente e é de modo husserliano que examina todo este percurso. A contribuição

da fenomenologia, para ele, foi de não se satisfazer – em matéria de conhecimento – com a simples adequação sujeito-objeto, mas de examinar a relação na maior exterioridade possível, sem cair no empirismo (LÉVINAS, 1967, p. 13-18). Ele reconhece a profundidade que a filosofia de Husserl deu ao processo de conhecimento, no entanto, critica-o, indicando-lhe o limite e a insuficiência no momento mesmo de seu cumprimento. Nos seus primeiros escritos²⁵, já se encontram essas observações.

Lévinas (1967) observa que Husserl não concebe a verdade segundo um modelo único e os seus diversos tipos como aproximações, mas antes, toma as pretensas incertezas - próprias de certos conhecimentos – como modos positivos e característicos da revelação dos seus objetos. Ele aborda o problema da certeza e o fundamento do saber de forma diferente, de Descartes²⁶. Em vez de as aferir relativamente a um ideal de certeza, ele busca o significado positivo da sua verdade, que define o sentido da existência a que elas acedem. Husserl inaugura uma nova maneira de interrogar as coisas e de fazer filosofia.

Mas, juntamente com essa atitude, ele percebe na obra de Husserl uma outra questão: a fenomenologia como aprofundamento do nosso conhecimento das coisas e do seu ser constitui, para o homem, uma maneira de existir pela qual ele cumpre o seu destino de espírito. De acordo com nosso filósofo:

[...] A fenomenologia serve de base às ciências morais, tal como funda as ciências da natureza, mas, além disso, é a própria vida do espírito que se encontra e que existe em conformidade com a sua vocação. Ela traz uma disciplina pela qual o espírito toma consciência de si (*Selbstbesinnung*), assume a responsabilidade de si e, no fim de contas, a sua liberdade. Husserl junta-se igualmente nesse aspecto às grandes correntes do idealismo ocidental. (LÉVINAS, 1967, p. 13)

Todavia, Lévinas (1967, p. 14-15) julga extraordinário que, nas meditações de Husserl, o sentimento de que o ser é qualquer coisa de consistente que de alguma forma vale e pesa, que o mundo real é inevitável, que as relações inteligíveis vão buscar todo o seu significado às relações que, enquanto homens concretos, mantemos com a realidade concreta. A intencionalidade tornou possível o respeito a exterioridade da realidade conhecida e ir “a coisa mesma”, ao objeto “em carne e

²⁵ Ver em LÉVINAS, 1967, p. 11-14.

²⁶ Segundo Lévinas (1967, p. 12), para Husserl, “trata-se menos de assegurar a certeza das proposições do que de determinar o sentido que a certeza e a verdade podem ter para cada domínio do ser”.

osso”, em oposição a um certo idealismo simplista que absorve a realidade na consciência. Em *Totalidade e Infinito*, nosso filósofo afirma que “a análise intencional é a procura do concreto” (LÉVINAS, 1980, p. 16).

Dito de outra forma, o objeto da consciência, distinto da mesma, permanece fora. O que se realiza na consciência é seu sentido, sentido do objeto, mas que é produto da consciência agindo sobre o objeto, um modo da consciência se relacionar ao objeto que se manifesta à consciência na luz – *Sinngebung* – pela qual o eu, como ser e subjetividade, comanda as modalidades de consciência e os fenômenos, o ser-objeto que aparece. O que, certamente, resulta num idealismo do sentido: na manifestação do que está fora há a persistência do ser em si-mesmo. O pensamento tem o poder de conformar o mundo a si, de torná-lo produto da consciência, poder de redução. É dessa forma que o outro cai sob o poder do eu no pensamento, visto que nenhuma significação é anterior aquela que eu me dou. A intencionalidade é o núcleo de toda fenomenologia; é a via de acesso a toda verdade e realidade; o outro capta o *modus* intencional, e participa comigo da constituição de uma realidade comum, posto que a intencionalidade é vinculante e inata à essência da subjetividade (PELIZZOLI, 1994, p. 54). Segundo o filósofo lituano, o ser é imanente ao pensamento e o pensamento no saber, não se transcende. Aqui estariam exterioridade e imanência, mas exterioridade na imanência e imanência de toda exterioridade.

Ao analisar a dinâmica ativa da consciência intencional em Husserl, Lévinas constata que as coisas são elas mesmas, mas no âmbito do sentido que dou a elas: desde a consciência, ser é “ser percebido”, e a aparição do objeto é sempre à medida da consciência, não havendo heteronomia. Se para Kant, o mundo exterior como “dado” está, pois, à minha disposição, presta-se à modelação do meu entendimento, para Husserl, o espírito não pode encontrar algo sem o compreender, o contato com as coisas é sua intelecção, nada no mundo é estranho ao sujeito. O fenômeno é fenômeno para uma consciência, e o sujeito, universal enquanto remonta a tudo e acolhe e compreende tudo, coincidindo com o mundo²⁷.

Para Lévinas (1980, p. 32), urge refletir a respeito da noção de sentido como doação de sentido, realizada por um ego constituinte. Na explicação desse filósofo,

²⁷ “Como num mundo para o homem, as coisas mesmas reclamam este império do homem para poderem ter um significado, para saírem da neutralidade, para ganharem um valor espiritual a partir do centro de sentido, o eu”. (SUSIN, 1984, p. 82)

a abertura de novos horizontes pela fenomenologia, que possibilita mais respeito à exterioridade e à distância conhecedor – conhecido, é esse mesmo horizonte que não permite ir além. Na obra *Totalidade e Infinito*, ele afirma: “a visão que apreende no horizonte não encontra um ser a partir dum além de todo ser. [...] a consciência retorna a si mesma, refugiando-se na visão” (LÉVINAS, 1980, p. 167). Daí, sua afirmação que a fenomenologia, compreensão através da iluminação, não constitui o acontecimento último do ser. A fenomenologia não escapa à redução do Outro ao Mesmo. A alteridade no pensamento husserliano não altera o esquema intencional e não figura senão como confirmação da constituição egológico-universal, a conjugação entre ser e pensar efetivada pela consciência (PELIZZOLI, 1994, p. 67). Essa idéia já está presente na primeira obra de Lévinas, *Théorie de l'intuition dans phénoménologie de Husserl* (1978). Conforme Lévinas, a adequação não quer um objeto refletido fielmente no pensamento, mas remete à identificação e ao fato – questionável – de que a representação precede toda outra atividade (1994, p. 58). Pelizzoli (1994, p. 56) explica que:

Desta forma, o pensamento contém idealmente as outras coisas que não ele mesmo: a idéia de transcendência não partiria da realidade do ser, mas da noção de sentido, que por sua vez está determinada pelo fenômeno da síntese e identidade. Tal identificação é a constituição de uma unidade através da multiplicidade de representações. Identificar – sintetizar a representação – é formar sentido, e ter um sentido – conformar e aglutinar “alguma coisa, como intencional – é também retornar ao Mesmo. A representação mostra-se como retorno ao “modus” do ego e seu tempo, ao seu presente fenomenal; cai a distinção “interior-exterior” [..]; a inteligibilidade é reduzida a noemas, é doação de sentido.

Eis porque em *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*, Lévinas (2004b, p. 103) afirme que a “transcendência intencional delinea como um plano em que se produz a adequação da coisa ao intelecto. Este plano é o fenômeno do mundo”. Para ele, a intencionalidade designa uma espiritualidade acordada a termos, a entes, a sua posição em terreno firme; é uma espiritualidade acordada à firmeza da terra, ao fundamento como essência. Na evidência²⁸ temos a experiência do ser e de sua maneira de ser.

Parece possível passar da fenomenologia que promove a idéia de horizonte a uma ontologia que conceitue o ente sobre um fundo que o ultrapassa, sobre a compreensão do ser (PELIZZOLI, 1994, p. 61). Lévinas (1980, p. 15-16) em

²⁸ Sobre a evidência consultar: LÉVINAS, 2002a, p.33-42. E também: FABRI, 2002, p.121-130.

Totalidade e Infinito exprime essa idéia: “o ser é já apelo à subjetividade [...], a relação com o ser como ontologia consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo”. Nesse aspecto, para o filósofo lituano, toda a história da fenomenologia após Husserl não escapa à “periculosidade” – redução do outro ao mesmo – da filosofia ocidental. A compreensão como ontologia capta e envolve os indivíduos.

Com Heidegger, percebe-se de modo mais matizado que o ser e a subjetividade se reclamam mutuamente, na correlação implícita no ser-no-mundo. Através da compreensão eu chego à obra de desvelamento. Nada fica fora da compreensão, visto que compreender é apreender, manusear e segurar o que se apreendeu, uma apropriação. Mas, o desvelamento e a compreensão procedem segundo uma intencionalidade, visto que tudo que sai da consciência na intenção, leva à identificação. Daí a constatação de Lévinas, de que toda compreensão sugere uma interpretação. Cada compreensão e interpretação reclamaram novas compreensões e interpretações, o que torna o trabalho da fenomenologia, sem fim.

Segundo Lévinas, a verdade para Heidegger não é qualquer coisa que se junte ao ser do exterior, devida ao homem, mas um acontecimento do ser. O *Dasein* enquanto transcendência ou êxtase cumpre a verdade. É porque há verdade que existe pensamento, e que o homem se coloca no centro do problema filosófico. Heidegger em *Ser e tempo*, não se ocupa do homem por si mesmo. Inicialmente interessa-se pelo ser, aí ele desenvolve a necessária correlação entre ser e inteligência do ser, desinteressa-se assim, a princípio, da antropologia. Não se trata de descrever a natureza humana, a consciência ou o sujeito, mas o acontecimento ontológico da verdade que o homem constitui²⁹. Contudo, em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* - obra que corresponde ao primeiro período de sua produção - ele pondera que:

[...] na fenomenologia de Heidegger, o método à primeira vista, parece levar mais longe que em Husserl. Heidegger empregou um dia o termo audaz de “construção fenomenológica”. Dessa forma ele parece ir além da simples descrição. [...] A dedução filosófica nunca se torna um acontecimento, nunca se torna um acontecimento intelectual que se produz acima da existência. (LÉVINAS, 1967, p.117)

²⁹ A esse respeito o leitor pode consultar: LÉVINAS, 1967, p. 113-131.

Na análise de Fabri (2002, p. 122), a ontologia heideggeriana da facticidade exerceu grande influência para as relações de Lévinas com o modelo fenomenológico de reflexão. A maneira como Lévinas analisa o problema da verdade na fenomenologia funda-se no conceito heideggeriano do ser-no-mundo. O fenômeno original da verdade constitui-se de maneira heideggeriana em “estar diante do ser”, possível precisamente através do estar-aberto originário do *Dasein*. A crítica que Lévinas faz ao conceito de intencionalidade é que é a partir dele, que o mundo deve ser compreendido. A fenomenologia tem em vista determinar a natureza do humano e da consciência, e ela o faz na medida em que toma a consciência em sua tendência natural para o mundo. A vida do sujeito é presença no mundo. Para nosso filósofo, nesta presença da consciência diante dos objetos consiste o fenômeno primeiro da verdade. Para Fabri (2002, p. 123),

[...] Assim, em todo empreendimento intelectual, em toda pesquisa científica ou filosófica, pode-se descobrir um envolvimento do sujeito na ontologia, vale dizer, uma relação necessária deste sujeito com aquilo que Heidegger chamou o ser do ente. É exatamente esta relação entre ser e consciência, isto é, entre o sujeito filosófico e o processo de exibição da verdade, que Lévinas procura descrever e pôr em questão.

Segundo Fabri (2002, p. 125), para Lévinas essa relação não depende exclusivamente da subordinação do sujeito à ontologia, do obscurecimento diante da verdade que este mesmo sujeito tornou possível. Pois, ao absorver-se na aparição que de certo modo realizou, o sujeito entra numa espécie de anonimato, melhor dizendo, a consciência, que, em seu esforço constante para assegurar a presença do ser, termina com uma espécie de encerramento no anonimato. O sujeito é a vida que o verbo ser exprime. Porém, na aparição do ser, o sujeito se perde no anonimato. A filosofia de Husserl é expressão desse acontecimento. Se, por um lado, o sujeito é pensado como referência universal e necessária para todo objeto, por outro, a experiência objetiva é na verdade uma orientação para o objeto, nenhuma interferência do sujeito deve comprometer o conteúdo do objeto. Desse modo o sujeito universal e necessário permanece por trás da experiência, confirmando sua entrada no anonimato.

Lévinas não cessa, durante todo o percurso de sua produção filosófica, de ressaltar o “triumfo” da identificação no qual descansa toda a tradição. Neste repouso, o eu retorna sempre a si-mesmo. Através do saber e da consciência, eu

sou confirmado como “eu-mesmo”, ganhando de mim e para mim o movimento e o sentido. Falar de identidade é falar de mesmidade. Para Lévinas (2004b, p. 114-115), na filosofia de Hegel a identificação e o Mesmo chegam ao seu estatuto mais bem acabado.

[...] a filosofia hegeliana [...] a racionalidade consiste em poder passar da representação ao conceito, o qual não é mais uma modalidade da representação. [...] Aproximar-se do racional é apreender. O saber não é mais a percepção, é ainda conceito. O racional é síntese, sin-cronização do histórico, isto é presença: isto é, ser: mundo e presença. O pensamento da animalidade racional realiza-se na idéia em que a história se apresenta. [...] Filosofia da presença, do ser, do mesmo. Conciliação dos contraditórios: do idêntico e do não-idêntico à identidade! É ainda a filosofia da inteligibilidade do Mesmo, para além da tensão do Mesmo e do Outro.

Não só o mundo compreendido pela razão deixa de ser outro, pois a consciência encontra-se nele, como tudo aquilo que é atitude da consciência; isto é, valorização, sentimento, ação, trabalho, é em última análise, consciência de si, ou melhor, identidade e autonomia (LÉVINAS, 1967, p. 229). A história da consciência de si é a história do eu tautológico. Na *Fenomenologia do espírito* (1992), Hegel diz que, para a consciência vulgar, o que se encaminha é a experiência do que é esse espírito, essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências de si para si *essentis* – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é eu. Isso acontece dado que o eu e o outro, em se tornando Mesmo, ainda que não saibam, cada um deles está sendo, ao mesmo tempo, um para o outro, sujeito e objeto (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 123). Na análise da consciência filosófica ambos já se encontram em comunhão. A dialética encerra-se sempre em uma síntese absoluta: eu e outro se tornam nós. Para o filósofo lituano, a não-aceitação da alteridade em seu *status* de eu, é objetivação do outro – violência do Mesmo. Uma passagem de *Ética e Infinito* exprime de forma clara essa idéia.

[...] o saber absoluto, tal como foi procurado, prometido ou recomendado pela filosofia é um pensamento do igual. O ser é abrangido na verdade. Ainda que se considere a verdade como jamais definitiva, há a promessa de uma verdade mais completa e adequada. Sem dúvida, o ser finito que somos não pode, no fim de contas, levar a bom termo a tarefa do saber; mas, dentro dos limites em que esta tarefa fica cumprida, ela consiste em fazer que o outro se torne o Mesmo. (LÉVINAS, 1982a, p. 82)

Em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, ele sustenta que “a filosofia foi desde sempre atingida por um horror ao outro que continua a ser outro, por uma alergia insuperável” (LÉVINAS, 1967, p. 229). Não é de se surpreender, segundo nosso filósofo, que a história do pensamento filosófico ocidental tenha desembocado numa totalidade, conjuntamente com uma ontologia. A periculosidade que Lévinas percebe na fenomenologia expressa-se basicamente - seja pela referência ao horizonte de compreensão do ser, seja pela redução do real à idéia ou ao conceito. A filosofia determina-se por uma egologia universalista e impessoal, uma generalidade racional acima das singularidades. (PELIZZOLI, 1994, p. 62)

De acordo com Lévinas, é possível pensar a fenomenologia de um modo diferente, como uma luta para vencer o anonimato que ela própria corroborou. Na obra *Entre Nós*, ele afirma que,

[...] Estamos, ainda, numa filosofia do saber - do ser e do mesmo – numa teoria do conhecimento. Mas se pode também dizer que, apoiada na certeza da reflexão, a redução liberta o pensamento significativo (*sensé*) do próprio mundo das normas da adequação, da obediência à obra acabada da identificação, do ser que só é possível como reunião completa num tema, como re-presentation da presença. A redução transcendental seria, assim, não simples dobra sobre a certeza do cogito, padrão de todo sentido verdadeiro na sua evidência, adequada ao pensamento, mas o ensinamento de um sentido, apesar do inacabamento que rompe as normas que a identidade do mesmo comanda. (LÉVINAS, 2004b, p. 120)

Sob esse aspecto, a redução não implica somente um “por-entre-parênteses”. Ela permite resgatar a significância do Dizer como sensibilidade e responsabilidade pelo outro. Por meio dela, a fenomenologia retorna aos horizontes que ficaram esquecidos na tematização e no saber. Dessa forma, resgata-se a significação primeira da linguagem, que surge precisamente com a aproximação de outrem. Através da redução pode-se remontar a uma significância situada aquém e além da diferença ontológica³⁰. Talvez, nesse sentido, possa se remeter à redução como uma saída do ser. É óbvio que isto não se percebe de maneira clara na filosofia de Husserl, mas a redução que ele procura realizar parece apontar para além de seu próprio domínio. Segundo Fabri (2002, p. 130),

[...] A redução depende do tematizado, daquilo que se mostrou em um dito. Por outro lado, ela torna possível a suspensão do anonimato do ser. A redução é a passagem do dito ao dizer, é a interrupção da eternidade

³⁰ Ler mais sobre o assunto em FABRI, 2002, p. 129.

inabalável e indiferente da essência. [...] Dizer que sempre des-diz o já afirmado, exposto e supostamente eternizado. Daí pode-se afirmar que a redução fenomenológica é a metáfora do despertar em sentido levinasiano. Trata-se de uma libertação que é [...] uma saída do anonimato.

Para esse autor (FABRI, 2002, p. 130), a redução pode ser descrita como a brusca suspensão da estabilidade do Mesmo, a partir da responsabilidade inalienável do sujeito por uma alteridade que ele não escolhe, não constitui e jamais decifra ou compreende. Se em Husserl, o que importa é a inteligibilidade teórica, a passagem de um grau de evidência a outro, já em Lévinas o despertar, a inquietude do Mesmo pelo Outro inspira a intencionalidade em seu estatuto teórico e ontológico.

Para Lévinas, a autêntica intencionalidade se realiza na transitividade do acolhimento que vai de um ser autóctone a um ser com um sentido exterior e mais alto. A relação com o outro, com o infinito, assegura-nos que a inteligibilidade da ética nos conduz a um princípio de alteridade que transcende a própria experiência finita. Só há outro na medida em que o fenômeno imediato do outro não se identifica com o eu. O infinito é inassimilável, é a garantia e o princípio de alteridade do outro.

3.2 A contribuição da tese cartesiana sobre Deus

À procura de um pensamento que não fosse nem assimilação do Outro ao Mesmo, nem integração do Outro no mesmo, o qual não reconduziria qualquer transcendente à imanência e nem comprometesse a transcendência ao compreendê-la, Lévinas constata que, para tanto, far-se-ia imprescindível um pensamento que não se estruture como relação: de um pensante ao pensado, um pensamento que não se constitui à maneira da rigorosa correspondência entre noese e noema. E nem fosse limitado à adequação do visível que iguale o visor a que ele teria de responder na intuição da verdade; tal pensamento tornaria ilegítima a metáfora de visão e visar.

Lévinas descobre na idéia do infinito em nós, à maneira de Descartes, a possibilidade de tornar efetiva essa exigência – “pensando para lá do que ela está em condições de conter, na sua finitude de cogito” (1984, p.20). Seu esforço

consistirá, então, na busca de um espaço para uma relação onde cada ser possa manter-se separado, isto é, uma relação com o exterior, com o outro, sem que essa exterioridade se integre no mesmo. Pois, “[...] a exterioridade do ser é a própria moralidade. A liberdade, acontecimento de separação no arbitrário, que constitui o eu, mantém ao mesmo tempo a relação com a exterioridade que resiste moralmente a toda a apropriação e a toda totalização no ser”. (LÉVINAS, 1980, p. 282)

Esse fragmento de *Totalidade e Infinito* confirma a ideia do autor de que a relação ética não se configura uma intencionalidade à qual o eu transcendental confere uma significação. O que torna impossível a totalização é uma situação anunciada por Descartes, em que o eu penso mantém com o infinito que ele não pode de modo algum conter e do qual está separado, uma relação chamada ideia do infinito. É a partir dessa ideia que a consciência monológica, fonte de todo o sentido, perde seu poder de autonomia.

Ora, enquanto a ideia de ser acaba sempre por englobar a diferença na unidade (identidade) e na totalidade, Lévinas percebe a ideia do infinito capaz de respeitar a diferença e a alteridade radical do outro sem permanecer ou desaparecer na indiferença. Embora, como já dito anteriormente, Lévinas só pretenda reter a estrutura formal dessa ideia, ele percebe que a ideia de infinito torna possível o realismo no pensamento, a criaturalidade³¹ e a significação, a relação e o respeito à transcendência.

No entanto, é necessário ressaltar a diferença na maneira de conceber a ideia de infinito entre Descartes e Lévinas. A filosofia cartesiana desenvolve-se a partir da certeza indubitável do cogito. O eu que pensa, duvida, conhece, imagina etc., descobre a presença de algo que ultrapassa seus limites. Como explica Lévinas (1984, p. 22) em *Transcendência e Inteligibilidade*:

[...] o pensamento finito do homem não pode tirar de si próprio a ideia do infinito, segundo Descartes, que a identifica com a ideia do perfeito e com a ideia de Deus. Teria sido necessário que o próprio Deus a tivesse colocado em nós. E todo interesse de Descartes se concentra no problema da existência de Deus.

³¹ Como argumenta Susin (1984, p. 223): “A interioridade como um efeito superando a causa, superando-se de modo absoluto, sem participação num todo, nascendo soberana e atéia, independência na dependência, é uma articulação concreta da ideia de infinito, à qual não convém propriamente o esquema causa-efeito, mas de criatura órfã de nascença, ex-nihilo que sem ser “causa-sui” firma-se em si”.

Conforme Descartes, como seria possível a um sujeito imperfeito conhecer, duvidar, se não tivesse em si nenhuma idéia de um ser mais perfeito que o seu, em relação ao qual conheceria os seus defeitos, os limites de sua natureza? Nesse aspecto, a idéia do infinito aparece tal qual uma exigência do eu penso, desempenhando uma função fundamental em toda sua filosofia. Há um ponto de apoio do cogito fora de si mesmo, a ideia do infinito que o sujeito encontra em si como algo necessário, pois sem ela, seria incapaz de perceber sua própria finitude. (KUIAVA, 2003, p. 175)

Em Descartes, a ideia do infinito trata-se de ideia inata presente no sujeito desde o começo, posta no homem com o seu estatuto de criatura, pelo criador. O eu, ao notar que não é seu próprio fundamento, ao compreender sua finitude, via intuição, percebe a existência de algo infinitamente superior, para além de si, a ideia do infinito, a ideia do perfeito. Porém, essa ideia não é o produto de um processo dedutivo, e nem provém dos sentidos³². Não é resultado ou ficção do espírito, pois não está em seu poder diminuir-lhe ou acrescentar-lhe alguma coisa. Segundo Lévinas, em Descartes o cogito apóia-se sobre o outro que é Deus e que pôs na alma a idéia do infinito, que lha ensinará, sem suscitar simplesmente, como o mestre platônico, a reminiscência de antigas visões. Logo, a ideia do infinito não provém da atividade da consciência, ela vem de fora. Pois,

[...] A ideia de infinito é a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi posta em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no mesmo. (LÉVINAS, 1967, p. 209)

Faz-se necessário ressaltar o valor do primado cartesiano da ideia do perfeito em relação ao imperfeito, visto que a ideia do perfeito e de infinito não se reduz à negação do imperfeito. Na obra *De Deus que vem à ideia*, nosso filósofo escreve:

[...] o nascimento latente da negação não reside na subjetividade, mas na idéia do infinito, ou, se quisermos, na subjetividade enquanto ideia do infinito. É neste sentido que a ideia do infinito, como manifesta Descartes, é

³² Para Lévinas (2002a, p. 97), “Descartes, ao interrogar-se sobre a maneira pela qual adquiri essa ideia, sobre o sentido desta receptividade, diz na terceira Meditação: “pois eu não a recebi pelos sentidos e jamais ela se ofereceu a mim contra a minha expectativa como o fazem as idéias das coisas sensíveis” [...] – a ideia do infinito [...] também não é uma pura produção ou ficção de meu espírito [...] nada mais resta a dizer senão que, [...] ela nasceu e se produziu comigo desde que fui criado”.

uma verdadeira ideia e não apenas o que eu concebo pela negação do que é finito. (LÉVINAS, 2002a, p. 96)

Segundo Lévinas (2002a, p. 108), o in do infinito não se trata de um não qualquer, posto que sua negação é a subjetividade do sujeito por detrás da intencionalidade. A diferença do infinito e finito é uma não-indiferença do infinito para com o finito e o segredo da subjetividade. A ideia do infinito não provém do eu, nem sequer de uma necessidade ou nostalgia do pensamento, mas, parte do pensamento e não do sujeito que pensa. A ideia do infinito revela-se, ela vem da exterioridade (KUIAVA, 2003, p. 176). A revelação vem do outro: “um eu separado que se põe em relação com uma alteridade também absolutamente separada absolvendo-se de qualquer totalização” (SUSIN, 1984, p. 224-225).

Como vimos, a ideia do infinito em Descartes trata-se de ideia inata, já em Lévinas, ela é visita e irrupção do outro homem. Ela se origina desde o exterior, vem a mim posta de fora, por outro, como também mantém a exterioridade do outro em relação ao mesmo, não obstante tal relação. A exceção dessa ideia implica o despertar de um psiquismo que não se reduz à pura correlação nem ao paralelismo noético-noemático que a análise menos avisada encontra no pensamento humano abordado no saber. A ideia do infinito no pensamento levinasiano não é fruto de uma atividade cognitiva e, por isso mesmo, está fora do alcance teórico. O logos do infinito diferiria da intencionalidade teórica e da adequação do pensamento ao pensado e de todo e qualquer conteúdo da consciência, que é sempre apreensão ou representação, não se trata de objeto de conhecimento.

Paiva (2000, p. 222), sublinha que,

Em Descartes o caráter distintivo da ideia de Infinito é aquele de não ter limites: [...] pensar uma ideia segundo uma série é considerá-la limitada por uma série diversa. Nesse sentido, a indeterminabilidade do conteúdo é total, pelo fato de Deus não só aparecer como coisa, mas também nem como função de um sistema limitado de objetos. [...] O Infinito se apresenta ao espírito como aquilo que não tem limites, de nenhum modo se pode determiná-lo.

A ideia do infinito não se ajusta ao pensamento, pois, o *ideatum* desta ideia, isto é, o que esta ideia tem em vista, é infinitamente maior que o próprio ato de pensar. “Existe uma desproporção entre o ato e aquilo a que o ato dá acesso”

(LÉVINAS, 1982a, p. 86). O pensado deborda o pensamento, é o mais no menos. É uma irrupção e uma questão infinita, uma “inquietação intelectual”³³.

[...] o infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado da sua ideia – quer dizer exterior – porque é infinito. (LÉVINAS, 1980, p. 36)

Conforme o filósofo, há uma distância irreduzível que separa a ideia do *ideatum*. O *ideatum* é desvestido da intencionalidade e das regras gnosiológicas da evidência da verdade. Na análise cartesiana, reside aqui uma das provas da existência de Deus: o pensamento não pode produzir algo que o ultrapasse. Com Lévinas (1980, p. 213), interessa-lhe o espanto da presença do infinito, manifestado no rosto, de modo a que não se configure numa contemplação, num ato que retenha o infinito. A ideia do infinito, é uma experiência, é relação com a exterioridade do outro. Essa experiência relacional é manifestação por excelência da resistência absoluta, cujo lema fundamental é “tu não matarás”. O outro, ao apresentar-se miseravelmente nu, mostra completa resistência aos meus poderes, ele estabelece comigo uma relação na qual desfaz o imperialismo do mesmo. Portanto, a ideia de infinito inscrita no rosto não tem caráter de uma abstração de alguma coisa que se oferece como dado. A relação com o rosto é conquista do outro sobre a eguidade do mesmo e do Eu. (MELO, 2003, p. 115).

A ideia de infinito no pensamento levinasiano é mais que pensamento, é desejo. O desejo é como o pensamento que pensa além daquilo que pensa. Ele garante a inapreensibilidade do rosto do outro; na relação com o infinito não existe saber, somente Desejo; enquanto o pensamento iguala, o desejo põe numa relação que deborda. Paiva (2000, p. 221) discorre sobre o tema nos termos de que:

[..] o desejo é então o movimento de infinitude da vontade que se relaciona com o outro não como o desejado (o que entra no caráter ontológico do conhecimento racional que tematiza de modo sincrônico e assimilador”; mas como o desejável, o que foge continuamente da captura do mesmo e se mantém absolutamente outro, heterogêneo, numa situação espaço-temporal onde atua continuamente uma diacronia, uma impossibilidade de encontro de caráter inteligível [...].

³³ “Lévinas aplica a ideia de infinito tanto a Deus quanto ao homem, isso se explica pela ideia de alteridade, onde, ao lado de infinito, há ainda “absoluto”, “altura”, “excelência”. A subjetividade, a seu modo, é também, enquanto interioridade e ex nihilo, um absoluto, uma excelência e um infinito. Mas pela corporeidade e pela relação ao mundo experimenta a finitude, a servidão e a relatividade. Por isso é que deve apreender do outro o que seja o infinito”. (SUSIN, 1984, p. 225)

O desejo do infinito nunca será satisfeito, não se trata de uma plenitude perdida à qual se deseja retornar ou a qual se quer atingir. Ele é a insatisfação incompleta; é falta no ser completamente voltado para quem nada falta.

A irrupção do infinito segundo Lévinas (1980, p. 22-39) não é desvelamento mas revelação de uma anterioridade, pois quem a recebe perde sua prioridade e sua soberania de origem da ideia e a reconhece – ideia do infinito – como anterior, ou melhor, origem de si mesma e da iniciativa de se revelar. Essa ideia é mais antiga e mais alta que a ideia de ser, sua significação é anterior à *Sinngebung*. Ela é mais que ideia, é desejo que parte de outro e rompe com a estrutura noemática, é relação transitiva sem se tornar reflexiva. Daí que o conhecimento com a ideia de infinito se transforme em palavra e atitude moral, linguagem face-a-face, onde começa, de fato, a crítica.

Na ideia de infinito, produz-se precisamente a afecção do finito pelo infinito, a qual seria necessária descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo, de uma compreensão. Conforme o filósofo,

[...] afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade e paciência que não se recupera numa tematização, mas onde amor e temor a Deus – ou adoração e arrebuo de que fala Descartes no último parágrafo da terceira *Meditação Metafísica* – a ideia de Deus é de alto a baixo, afectividade, que não se resume à *befindlichkeit de Sein und Zeit*, onde a angústia de *Jerneinigkeit* pela sua finitude do ser-para-morte vem sempre duplicar a intencionalidade do sentimento enternecido por um ente pertencente ao mundo. (LÉVINAS, 1984, p. 23-24)

No sentido levinasiano, tal afecção dirige-se para o bem, significa excelência do amor, da socialidade, do temor pelos outros e da responsabilidade por outrem que não é a minha angústia pela minha morte. Sociabilidade opondo-se a todo o saber, e a imanência seria relação com o outro enquanto outro e não com o outro, simplesmente como parte do mundo (LÉVINAS, 1984, p. 24). A experiência da ideia do infinito é uma relação social com o outro. O pensamento, quando não consegue mais adequar a si o infinito, apresenta-se como relação. Relação que suscita desejo e não-indiferença, que suscita partida sem retorno. Lévinas acaba por falar da idéia do infinito como infindição do infinito. Para ele, a infindição produz-se pelo ente que não se compromete no ser, que pode tomar distância em relação ao ser; embora ligada ao ser, a infindição produz-se pelo ente que existe em verdade.

[...] a distância em relação ao ser – pelo qual o ente existe em verdade (ou no infinito) – produz-se como tempo e como consciência, ou ainda como antecipação do possível. Através da distância no tempo, o definitivo não é definitivo, o ser, embora sendo, não é ainda, permanece em suspenso e pode começar a todo momento. A estrutura da consciência ou da temporalidade – da distância e da verdade – está ligada a um gesto elementar do ser, que rejeita a totalização. (LÉVINAS, 1980, p. 261)

Por conseguinte, o transcendente não significa apreensão do que é, mas o seu respeito. A verdade é o respeito do ser. A ideia do infinito é a inadequação por excelência e a infindição do infinito, ato sem fim, infindição provocando infindição, ato sem repouso, questão sem satisfação em resposta adequada (LÉVINAS, 1984, p. 261-265). A recusa à totalização produz-se como relação com o não-englobável, como o acolhimento da alteridade concretamente, como apresentação do rosto. O rosto imobiliza a totalização. E é o desejo que garante inapreensibilidade do rosto do outro; na relação com o infinito não existe saber, somente Desejo³⁴. Na aparição do rosto abre-se uma dimensão do infinito, despertando para a relação ética. O fundamento dessa relação é o encontro com um rosto que não é fenômeno. Sua origem é “além”.

3.3 A fenomenologia do rosto

Para Lévinas (2002a), a importância da retenção da estrutura formal da ideia do infinito torna-se mais clara, quando se percebe que é ela que possibilita a relação social onde entes separados se encontram “sem a determinação do outro pelo mesmo e sem a decaída em uma síntese sistêmica impessoal” (PELIZZOLI, 1994, p. 82). Pois, o mais não pode ser contido pelo menos (transcendência na imanência) no entanto, relacionam-se pelo Desejo, que vai além da intencionalidade teórica e do fenômeno visto; a ideia do infinito não se inscreve no reino dos fenômenos. Entretanto, pelo Rosto se presente de alguma forma a presença enigmática do infinito.

Para nosso filósofo (2002a), a presença de um ser que não entra na esfera do mesmo, presença que a extravasa, fixa o seu “estatuto” de infinito. A partir dessa

³⁴ “Desejo se move em direção a Deus, é o gozo que descobre a fecundidade da sua infinitude, o caráter do Pai que gera o filho. É *eros-amor*”. (PAIVA, 2000, p. 223)

concepção, sua reflexão metafísica ganha nova direção. Ele se distancia da fenomenologia de Husserl, uma vez que essa se preocupa com aquilo que aparece. Ora, o rosto não é um fenômeno, não se traduz em oferta de dados a serem compreendidos dentro de uma lógica e concebidos dentro de uma dimensão conceitual. Lévinas, desejando escapar da imagem representativa, recusa a analogia como fonte de entendimento. O rosto transcende o sistema fechado da totalidade, onde o outro é reduzido à mesmidade. A totalidade não esgota o ser. O momento no qual se dá a ruptura com a totalidade é, precisamente, quando acontece a epifania³⁵ do rosto. A sua aparição está para além do fenomênico, além do ser. No diálogo que Lévinas mantém com Phelippe Nemo, em *Ética e Infinito*, ele trata da questão assim:

PH.N. – [...] Em que consiste e para que serve a fenomenologia do rosto, isto é, a análise do que se passa quando contemplo outrem frente-a-frente?
EM.L. - Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim pergunta-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto [...]. a melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos. [...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominado pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ela. (LÉVINAS, 1982a, p. 77)

A epifania do rosto escapa à percepção, enquanto é entendido como relação ética. Pensar o rosto como relação ética implica, para o filósofo lituano, sua visibilidade, que não trata de evidenciá-lo como imagem representativa do sujeito; ao contrário, o rosto é visibilidade concreta e indescritível, como visibilidade o rosto não é canal de relações, mas pura relação. Lévinas (1982a, p. 77) pensa, antes de tudo, que o acesso ao rosto é, a primeira vista, ético. Não é visão como adequação entre ideia e objeto. Ele está para além do horizonte do ser. A maneira como o rosto se revela a mim ultrapassa a ideia dele em mim. Esta maneira de se apresentar não me permite reunir qualidades para formar uma imagem plástica. Segundo o filósofo, se a relação com o rosto fosse determinada pela percepção, ou pelas qualidades sensíveis a descrever e pelo que se vislumbra e identifica, não estaríamos falando propriamente do rosto, pois o que lhe é original é justamente o que não se reduz à percepção.

³⁵ O entendimento da epifania se torna mais claro na perspectiva daquilo que o rosto comunica, isto é, o que na sua visibilidade se torna acessível. O rosto tem uma verticalidade, que é a sua exposição íntegra sem defesa: “a pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida. [...] há no rosto uma pobreza essencial; a prova disso é que se procura mascarar tal pobreza assumindo atitudes, disfarçando. O rosto está exposto, ameaçado, como se nos convidasse a um ato de violência. Ao mesmo tempo é o que nos proíbe matar”. (LÉVINAS, 1982a, p. 80)

Lévinas recusa a ideia de intencionalidade como objetivo do visível, a estrutura noese-noema é verdadeiramente a expressão da dominação do panorâmico como virtude última do ser. O que ele pretende mostrar é que o rosto que se apresenta, que me fala e a quem eu respondo, não se oferece a mim. Apesar da proximidade do rosto com o Eu, ele está infinitamente distante, porque não pode ser apreendido numa ideia adequada. A maneira como ele se dá não me permite assumir sua manifestação. A transcendência do rosto em relação ao mesmo, que dele está separado e que o pensa, mensura a sua própria infinitude. Para Lévinas, pensar o infinito não é pensar um objeto, mas pensar algo que não tem os traços do objeto. A intenção de Lévinas não é fazer uma representação do que é o rosto, mas mostrar aquilo que ele chama de sua epifania. É aqui que o filósofo se esforça por uma ultrapassagem da fenomenologia, um acolhimento do não-fenomenológico. O rosto é sem formas, isso significa sem a caricatura pela qual há imagem, sem a definição de traços que dão na forma.

Lévinas radicaliza a transcendência do rosto destacando-o de todo contexto cultural e, finalmente, de todo conteúdo ontológico. O rosto se recusa a ser conteúdo³⁶, porque não se encerra e nem se revela por conteúdos, por isso, não pode ser compreendido, ou melhor, englobado.

Na epifania ou na relação face-a-face, o encontro com o outro se dá numa situação tipicamente pele-a-pele. Aqui não se trata de um contato puramente sensível, mas onde o mesmo e o rosto do outro se encontram completamente nus, dispostos para uma carícia ou para um golpe violento. A nudez do rosto difere da nudez das coisas. Lévinas (1980, p. 61) justifica essa concepção:

As coisas só são nuas quando por metáfora, estão sem ornamentos: as paredes são nuas, as paisagens nuas. Não têm nenhuma necessidade de ornamentos quando se concentram no cumprimento da função para que são feitas: [...]. Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no todo, captando sua função ou a sua beleza. [...] A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se oferecia 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 a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema.

³⁶ “O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo”. (LÉVINAS, 1980, p.173)

Consoante o filósofo, pode-se dizer que a nudez das coisas pode ser desvelada, pode ser projetada, iluminada pela forma, isto é, pode receber um lugar no todo, pela sua função ou beleza. No que diz respeito à nudez do rosto, há uma outra configuração: sua nudez não é possível de ser revelada, pois o rosto é por si mesmo, não necessita de um sistema referencial³⁷. Nesse aspecto, Lévinas está convencido de que, diante da epifania do rosto, a fenomenologia fracassa por não conseguir desvelar sua aparição. A nudez do rosto implica sua própria ausência: exterioridade da eleidade, refratária ao desvelamento e à manifestação fenomênica. Sendo assim, a descrição do rosto não é razoável senão para a linguagem ética³⁸. Talvez, por isso que a nudez do rosto, completamente vulnerável, tenha uma relação tão estreita com a miséria e a pobreza dos outros, como também com o estrangeiro³⁹.

Por fim, a nudez do rosto não é um sinal, nem um símbolo, mas a própria encarnação do sujeito levinasiano, como também a visibilidade do próximo que se revela ao mesmo. A nudez do rosto anuncia a vulnerabilidade do existente, a fraqueza da pessoa diante dos totalitarismos auto-suficientes, para os quais só existe um caminho: a identificação, a adequação da pessoa ao sistema.

Segundo Lévinas (1980, p. 62), a epifania do rosto, manifestada na nudez da pele, é desnudamento. É o olhar do outro que põe o eu nessa dimensão: o olhar suplicante do outro revela essa capacidade de desnudar o eu de suas tendências conceitualizadoras, acolhendo o que está além, o transcendente. Conforme pensa o filósofo: as coisas se dão à luz da minha *Sinnggebung*. Mas o olhar tem sua própria luz, não depende de luz alheia, é luz na qual se pode ver a luz. Nesse sentido, a ética é um olhar em direção ao outro, orientado pela exterioridade e não sobre o outro. A relação face-a-face se dá entre seres que se vêem. Nesse tipo de relação eu não encontro jamais um igual, mas me volto para quem me olha desde esta dimensão paradoxalmente mais abaixo do meu mundo - na pobreza e na humildade

³⁷ “A nudez não é nenhuma mediação para o conhecimento do sujeito, pois o rosto não é mediador para esse fim”. (MELO, 2003, p. 93)

³⁸ Em *Autrement qu'Être*, Lévinas (1990, p. 150) afirma que: “Une description qui ne connaît au départ qu'Être et au-delà de l'Être, tourne en langage éthique”.

³⁹ “Lévinas tem em mente toda a história do povo de Israel, sobretudo a exterminação dos judeus nos campos de concentração alemães, durante o domínio de Hitler. Na relação ética, a nudez do rosto denuncia toda forma de redução totalizadora refletida nas estruturas político-sociais”. (MELO, 2003, p. 34)

– e mais alta que meu mundo, epifania diante da qual meu mundo se descobre pobre (SUSIN, 1984, p. 207).

Em Lévinas, o olhar do rosto é diferente da visão. O olhar se volta para o vestígio, não se torna apreensível e nem instrumento de apreensão, mantém-se na altura em que se revela; a visão⁴⁰, ao contrário, é guiada pela intuição sensível e voltada para a adequação. De acordo com Lévinas (1980, p. 156), “[...] a visão do rosto não se separa da oferta que é a linguagem. Ver o rosto é falar do mundo. A transcendência não é uma óptica, mas o primeiro gesto ético”.

Para o filósofo, o rosto fala, a manifestação do rosto é o primeiro discurso. A revelação do outro é descrita por Lévinas como palavra contrastando com a visão, pois o rosto que fala não se dirige à visão, mas ao ouvido, o mais passivo e obediente dos sentidos. Parece que para Lévinas, o outro é a condição do meu ouvido e da linguagem, antes ainda de ser a luz para a minha visão.

Faz-se mister ressaltar a distinção que Lévinas faz entre expressão (palavra) e fenômeno (obra). Para o filósofo, aquilo que exprime o outro é a palavra e não suas obras. Como observa Lévinas, através da expressão sai-se do “*quid*”, da fenomenologia muda, e introduz-se no reino do face-a-face, onde se explicam e se doam de modo justo sem mal-entendidos, todos os “*quid*”. As obras sem a palavra permanecem fenômenos insuficientes e equívocos porque sem origem. Só a palavra revela a significação original da obra. A palavra, antes de ser interpretação, é interpelação, invocação, pede resposta e assim, no face-a-face, abre a dimensão da responsabilidade. Segundo Lévinas (1980, p. 159),

[...] As coisas manifestam-se como respondendo a uma pergunta em relação à qual elas têm um sentido, a pergunta: *quid*? Tal pergunta procura um substantivo e um adjetivo – inseparáveis. A tal procura corresponde a um conteúdo, quer sensível, quer intelectual, uma “compreensão” de conceito. [...] o autor da obra [...] não poderá desligar-se do contexto, do sistema em que se integram as próprias obras e responde à pergunta através do seu lugar no sistema.

Mas, de acordo com Lévinas, aquele a quem a pergunta é dirigida, já se apresentou, sem ser um conteúdo. Apresentou-se como rosto, o rosto não é uma modalidade da quididade, uma resposta a uma pergunta, mas o correlativo do que é

⁴⁰ Lévinas (1980, p. 22) em *Totalidade e Infinito* diz que: “a visão é uma adequação entre a ideia e a coisa: compreensão que engloba”.

anterior a toda pergunta⁴¹. O rosto, expressão por excelência, é que formula a primeira palavra: o outro é *Kath'auto*, está mais além dos contextos, dos horizontes e das significações fenomenais. O rosto é seu próprio sentido, não se determina pelo crivo das mediações lógico-semânticas e referenciais ou pelas condições e possibilidades de um cogito (PELIZZOLI, 1994, p. 87). Como infinito, o rosto será inteligível em outro âmbito que o da adequação à visão, o rosto que fala, leva-nos a transcender o ser como correlativo do saber. Este modo de compreensão do outro – *Kath'auto* – trata-se de uma compreensão eminentemente moral, ao nível da bondade e da gratuidade que se revelam. A compreensão ao nível cognoscitivo se caracteriza como uma renúncia a compreendê-lo, enquanto o outro como bondade, positividade e revelação relaciona-se acima do ser como infinito. Aí o revelador e a revelação coincidem num Dizer antes do Dito, como uma auto-comunicação que é uma gratuidade e uma bondade diferente da gratuidade do ser que não fala e nem responde. Percebe-se que, para Lévinas, a palavra original não se refere ao mundo, vem além do ser, vem de outro, ela se anuncia como relação com o outro, como relação irreversível. Aí reside o evento originário da palavra, da linguagem e da comunicação.

O rosto nu que fala inaugura o ensinamento, faz-se signo, sinal de si, da transcendência. É por isso que a linguagem ética – do face-a-face – faz-se linguagem por excelência, porque ela produz como ensino. O ensinamento é a própria maneira como a verdade se produz, ela não é obra minha (maiêutica), produzida na minha interioridade. Confirma-se assim a modificação do sentido original da verdade e da estrutura noese-noema da verdade, como sentido da intencionalidade. A linguagem do face-a-face não comunica um elo entre o sujeito e o objeto, diferenciando-se da tematização e da adequação, porque consiste na impossibilidade de o conceito se apoderar da exterioridade. Para Derrida (2004, p. 35),

[...] a maiêutica, segundo *Totalidade e Infinito*, não me ensina nada. Ela não me revela nada. Ela desvela apenas o que já sou capaz de saber eu mesmo (*ipse*), de poder saber de mim mesmo, neste lugar em que o mesmo [...] reúne em si mesmo poder e saber, e como o mesmo, o mesmo de ser capaz de, na propriedade de seu próprio, em sua essencialidade mesmo.

⁴¹ “O que é anterior a toda pergunta [...] não é um conhecimento possuído a priori, mas desejo. O quem correlativo do desejo, o quem ao qual a pergunta se faz é, em metafísica, uma “noção” tão fundamental e tão universal como a quiddidade o ser, o ente e as categorias”. (LÉVINAS, 1980, p. 159)

No pensamento levinasiano, o outro que é o mestre por excelência, o único que ensina a transcendência, põe fim à solidão da consciência a absorver a realidade e a si mesma. A verdade não constitui obra solitária, nem relação noemática, sequer fruto de intencionalidade ou desvelamento, nascendo e permanecendo na revelação face-a-face, da palavra. O relacionamento ao mundo e à verdade só contrairá sentido real se permanecer unido e em obediência a uma verdade transcendente. Daí, a ligação estreita, operada por Lévinas, em conformidade a uma tradicional concepção bíblica, revelação, ensinamento e verdade. Essas permanecem ligadas não a conteúdos, mas a quem se revela e ensina. Graças ao mestre, a verdade permanece um ensinamento da transcendência. O rosto que fala com palavra de mestre é autoridade e mandamento.

Para nosso filósofo, o primeiro mandamento – um imperativo ético – vem do rosto de outrem e não da autonomia da vontade⁴². Aqui se torna possível uma nova Revolução copernicana, certamente não nos moldes kantianos, visto que a intenção levinasiana é a destituição da subjetividade monológica de Kant. A presença do rosto significa uma ordem irrecusável – um mandamento que imobiliza a disponibilidade da consciência. A consciência é colocada em questão pelo rosto. A consciência da minha injustiça produz-se, segundo Lévinas, quando me inclino não perante o fato, mas perante outrem. Só me sinto injusto quando me comparo ao infinito. É necessário ter a ideia do infinito, a ideia do perfeito - como Descartes sabe - para conhecer a minha imperfeição. Pois é o infinito que questiona o direito ingênuo dos meus poderes, da minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. (LÉVINAS, 1967, p. 214)

Segundo Lévinas, o rosto resiste ao poder de uma razão que tenta defini-lo e compreendê-lo, razão essa que se coloca como a única fonte de inteligibilidade e significação. Kuiuava (2003, p. 187) observa que,

[...] Lévinas não parte da racionalidade como uma noção que engloba um sistema de categorias da lógica do conhecimento. Busca, sobretudo, alargar a noção de racionalidade, a partir do que é significativo, em que o humano se fixa antes de qualquer sistema. Na sua visão, o significativo não se articula originalmente dentro do saber ou que o próprio lugar do significativo seja o saber.

⁴² Lévinas (1967, p. 214) explica que “a vontade que é julgada no encontro com outrem não assume o juízo que acolhe. Isso seria ainda o regresso do Mesmo decidindo em última análise sobre o outro, a heteronomia absorvida na autonomia”.

Em consonância a Kuiuava (2003), para Lévinas há um sentido na obrigação a outrem que depois, na própria reflexão, se torna um saber. Lévinas não nega que a filosofia seja um saber, o que não quer dizer que o estatuto do significativo no saber seja o seu modo próprio e primitivo. O filósofo lituano pensa o racional de um modo diferente, a partir do sentido humano. Para ele, na relação com outrem, com o rosto, o infinito vem à ideia, como um despertar da consciência, como condição para que haja um saber. Nesse sentido, a objetividade somente poderá surgir a partir da relação ética em que o rosto do outro é a origem de todo o sentido.

No pensamento de Lévinas (1980), a maneira como o rosto se manifesta prescinde de todo e qualquer contexto ou sistema teórico como fundamento de sentido. O rosto significa o infinito e, nesse sentido, é “significação sem contexto”, que não se esgota na referência aos horizontes do conhecimento. Para ele, a significância do rosto está para além do mundo de sentidos. Significar sem contexto é dizer que o rosto é sentido para si mesmo. Desse modo ele se expressa em *Ética e Infinito*:

Em.L. – O rosto é significação, e significação sem contexto. Quero dizer que Outrem, na rectidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto. Normalmente somos personagem: é se professor na Sorbonne, vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano [...]. E toda a significação, no sentido habitual do termo, [...]. Aqui, pelo contrário, o rosto é sentido só para ele. Tu és tu. Neste sentido, pode-se dizer que o rosto não é “visto”. Ele é o que não se pode transformar num conteúdo. (LÉVINAS, 1982a, p. 78)

O rosto se auto-significa, não se adequa ao sistema totalitário porque está fora do mundo cultural e histórico. O fato de o rosto não pertencer a um contexto enquanto linguagem coloca em destaque a sua santidade e mostra que a relação com essa exterioridade repercute imediatamente sobre a compreensão da própria subjetividade. O rosto que fala inquieta a tentativa do mesmo de mantê-lo contextualizado e impede sua compreensão segundo o contexto da linguagem fenomenológica do mundo.

Nesse sentido, o rosto - enquanto lugar onde se manifesta a significação original - é a razão prática a qual comanda e ordena o agir moral (KUIAVA, 2003, p.194). Lévinas aqui se fundamenta, de certo modo, no *sollen* kantiano, mas dá uma profundidade e uma origem ao dever, origem que não pertence a um simples postulado a priori, mas vem a mim desde fora: “é o rosto e não um *sollen* da razão

autônoma, que na sua humildade e na sua altura bilha como um mandamento e um envio inaugural” (SUSIN, 1984, p. 216).

A partir da categoria rosto, o filósofo lituano elabora um imperativo ético que substitui o imperativo categórico kantiano (KUIAVA, 2003, p. 197): a primeira palavra que é ordem começa por uma prescrição de interdição: “tu não matarás”. Para Kuiava (2003, p. 199), Lévinas rechaça a ideia de que o imperativo ético seja um produto da razão pura prática, autônoma. A significação ou a inteligibilidade não está ligada à identidade do mesmo que permanece em si, mas ao rosto do outro que faz apelo ao mesmo.

Kuiava (2003, p. 200) observa que a ética kantiana fundamenta-se na imanência, enquanto Lévinas encontra uma outra base para assentar o seu princípio moral, a saber: no rosto do outro como vestígio do Bem, do infinito, do transcendente. O primeiro ensinamento do rosto, que soa como uma ordem, revela a impossibilidade de ser expressa em uma linguagem conceitual, mesmo porque o sentido transcende a compreensão do eu, possui um significado infinito. A noção do rosto como interpelação, comando e acontecimento ético corresponde ao imperativo categórico. O mandamento que se expressa no rosto é a revelação da responsabilidade do eu para com o próximo.

Percebe-se que o humanismo levinasiano funde e concilia o ético e o religioso. Aqui, a compreensão da relação interpessoal só é possível se for orientada pelo estatuto da alteridade, no qual o outro não é propriedade minha, mas o meu mestre, que me apela à máxima deferência de não matar. No humanismo de Lévinas, o amor pelo outro, o amor entre as pessoas, é o amor que se vive entre o homem e Deus. “A justiça divina significa viver muito além da paz aparente, resultado dos pactos violentos e interesseiros” (MELO, 2003, p. 205).

Conforme Lévinas, o mandamento em relação ao outro contém toda a revelação e a aliança entre Deus e o homem. É uma teologia que surge desde uma antropologia, próxima à de Descartes, mas aqui a diferença se torna maior do que a semelhança: no pensamento cartesiano o cogito se afirma em Deus, mas sem passar pela alteridade do outro, pois Deus é ideia inata, exigência da própria subjetividade – solipsismo. Em Lévinas a subjetividade entende Deus e suas exigências de criatura na obediência ao “não matarás”, uma teologia que surge desde uma antropologia do outro homem, de modo moral, afastado da violência em direção à paz. (SUSIN, 1984, p. 213)

O mandamento “não matarás” que o rosto ordena, submete a liberdade do eu ao julgamento. Desse modo, a razão e a liberdade⁴³ fundadas no sentido originário traçam uma estrutura com base no respeito e na justiça em relação ao outro. O imperativo ético que o rosto expressa abre a inteligibilidade do ser à razão no seu sentido originário.

A exposição do rosto que reclama a impossibilidade de ser morto não anula a possibilidade da morte. A interdição do assassinato, objeto da lei e ensinamento do rosto é já a possibilidade real do assassinato e a demonstração do homem como ser de poder. Mas, de acordo com o filósofo lituano em *Totalidade e Infinito*,

[...] o rosto no limite da santidade e da caricatura oferece-se, portanto, ainda num sentido a poderes. Num sentido apenas: a profundidade que se abre na sensibilidade modifica a própria natureza do poder que não pode a partir daí apanhar mais, mas pode matar. [...] o assassínio exerce um poder sobre aquilo que escapa ao poder. Ainda poder, porque o rosto exprime-se no sensível; mas já impotência porque o rosto rasga o sensível. A alteridade que se exprime no rosto fornece a única “matéria” possível à negação total. Só posso querer matar [...] aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. (LÉVINAS, 1980, p. 178)

O limite do interdito não é a sua proibição, mas a possibilidade real do sujeito. A recusa da possessão da parte do rosto põe o sujeito em estado de vigília, de acolhida, de obediência, mas não deixa de revelar a sua fragilidade diante do poder de negação por parte do sujeito. A imposição do rosto desfaz os meus poderes, mas continua exposto à possibilidade de ser nadificado.

Sem a intenção de esgotar o tema, parece-nos possível constatar que, para Lévinas, a lei moral, o mandamento que o rosto humilde e despojado exprime não é uma vontade em expansão e nem uma liberdade espontânea, mas antes, mandamento ético que na relação face-a-face com o outro é uma ordem que o eu encontra em sua própria resposta.

A epifania do rosto já faz com que ele transborde infinitamente a medida do conhecimento, abra a dimensão da altura, para se tornar “significação sem contexto”. É no rosto do outro que se encontra um excesso de significação, no qual

⁴³ Para Chalier (1993, p. 96-97): “Liberdade revelada segundo o filósofo – [...] quer dizer, trata-se de inverter o movimento espontâneo de uma liberdade pensada como afirmação das suas prerrogativas e dos seus direitos naturais, em termos das culpas, voluntárias ou não, que o livre exercício do seu direito de ser produz na ausência da sua subordinação a uma causa mais elevada: a de outrem, a do bem”.

se significa o infinito. O infinito se glorifica no dizer do eu: a glória⁴⁴ está relacionada originalmente à transcendência que envia o mandamento no seu vestígio, glorioso. A glória irrompe na própria subjetividade, em seu gesto e em sua boca, como *subjectum* e testemunha, servo e profeta. A subjetividade em Lévinas não se constitui tal qual foi interpretada outrora, ela se firma sobre um fundamento ético para além do ser, como transcendência que se converte em um movimento em direção ao outro. Daí a possibilidade de dizer que, a fenomenologia do Rosto, no pensamento levinasiano, afirma-se como uma fenomenologia às avessas. Isso não implica dizer que Lévinas não leve a sério a fenomenologia. Pois, como explica Ricardo Tim de Souza (2001, p. 412),

É porque Lévinas leva a fenomenologia a sério que pode tangenciar os limites da fenomenologia como limites mesmos da filosofia; é porque esta seriedade é estendida às concepções de realidade às quais as derivações fenomenológicas se vertem que o pensamento fenomenológico pode se transmutar, no pensamento levinasiano, em linguagem ético-metafenomenológica, obsessão a substituir o austero comedimento da correlação.

Em Lévinas, a fenomenologia da ideia do infinito, que está além da fenomenologia, devasta e perturba no reino dos fenômenos, isso porque para ele, a intencionalidade, a consciência de, não é o ato intencional de dar significado às coisas, mas hospitalidade e acolhimento do rosto.

3.4 Hospitalidade e acolhimento do rosto

Conforme Lévinas (1980, p. 279),

Ao pensamento metafísico em que um finito tem a ideia do infinito – em que se produz a separação radical e simultaneamente, a relação com o outro – reservávamos o termo de intencionalidade, de consciência de... Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização.

Se o infinito não é correlativo à ideia do infinito, isso significa que o infinito desfaz constantemente a ideia que o “eu” tem dele. Note-se que a noção de

⁴⁴ No próximo capítulo o tema – a glória do infinito – será retomado.

separação está subentendida na transcendência metafísica do outro. O acolhimento do outro é a aceitação dessa transcendência. A transcendência como é pensada pelo filósofo em *Totalidade e Infinito*, possibilita propor novos parâmetros nas relações inter-humanas. Isso, porque o efeito que a separação radical produz é a resistência de um ser em ser totalizado. A separação significa a possibilidade de um ser se instalar, de se recolher na sua própria casa, na sua interioridade (psiquismo). Trata-se aqui de uma nova noção de subjetividade e de sentido que, segundo Lévinas, transcende o ser e descobre-se mais profundamente no vestígio do bem além do ser, como eleição, expiação e substituição, inspirada e encarnada para o outro⁴⁵. Ser-para-o-outro, como observa o filósofo, não equivale à interioridade da consciência transcendental premunida contra todo traumatismo e, do fundo de sua receptividade mesma, assumindo o dado. O para-o-outro anuncia um novo nascimento – do sujeito - um novo modo de ser, que é, precisamente, o despertar da consciência moral. A consciência de si realiza dessa maneira positivamente a separação sem negar o ser do qual ela se separa, antes, acolhendo-o. A subjetividade no seu transcender torna-se hospedeira do outro e realiza concretamente a ideia do infinito. Nesse sentido, para Lévinas, a suprema “maravilha da criação é a criação de um ser moral, aberto à transcendência e capaz de bondade”. Em *Humanismo do outro homem*, Lévinas (1993, p. 101) trata dessa questão nos termos de que:

[...] Desde a sensibilidade, o sujeito é para o outro: substituição, responsabilidade, expiação. Mas responsabilidade que não assume em momento algum, em nenhum presente. Nada é mais passivo do que este ser posto em causa anterior à minha liberdade, do que este posto em causa pré-original, do que esta franqueza. Passividade do vulnerável, condição (ou incondição) pela qual o ser se mostra criatura.

A importância do surgimento da consciência moral consiste no fato de não ser mais consciência de um eu solitário: é a consciência da paradoxal “presença” do outro, e consciência de si na presença do outro. O questionamento moral que irrompe com a entrada do outro, desperta para a originalidade e anterioridade da consciência moral: não se trata de uma segunda consciência psicológica ou cognitiva, ela produz uma inversão que faz explodir o solipsismo da consciência que repousa em si mesma. A consciência moral condiz com o reconhecimento do

⁴⁵ Ler mais sobre o tema no quarto capítulo de *O homem messiânico*, Susin (1984, p. 257).

privilégio da exterioridade, da anterioridade e da excelência do outro, a partir do qual a justiça comandará os movimentos da subjetividade (SUSIN, 1984, p. 261). Entretanto, a justiça como o cimento da consciência moral – feita ao outro – jamais é suficiente, mas sempre insatisfeita, ao infinito.

Lévinas chama em seus escritos mais recentes, ou do terceiro período, a consciência moral de “má consciência”⁴⁶, consciência que precede toda intenção, ela não é ato, mas passividade. Na obra *Entre Nós*, ele explica que, “[...] na sua não-intencionalidade, aquém de todo querer, antes de toda falta, na sua identificação não-intencional, a identidade recua diante de sua afirmação, diante do que o retorno a si da identificação pode comportar de insistência” (2004b, p. 172).

A intenção de Lévinas busca confrontar a “má consciência” com a “boa consciência” da tradição que engloba toda a realidade nas suas proposições apofânticas, e em verdades claras e distintas que permitem identificação, identidade e repouso na consciência consigo e na satisfação sobre o solo ontológico como consciência sem problemas com o outro. A consciência moral enquanto acolhe o próximo, enquanto é passividade, puro desinteresse, põe-se a serviço da paz e da justiça. A má consciência – nova subjetividade - engendra uma nova forma de relação, imprevisível e aberta, através da qual a subjetividade fica à mercê do outro, do próximo, o primeiro a chegar⁴⁷. Ela se põe a responder a alguém e por alguém. Essa nova concepção de subjetividade torna possível o diálogo em que as partes se comunicam sem haver usurpação do respeito devido a cada um. O resultado disso é a instituição de um verdadeiro pluralismo e da paz. Segundo o filósofo lituano (1993, p. 102): “[...] eis a subjetividade do sujeito inocente de conjunções ontológicas; subjetividade do sujeito anterior à essência: juventude⁴⁸. Talvez aqui a superação das subjetividades monológicas”.

⁴⁶ Na obra *Entre Nós*, Lévinas (2004b, p. 172) explica que a má consciência, “sem intenções, sem visada, sem a máscara protetora do personagem contemplando-se no espelho do mundo, seguro e a se posicionar. Sem nome, sem situação e sem títulos. Presença que teme a presença, nua de todo atributo. Nudez outra que a do desvelamento, outra que a do por descoberto da verdade”.

⁴⁷ Para Pivatto (2003, p. 193), “Lévinas vê este movimento como penetrando o próprio âmago da subjetividade do sujeito [...]. A subjetividade não é mais o substantivo e/ou o verbo ser; há o movimento que a precede e chama a vir a ser e há o movimento que a segue [...]. Escreve-se agora: para-ser-para [...], possibilidade de novas relações como transcendência.”

⁴⁸ Lévinas (1993, p. 102) chama de juventude, o que “não significa simplesmente inacabamento de um destino primaveril começado, possível e que faz apelo à essência. Juventude que o filósofo ama – o antes do ser, o outramente que ser”.

A má consciência é o nascimento do eu para além de si mesmo, e do movimento soberano e espontâneo esquecido do mundo e do outro. No cumprimento da consciência moral, Lévinas junta a vergonha moral diante do outro, em contraste à minha liberdade arbitrária e potencialmente assassina. O excepcional da vergonha é ser consciência orientada diferentemente da consciência intencional, pois, a infinitude do outro paralisa os meus projetos e me desveste da minha “boa consciência”, fazendo-me descobrir culpado pela minha arbitrariedade e soberania sem me dar conta de outro. A vergonha rompe com o círculo da totalidade, ou a clausura da subjetividade solitária, e a faz se abrir à presença do outro, na responsabilidade.

Para nosso filósofo (LÉVINAS, 1993, p. 104), a diferença que se abre entre o Eu e Si mesmo (*moi et soi*), a não coincidência do idêntico, é uma radical não-indiferença em relação aos homens. Para ele, ninguém pode permanecer em si: a humanidade do homem, a subjetividade é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema, a responsabilidade ilimitada.

Antes da consciência e da escolha – antes que a criatura se reúna em presente e representação para se fazer essência – o homem aproxima-se do homem. Ele é tecido de responsabilidades (LÉVINAS, 1993, p. 105). Esta responsabilidade da qual o eu (*moi*) não pode se esquivar, a quem o outro não pode substituir, designa a unicidade do insubstituível. Unicidade sem interioridade e sem repouso em si. Segundo Lévinas (2004b), é preciso pensar o homem a partir dessa responsabilidade que, chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade. Daí que para ele,

[...] Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, e nesse sentido sou eleito. Pensemos de novo na minha citação de Dostoievski. Sempre pensei que a eleição não é, em absoluto, um privilégio; é a característica fundamental da pessoa humana, enquanto moralmente responsável. A responsabilidade é uma inadequação, é um princípio de individuação. (LÉVINAS, 2004b, p. 149)

Pivatto (2001, p. 223) a esse respeito comenta que ao mesmo tempo em que a responsabilidade é o tecido da subjetividade, ela constitui a sua singularidade, a identidade própria do sujeito. No entanto, essa identidade não deriva de uma determinação material, nem da consciência que diz que me reconheceu como eu, mas da responsabilidade que me faz único e irrepresentável.

A responsabilidade do eu em relação ao outro chega até a substituição. O com-o-outro do desvelamento converte-se em para-o-outro da responsabilidade. A expressão para-o-outro no pensamento desse filósofo instaura o evento e sentido éticos que caracterizam o ser humano, além de permitir a saída da simples existência anônima e indiferente, em direção ao estabelecimento de relações singulares e propriamente humanas. Conforme observa Lévinas (1980), o eu não é só aquele que tem relações com o outro. Outrem já está aí antes da minha vinda ao mundo, por isso a minha responsabilidade para-com-outrem é mais antiga que o começo, ela vem de um passado imemorial. A minha condição é de ser refém de outrem, e não posso me esquivar. (POIRIÉ, 2007, p. 29)

Segundo Poirié (2007), Lévinas introduz na sua reflexão ético-filosófica duas noções de origem eminentemente religiosa, as quais nos auxiliam na compreensão da responsabilidade para-com-outrem, a saber, a eleição e a substituição. Para ele, a eleição conduz ao sofrer para com e por outrem, a substituir-se a outrem até morrer em seu lugar, em uma passividade anterior à liberdade, lugar do bem em que Deus se faz ouvir, em que Ele vem à ideia. Nesse sentido a substituição significa sacrificar-se sem heroísmo ou orgulhosamente, mas ser verdadeiro para com o outro. Essa seria uma possibilidade de romper ou de preceder as categorias da ontologia, do ser e da morte, de firmar a moral sobre uma bondade primeira, uma fraternidade. Lévinas está ciente de que a substituição não basta e nem apazigua o sofrimento de outrem e nem impede sua morte, mas é sempre um esforço para tornar a vida de outrem melhor. Em *Totalidade e Infinito*, ele afirma:

[...] a eleição do eu, a sua ipseidade revela-se como privilégio e subordinação – porque não o põe entre os outros eleitos, mas precisamente em frente deles, para os servir, e porque ninguém se pode substituir a ele para medir a extensão das suas responsabilidades. (LÉVINAS, 1980, p. 258)

Nesse tipo de relação o eu humano situa-se na fraternidade e por isso mesmo pode acolher o outro como absolutamente outro. O fato de todos os homens serem irmãos não é aqui uma conquista moral, mas a constituição de sua ipseidade. A relação com o rosto na fraternidade instaura a ordem social. No diálogo do face-a-face o eu é chamado à bondade, respondendo por ele, sem que ele e nem ninguém me tenham obrigado a tanto, a não ser a própria obrigação, o “eis-me aqui”! Anúncio

da bondade⁴⁹ e responsabilidade do sujeito moral, que se enuncia em uma passividade mais passiva que a passividade que provém não de uma decisão, mas de um mandamento, testemunha, como pensa Lévinas, do Infinito.

A substituição trata-se de outramente que ser, ou seja, ser si mesmo é a passividade ilimitada. É a condição de ser refém, que significa ter uma responsabilidade superior com a responsabilidade do outro. Segundo Costa, “a substituição pode ser entendida como sensibilidade (hospitalidade, recebimento). [...] um hospedeiro recebente do outro e preso por ele como refém de uma hospitalidade concebida antes de ser conhecida e assumida” (2000, p. 177-178). A substituição é pré-originária constitutiva da subjetividade, é anterior a toda decisão livre de pôr-se em lugar do outro. Ser refém é ser prisioneiro em sua própria casa, pagar por algo que não fez e se responsabilizar infinitamente pelo outro. Uma responsabilidade para com-o-outro que é pré-original, que sempre me acusa de ter chegado atrasado. A substituição entendida como sensibilidade, isto é, hospitalidade, significa a constituição da subjetividade como pele do outro sob a minha pele, sem que as singularidades se dissolvam. A morada hospitaleira que é anterior à chegada do hóspede tem o hóspede habitando dentro de si. Na interpretação de Derrida (2004, p. 73),

[...] o sujeito é refém enquanto ele é menos “questão” do que “em questão”. Sua acusação, sua perseguição, sua obsessão, sua obsessão persecutória é seu ser-em-questão. Não o ser do questionador ou do questionado, mas o ser-em-questão, lá onde passivamente ele se encontra e se encontra contestado, interpelado, acusado, perseguido, colocado em causa.

Para Derrida (2004, p. 73), o refém em Lévinas é, sobretudo, alguém cuja unicidade é passível de uma substituição, ele é aí sujeito assujeitado, submetido no próprio momento em que se apresenta na responsabilidade pelos outros. A substituição toma o lugar da subordinação, é a constituição da subjetividade na sujeição, o sentido do sujeito ético. Para ele, o hóspede é um refém enquanto sujeito colocado em questão, sitiado, perseguido, no próprio lugar em que tem lugar, lá onde emigrado, exilado, estrangeiro, hóspede sempre, ele se encontra domiciliado antes de eleger domicílio.

⁴⁹ Segundo Lévinas, a bondade ou a humanidade do homem que proíbe matar e obriga a se preocupar com outrem é testemunho do infinito. (POIRIÉ, 2007, p.31)

Enfim, para Lévinas, acolher deverá ser a primeira atitude ética dirigida a outrem. Perante o rosto, a subjetividade descobre o seu verdadeiro sentido. e na relação face-a-face esse sentido emerge. Essa relação torna possível a ruptura com a violência e a totalidade da inteligibilidade ontológica.

É preciso ainda sublinhar que o tema do acolhimento na obra de Lévinas implica uma discreta crítica à maneira como Heidegger interpreta o habitar. Para o filósofo da Floresta Negra, hábitos e habitações compartilham a mesma raiz. O homem como ser lançado num mundo que ele não escolheu e como abertura deste mundo que lhe vem ao encontro, isto é, existindo fora de si mesmo, ele exige um espaço de separação, de recolhimento e de proteção. A casa para ele não é só um aparelho para morar. Para quem a habita ela não é só um utensílio ou objeto, ela é o lugar onde podemos nos sentir abrigados. O habitar é a condição de gozar, experiência do corpo como fonte de prazer (ainda que limitado) livre dos riscos e das incertezas. Habitar é também condição de trabalhar, de apropriar-se dos elementos naturais para transformá-los em proteção, alimento e gozo. Habitar consiste no traço essencial do ser de acordo com o qual os mortais são. Habitar é permanecer, resguardar e de-morar-se. Para ele existe um elo entre construir e pensar, que são indispensáveis para o habitar. Habitar para Heidegger não inclui o acolhimento de outrem. Na análise de Melo (1999, p. 123),

A obediência ao ser, que Heidegger encontra na filosofia pré-socrática, se realizaria como existir que constrói e cultiva, na unidade do lugar que comporta o espaço. Na presença junto às coisas, que equivale a construir e cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como se desenvolvendo no destino dos povos sedentários, possuidores e construtores da terra. A posse é a forma por excelência na qual o outro se torna o mesmo, tornando-se meu.

Para Lévinas (1980, p. 139), em *Totalidade e Infinito*,

a casa não enraíza o ser separado num terreno para o deixar em comunicação vegetal com os elementos, situa-se recuadamente em relação ao anonimato da terra, do ar, da luz [...]. A partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação. [...] a separação não me isola, [...]. A morada permanece aberta para o elemento de que se separa.

Segundo nosso filósofo, “a casa que fundamenta a posse não é posse no mesmo sentido que as coisas móveis, que ela pode recolher e guardar” (1980, p.

140). Mas, é possuída, porque desde logo hospitaleira para o seu proprietário. Conforme Lévinas, a casa pensada como hábito ou habitar é o início da atividade humana e não o fim dela. Ela é o recolhimento necessário para que o mundo enquanto natureza seja trabalhado e representado. Ocupa um lugar privilegiado, no sistema de finalidades em que a vida humana se sustenta, não sendo de modo algum o lugar de um fim último. Habitar é algo que antecede o saber. Para ele, o recolhimento diz respeito à acolhida e não à fruição, mas implica antes de tudo, num adiamento da fruição. A construção da casa fixa o limite capaz de abrigar uma intimidade que se recolhe para não se contaminar pela superabundância dos elementos. A função da casa é fazer com que o eu permaneça em sua casa, mas que, no entanto, se torne hospitaleiro e a separação não me isola.

A morada no pensamento do filósofo lituano nos remete para o acolhedor por excelência, o ser feminino. Talvez aqui, como quer Haddock-Lobo, o intuito de Lévinas consista, junto à mudança de eixo da ontologia rumo à ética, em operar também uma mudança de eixo do masculino ao feminino.

[...] Esse intuito justificar-se-ia no fato de que a ontologia masculina – o pensamento do ser- ainda insiste na categoria de totalidade, ou seja, em um constante retorno ao círculo do mesmo. Por outro lado, a ética do acolhimento, da hospitalidade, possibilitaria a fuga da mesmidade, por abrir espaço para o novo [...]. (HADDOCK-LOBO, 2006, p. 53)

Em suas análises, o acolhimento no pensamento levinasiano é o movimento primeiro da ética, e sua originalidade consiste na figura da mulher: acolher relaciona-se a recolher e colher, o acolhimento necessita de seu momento recolhido, do absoluto recolhimento, para que os frutos mesmos - frutos éticos - sejam posteriormente colhidos. O recolhimento e o acolhimento supõem a intimidade do estar em casa com a figura da mulher, porque ela é a condição da interioridade e da habitação. Mas é importante salientar que a habitação não é ainda a transcendência da linguagem. Aquele que acolhe na intimidade não é o vós do rosto que se revela numa dimensão de altura, mas o tu da familiaridade. Essa familiaridade é uma realização, uma energia da separação; é, pois, a partir dela que a separação constitui-se morada e habitação. Segundo Lévinas, a linguagem silenciosa do feminino se traduz na sua descrição, ela é a possibilidade da relação transcendente com outrem. É ele quem explica,

[...] linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo. O eu-tu que Buber descobre. A categoria da relação inter-humana não é a relação com o interlocutor, mas com a alteridade feminina. Esta alteridade situa-se num plano diferente da linguagem e não representa de modo algum uma linguagem truncada, balbuciante, ainda elementar. Muito pelo contrário, a discricção dessa presença inclui todas as possibilidades da relação transcendente com outrem. (LÉVINAS, 1980, p. 138)

É na mulher que se abre a dimensão da interioridade, porque ela é a fonte da doçura em si. Derrida (2004, p. 59) trata do tema assim: "[...] esta precedência absoluta do acolhimento, do acolher ou da acolhida seria precisamente a feminilidade da "mulher", a interioridade como feminilidade, [...]. O senhor do lugar torna-se convidado porque a mulher está lá em primeiro lugar".

Sua observação se funda em uma afirmação de Lévinas (1980, p. 137-138), que diz que a mulher é o habitante que habita antes de todo habitante, é o acolhedor em si e por excelência. O filósofo lituano descreve o feminino como de si outro, a própria alteridade.

Para Derrida (2004, p. 57-58), na reflexão levinasiana sobre o acolhimento, encontram-se sinais para uma política da hospitalidade e nesse ensinamento, a ética interrompe a tradição filosófica, na constatação dessa política potencial do hospitaleiro (*hoté*), seja como o acolhedor (*host*) ou como o acolhido (*guest*). Esse seria o momento em que o eixo da filosofia é desviado e não invertido. A filosofia desloca-se para um outro campo de discussão, o campo do outro. De acordo com a análise de Derrida, *Totalidade e Infinito* representa o maior tratado sobre hospitalidade na história da filosofia, já que em suas páginas a própria linguagem é apresentada como lei da hospitalidade. Através da irrupção do infinito no finito a ética se torna uma experiência da hospitalidade. O acolhimento é o gesto que diz seja bem vindo ao estrangeiro e a hospitalidade, uma declaração de paz ao outro. Mas não se trata aqui da "paz perpétua" e nem da hospitalidade universal aos moldes de Kant, capaz de pôr fim à hospitalidade natural. A hospitalidade que Lévinas propõe não pertence à ordem do político, ela é acolhimento do Rosto, eticidade.

Acolher outrem é ainda acolher o altíssimo, ao qual minha liberdade se subordina. Essa subordinação não priva o sujeito de sua liberdade, mas dá ao sujeito seu nascimento e sua liberdade. Ela engaja em toda sua obra pessoal a iniciativa moral. No limiar da moral, diante do mandamento do outro, ouve-se a voz

do mandamento, palavra de Deus no rosto. A subjetividade que responde ao outro é eleita para responder a Deus. A linguagem que se ouve desde o *subjectum*⁵⁰ testemunha o infinito e revela uma verdade que não pertence a este mundo, pois pelo sacrifício, passividade e responsabilidade pelo outro, estão abalados os fundamentos do ser e suas explicações. O logos do ser emudece diante da lógica do infinito. É a partir desta linguagem da vida doada, da aproximação até a substituição – dizer além do dito – que toda linguagem recebe significação ao infinito.

⁵⁰ Conforme observou Susin (1984, p. 380), Lévinas toma o sujeito na sua concepção etimológica: “*Subjectum*”. Mas de modo passivo, pois a criatura é mais passividade que atividade, substituindo e tomando sobre si a carga dos outros.

4. LINGUAGEM ÉTICA E RELIGIÃO

4.1 Linguagem ética e discurso objetivante

Desde os primeiros escritos⁵¹ levinasianos, aparece de maneira explícita a preocupação do autor em apresentar a ética como filosofia primeira, proveniente da linguagem, que se constitui relação interpelação/mandamento ou resposta obediencial. Nesse sentido, a ética não seria uma atenuação inofensiva dos particularismos passionais, introduzindo o sujeito humano em uma ordem universal e reunindo todos os seres racionais como ideias num reino de fins. A ética implica uma inversão da subjetividade, aberta sobre os seres, subjetividade em contato a uma singularidade que exclui a identificação no ideal, a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e, como tal, irrepresentável. Segundo Lévinas, aí reside a linguagem original, fundamento do outro. O marco preciso onde se processa a mutação do intencional em ético, onde a aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humano; nessa relação, os termos não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação sujeito a objeto. Entretanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, aqui são ligados por uma intriga que o saber não poderia vir a esgotar ou deslindar.

A inversão da compreensão da consciência da filosofia ocidental, pela ideia de uma subjetividade criatural, torna-a capaz de falar ou responder ao outro. No face-a-face se interrompe o eterno retorno sobre si. A subjetividade é capacitada pela palavra do outro a ser “outro de si”. A presença do outro, irreduzível à compreensão do Mesmo – graças à especificidade da sua fala como mandamento – instaura a relação humana por excelência, a linguagem ética.

A intenção de Lévinas é sair da compreensão tradicional sobre a linguagem, adotada pela fenomenologia, para recorrer ao racionalismo cartesiano e ao hebraísmo. O percurso utilizado por ele segue a trilha que o conduz ao dizer pré-originário, da significação que não cede à funcionalidade do conceito, mesmo porque a ineficácia da ação humana ensina a precariedade do conceito.

⁵¹ Ler mais sobre esse tema em LÉVINAS, 1967, p. 265-288.

Porém, o filósofo lituano não pretende edificar uma filosofia da linguagem, nem elaborar um método hermenêutico construído a partir da representação, mas apresentar uma hermenêutica do sentido. Para tanto, ele irá partir da desconstrução do sentido como foi pensado pela tradição, e apontar para o horizonte da manifestação epifânica como lugar do sentido por excelência. *Totalidade e Infinito* não realiza pontualmente seu projeto, apesar de encontrar-se aí, o esboço de sua intenção.

[...] o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação. [...] A manifestação do rosto é já discurso. [...] O discurso não é simplesmente uma modificação da intuição (ou do pensamento), mas uma relação original com o ser exterior. [...] Ele é sim a produção do sentido. [...] – e o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 53)

Para Lévinas (1980), o modo como o rosto se apresenta traz ajuda a si próprio - ou melhor - apresenta-se por si mesmo sem referir-se a qualquer posição, dispensa o contexto e o sistema como fundadores do sentido. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à existência e não entra numa intuição intelectual proposta pela teoria como fonte significativa. O sentido que o rosto exprime promove a exterioridade como excelência de significação. Percebe-se que Lévinas dá a seu pensamento uma dimensão hermenêutica que se estende muito além da racionalidade tradicional.

Sua crítica ao discurso universal da razão é pertinente, uma vez que esse tipo de discurso é uno, não possui alteridade. Lévinas se indaga como pode a razão ser um eu ou um outro, se seu próprio ser consiste em renunciar à singularidade. A construção filosófica ocidental desembocou em duas vias que o autor visa superar: a redução do Outro ao Mesmo e a redução do Mesmo a uma relação interpessoal, numa ordem universal. Um pensamento universal dispensa a comunicação. A razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro, mantém um monólogo. Desse modo, segundo Lévinas (1980, p. 99), a razão

[...] não teria acesso à personalidade verdadeira, só encontraria a soberania característica da pessoa autônoma tornando-se universal. Os pensadores separados só se tornam razoáveis na medida em que os seus actos pessoais e particulares de pensar figuram como momentos desse discurso único e universal. Só haveria razão no indivíduo pensante na medida em que ele mesmo entrasse no seu próprio discurso onde, no

sentido etimológico do termo, o pensamento compreenderia o pensador, englobá-lo-ia.

Conforme Lévinas (1980), o discurso racional, isto é, a filosofia caminharia de evidência em evidência, sempre subordinada àquilo que se vê, aquilo que se mostra e, por conseguinte, subordinada ao presente. É preciso ressaltar que o presente implica simultaneamente a ideia de uma posição temporal e a ideia de manifestação. A ideia do ser reúne-as. Para ele, a manifestação do ser no discurso racional é presença ao olhar e ao discurso, é fenômeno. Nessa perspectiva, a filosofia como discurso subordinado ao presente é compreensão do ser, ontologia ou fenomenologia. Abarca e situa na ordem do seu discurso mesmo aquilo que parecia inicialmente conter esse discurso ou extravasá-lo. Manter um discurso que não se enraizasse no presente estaria para além da razão⁵².

Em Lévinas (1980, p. 59), o sentido que a linguagem assume é outro, pois fazer do pensador um momento do pensamento limita a função reveladora da linguagem à sua coerência, a coerência dos conceitos. Nesse sentido, a função da linguagem consistiria em suprimir o outro que rompe essa coerência e, nesse aspecto, essencialmente irracional. Ora, a linguagem no pensamento desse autor constitui uma relação entre termos separados que não se reduzem a um pensamento sinóptico, à condução dos termos ao universal. Aqui se estabelece uma diferença entre Lévinas e Hegel. Segundo o autor da *Fenomenologia do Espírito*, à linguagem cabe o papel de enunciar o Eu, conduzindo-o à sua expressão no universal. O Eu que é este Eu-aqui é o mesmo Eu universal. Sua manifestação é a alienação e a desaparecimento deste Eu-aqui; enfim, é sua permanência na sua universalidade. No pensamento hegeliano, há uma espécie de sacrifício do eu e da singularidade em favor da substância universal. Nessa filosofia, há um primado da relação e da mediação – meio universal que sustém o indivíduo – capaz de levar os indivíduos a uma esfera comum que se tornará verdade efetivada em um povo livre. (FABRI, 1995, p. 93)

Para Lévinas, a linguagem não supõe a universalidade e a generalidade, apenas torna-as possíveis. Ela supõe uma pluralidade de interlocutores que não se unem numa esfera comum. Pois, “o seu comércio não é a representação de um pelo

⁵² Lévinas (1967, p. 247) afirma que no discurso racional “o ser e o discurso têm o mesmo tempo, são contemporâneos”.

outro, nem uma participação na universalidade, no plano comum da linguagem. O seu comércio, di-lo-emos desde já, é ético” (LÉVINAS, 1980, p. 60).

Na relação face-a-face, a razão adquire sua razão de ser a partir de fora, pela via da linguagem. A linguagem não se põe a serviço da razão, mas é o princípio da razão, princípio que não equivale a fundamento ou *arquê*. A palavra que vem do outro é o primeiro princípio, é mandamento e princípio à razão. As conseqüências da palavra/mandamento fazem explodir a razão que se queria pensamento e ordem universal, doadora última do sentido. Segundo Lévinas (1980, p. 57), “há aí entre mim e o outro uma relação que está para além da retórica”.

Entretanto, a crítica que nosso filósofo faz à universalidade da razão não significa o desprezo da razão nem a queda no irracionalismo: o sentido e a sensatez de uma razão sensata não provêm dela mesma, mas antes, da significação que a palavra do outro porta. A metáfora da luz, sugerida por Lévinas, confere um novo lugar à razão: a luz⁵³ que provém do outro rompendo o olho – mais no menos – excede a luz da minha razão, além de provocar a defecção da solidão da razão aprisionada na sua identidade sublimada em universal. Também investe a razão, porque doa luz à sua luz, despertando-a para a universalidade que se constitui na multiplicidade e na paz. Vemos em Lévinas que a palavra/mandamento regula o pensamento e a razão. Para nosso filósofo,

[...] A palavra, melhor que um simples sinal, é essencialmente magistral. Ensina primeiro que tudo esse mesmo ensinamento, graças ao qual ela pode apenas ensinar (e não, como a maiêutica, desperta em mim) coisas e ideias. As ideias instruem-me a partir do mestre que mas apresenta: que as põe em causa; a objetivação e o tema, a que o conhecimento objetivo tem acesso, assentam no ensino. (LÉVINAS, 1980, p. 96)

A palavra como implicação do rosto, presença da exterioridade constitui, desde já, ensino e orientação. O rosto que me visita é inteiramente palavra: questionamento e mandamento. Mas, segundo Lévinas (1980), o pôr em questão as coisas num diálogo não é a modificação da sua percepção, mas coincide com a sua objetivação. Pois a “objetividade” que procura o conhecimento plenamente conhecimento, realiza-se para além da objetividade do objeto. Aquele que se

⁵³ Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 53) explica: “Assim contrariamente a todas as condições da visibilidade de objetos, o ser não se coloca à luz de um outro, mas apresenta-se ele próprio na manifestação que deve apenas anunciá-lo, está presente como quem dirige essa mesma manifestação – presente antes da manifestação que somente o manifesta”.

apresenta independente de todo o movimento subjetivo é o interlocutor; só ele é termo de uma experiência pura em que outrem entra em relação, permanecendo embora *Kath'autó*; ele se exprime sem que tenhamos de o desvelar a partir de um ponto de vista, ou a uma luz pedida de empréstimo. Para Lévinas (1980), a revelação, em relação ao conhecimento objetivante, constitui uma verdadeira inversão. A pretensão de saber e de atingir o outro se realiza na relação com outrem, que se insinua na relação da linguagem, cujo elemento fundamental é a interpelação, o vocativo. O invocado não é o que eu compreendo: não está sob uma categoria; a objetivação e o tema, a que o conhecimento tem acesso, assentam já no ensino. Segundo o filósofo lituano:

[...] O mestre – coincidência do ensino e do que ensina – não é um fato qualquer, por seu termo. O presente da manifestação do mestre que ensina sobrepuja a anarquia do facto.

A linguagem nos condiciona à consciência sob o pretexto de fornecer à consciência de si uma encarnação numa obra objetiva que seria a linguagem, como desejariam os hegelianos. A exterioridade que a linguagem desenha – relação com outrem – não se assemelha à exterioridade de uma obra, porque a exterioridade objetiva da obra situa-se já no mundo instaurado pela linguagem, isto é, a transcendência. (LÉVINAS, 1980, p. 56-57)

Em Lévinas, a relação da linguagem supõe a transcendência, a separação radical, a estranheza dos interlocutores⁵⁴, a revelação do outro a mim. Nesse sentido, a linguagem fala onde falta a comunidade entre os termos da relação, coloca-se nesta transcendência. Ele observa que em Heidegger a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irredutível ao conhecimento objetivo, entretanto, assenta também na relação com o ser em geral na compreensão ontológica.

[...] Heidegger coloca de antemão o fundo do ser como horizonte onde surge todo o ente como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é peculiar da visão, fossem a trama última da relação. Além disso, em Heidegger, a intersubjetividade é coexistência, um nós anterior ao Eu e ao outro, uma intersubjetividade neutra. (LÉVINAS, 1980, p. 55)

Segundo Fabri (1995, p. 98), em Heidegger a linguagem, através do pensamento, traz sempre de volta o Mesmo, melhor dizendo, pensar é trazer à

⁵⁴ Para Lévinas (1980, p. 60): “só o absolutamente estranho nos pode instruir. Só o homem me pode ser absolutamente estranho – refractário a toda tipologia, a todo gênero, a toda caracterologia, a toda classificação – e, por consequência termo de um conhecimento” que penetre enfim para além do objeto.

linguagem, sempre e novamente, este advento do ser que permanece e na sua permanência espera pelo homem. O transcendente por excelência é o ser. Só ele ultrapassa a si mesmo. Para Heidegger, esta transcendência não busca um além se elevando até ao outro, mas reflui nela mesma e em sua própria verdade.

Para Lévinas, na compreensão ontológica ou no reino do Ser, não há transcendência. De acordo com ele, a realização da transcendência pode ser pensada como linguagem que rompe o envolvimento numa participação coletiva – totalidade – e no jogo do mesmo.

No pensamento de Durkheim, Lévinas (1980, p. 55) observa que é possível entrever uma transcendência diferente daquela do objetivo, quando ele afirma que só me relaciono com outrem através da sociedade, a qual não é somente uma multiplicidade de indivíduos ou de objetos. “Relaciono-me com outrem que não é simples parte de um todo nem singularidade de um conceito” (1980, p. 55). Para Durkheim, atingir o outro através do social é atingi-lo através do religioso. Mas Lévinas vê aí uma aporia, quando em Durkheim, o religioso se reduz à representação coletiva. Na interpretação do religioso está presente a estrutura da representação e da intencionalidade objetivante.

Em *De Deus que vem à ideia*, o filósofo, ao tratar do tema “O diálogo da Imanência”, aponta também Husserl como um dos seus representantes:

[...] Na fenomenologia husserliana – apesar da espontaneidade – criadora conferida ao Ego transcendental – os modos do conhecimento são comandados – teleologia da consciência – essencialmente pelo ser ao qual o conhecimento acede. O espírito é a ordem das coisas – ou as coisas em ordem – de que o pensamento pensante não seria senão o recolhimento e o ordenamento. A possibilidade ou a esperança que o eu penso teria de não mais se pôr para si em face do pensável, de apegar-se diante do inteligível, seria sua própria inteligência, sua racionalidade, sua última interiorização. (LÉVINAS, 2002a, p. 188-189)

Para o filósofo lituano (2002a, p. 187-188), aí se encontra o acordo e unidade do saber na verdade. Segundo ele, a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas constituindo um sistema. O pensamento recorre às palavras, mas estas são só signos que o pensamento se dá a si mesmo, sem falar a quem quer que seja: a ideia de que não há pensamento sem linguagem significa a necessidade de um discurso interior. Há uma cisão no pensamento para se interrogar e se responder, mas o fio se retoma. A reflexão é sobre si mesmo, a progressão espontânea é interrompida, mas procede ainda do mesmo eu penso. Trata-se do

diálogo da alma consigo mesma, como na definição de Platão sobre o pensamento (2002a, p.189). Nessa perspectiva, o nascimento da linguagem poderia estar no saber. O saber em que o pensamento se mostra é pensamento pensando a si mesmo, sempre a seu nível. De acordo com Lévinas, a linguagem sugere uma relação entre pensadores para além do conteúdo representado, igual a ele mesmo e assim imanente. Porém, o racionalismo do saber interpreta essa alteridade como reencontro dos interlocutores no Mesmo. Para nosso filósofo, é graças à filosofia do diálogo e seus representantes – Gabriel Marcel, Buber e Franz Rosenzweig – que se pode pensar uma dimensão completamente diferente de sentido que se abre na linguagem. Eles pensaram a relação com outrem como irreduzível ao conhecimento objetivo. A relação inter-humana, a socialidade originária produzem-se no diálogo. A linguagem teria uma significação por si mesma e constituiria uma autenticidade espiritual própria. Isso porque,

[...] A socialidade que a linguagem estabelece entre as almas não é a compensação de uma unidade de pensamento que teria sido perdida ou falida. Bem ao contrário, para além da suficiência do ser-para-si outra possibilidade se mostra no humano que não se mede pela perfeição da consciência-de-si. (LÉVINAS, 2002a, p. 193)

Segundo Lévinas (2002a), Gabriel Marcel já havia denunciado, no *Journal Metaphysique*, esse valor eminente da autarquia, da suficiência a si mesmo. Para Marcel, somente uma relação de ser a ser pode se dizer espiritual. Nessa nova reflexão, a socialidade da linguagem é irreduzível à transmissão de saberes, à multiplicidade de eus e à sua confrontação. O sentido da socialidade se encontraria na interpelação de um tu por um Eu.

A palavra fundamental Eu-tu⁵⁵ é o princípio e a base de todo diálogo. O eu-tu se distingue do eu-isso, que exprime o saber de um Eu investindo um objeto em sua neutralidade submissa ao ato do conhecimento que o assimila. O eu-isso – o saber-não funda a palavra fundamental eu-tu. Segundo Buber, o tu por excelência é invocado no tu eterno invisível – não objetivável nem tematizável – de Deus. Como

⁵⁵ Derrida, citado em Poirié (2007, p. 40), na obra *A escritura e a Diferença*, aponta as objeções de Lévinas ao Eu-tu de Buber: “Lévinas reprova no pensamento do Eu-tu: 1- De ser recíproco e simétrico, cometendo assim violência contra à altura e sobre tudo à separação e segredo; 2- de ser formal, podendo unir o homem às coisas tanto como o Homem ao homem! [...]; 3- de preferir a preferência à relação privada, a clandestinidade do por bastando-se ou esquecido do universo[...]. Pois há igualmente no pensamento de Lévinas, apesar do protesto à neutralidade uma demanda do terceiro, [...] da face do mundo que nos guarda contra o espiritualismo desdenhoso do Eu-tu”.

observa Lévinas (2002a), em Gabriel Marcel, a tentativa de querer nomear Deus na terceira pessoa equivale à falência em querer atingi-lo. “Haveria no diálogo, no eu-tu, para além da espiritualidade do saber preenchido pelo mundo e no mundo, a abertura para a transcendência”. No diálogo eu-tu, de acordo com Lévinas, escava-se uma distância absoluta, cada um sendo único em seu gênero. Nessa relação extraordinária o diálogo transcende a distância sem suprimi-la. Esse é um modo de aceder ao outro diferente do conhecimento: aproximar o próximo. A linguagem para Buber, segundo Lévinas, não exprime os estados da consciência, ela é o acontecimento inigualável da transcendência e da socialidade, ao qual todo esforço da expressão já se refere. Em *Do Diálogo e Do Dialógico*, Buber (1982, p. 48-49,71) assim se expressa:

A palavra daquele que quer falar com os homens, sem falar com Deus, não se realiza; mas a palavra daquele que quer falar com Deus, sem falar com os homens, extravia-se. [...] A palavra verdadeiramente dirigida por Deus envia o homem ao espaço da linguagem vivida, onde as vozes das criaturas passam uma perto da outra e, tateando, conseguem alcançar, precisamente no desencontro, o seu parceiro eterno [...]. O dialógico não é, como o dialético, um privilégio da atividade intelectual. Ele não começa no andar superior da humanidade, [...] o diálogo não é um assunto de luxo intelectual e de luxúria intelectual, ele diz respeito à criação, à criatura.

Em Franz Rosenzweig, Lévinas observa que a linguagem é compreendida em nível da Revelação - no sentido eminente e religioso do termo que, para ele, significa “pôr em relação elementos do absoluto isolados e refratários a toda síntese, à reunião em totalidade, a uma conjunção qualquer na qual perdem – como na filosofia idealista – sua vida própria” (LÉVINAS, 2002a, p. 196).

A aproximação de Lévinas do pensamento de Rosenzweig se justifica, visto que, por meio de sua obra *Der Stern der Erlösung*, o filósofo lituano irá decidir-se por uma filosofia como religião ou ética, sem que isto corresponda a uma filosofia religiosa ou a uma filosofia da religião. E também porque a filosofia de Rosenzweig se caracteriza pelo anti-hegelianismo. Ele pensa as relações aquém da razão e não tematizáveis pelo saber. Na interpretação do sentido do discurso em Rosenzweig, Souza (2004, p. 74) explica que,

[...] o discurso – não consiste, em seu sentido profundo, na pretensa coincidência com a essência do que é dito, mas sim na aproximação do sentido de realidade daquilo sobre o qual está a dizer algo. [...] as palavras não são mais do que indicativos do que sobra quando as exprimimos, [...] são sugestões eloqüentes do que existe e se anuncia para além delas e de

sua lógica. Entender a linguagem como processo e não como quebra-cabeças a ser decifrado: eis o grande desafio que se coloca a quem pretende superar as limitações inerentes a todo tipo de essencialismo lingüístico.

Lévinas (2002a) reconhece a importância da filosofia do diálogo, mesmo porque, algumas noções centrais da ética levinasiana foram cunhadas no contato com o pensamento desses filósofos e podem ser identificadas no desenvolvimento de sua obra. Essa filosofia orienta-se para um conceito do ético que se separa da tradição, “a qual fazia derivar o ético do conhecimento e da Razão como faculdade do universal e via nela uma camada superposta ao ser” (LÉVINAS, 2002a, p. 200).

Entretanto, o que se percebe no decorrer dos seus escritos é um distanciamento entre eles, devido à maneira como os filósofos do diálogo conceberam a relação com o outro. Em Buber, a relação face-a-face reduz-se a um jogo de reflexos em um espelho e as simples relações ópticas (LÉVINAS, 2002a, p. 201). Desta forma a relação esvazia-se de sua heteronomia, de sua transcendência de as-sociação. Segundo Lévinas, há uma dissimetria na relação contrária à reciprocidade em que insiste Buber. A ética para Lévinas pensada como relação metafísica é aquela que se estabelece entre dois seres absolutamente separados, nesse tipo de relação entre o eu e o outro não há reciprocidade. Percebe-se aqui uma intriga ética entre o eu e o outro, intriga do ser completamente realizado e satisfeito, que não necessita do outro.

Graças à exterioridade irreduzível à totalidade do saber, mantida por essa relação eu-rostos - torna-se possível uma relação com o outro ou ideia do infinito como desejo que retira, de qualquer satisfação do mesmo. Essa relação com o outro é relação com seu rosto, que é linguagem ou sua própria expressão, em que o desejo é desejo do bem do outro e de sua felicidade como linguagem. O outro, ao dirigir a palavra do seu rosto, obriga-me a ser responsável por ele na palavra.

Em Lévinas (1980, p. 183), o discurso instaura a significação. A linguagem 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 condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade física, mas como atitude do Mesmo em relação a outrem, irreduzível à representação de outrem, irreduzível a uma consciência de... , pois se refere ao infinito de outrem.

4.2 Linguagem e significação

Para nosso filósofo, o discurso é uma significação ao infinito, uma obrigação e uma obediência ao infinito. Ele rompe continuamente, como na incontinência do desejo, as camadas da imanência: a ideia do infinito na consciência é um transbordamento dessa consciência, “cuja encarnação oferece poderes novos a uma alma que já não é parálitica, poderes de acolhimento, de dom, de mãos cheias de hospitalidade” (LÉVINAS, 1980, p. 183). Ela contesta o verbalismo que desemboca no primado incontestável do pensamento racional antes da expressão, des-dizendo e apresentando-se num Dizer sempre novo. A linguagem rompe a continuidade do ser ou da história.

A significação da palavra como princípio em Lévinas não se trata de um princípio integrado ao sistema do qual seria a parte principal. A palavra⁵⁶ propõe o mundo e, no entanto, permanece além dele, ligada ao face-a-face anterior ao princípio. É ela que efetua essa relação, é princípio entre pessoas, revelação e sinceridade sem a espessura do mundo da linguagem e da cultura, coincidindo o falar e o falante, só desse modo princípio para além do fundamento. A palavra reveladora do face-a-face desperta para a responsabilidade. Conforme Susin, (1984, p. 273) no discurso metafísico do face-a-face,

[...] é que produz e acolhe a significação acima do ser, o lugar em que eu posso receber a justificativa que a história não pode realizar: posso desfazer os mal-entendidos criados pela fenomenalidade da obra e passar assim da confusão fenomênica à verdade do meu ser. A expressão sincera me liberta de contextos, de obras e de posses. Retornando à retidão face-a-face, a expressão é o surplus que pode julgar a história ao invés de ser-lhe um sintoma ou efeito ou astúcia.

Na reflexão de Susin, a linguagem do dizer ao outro cumpre a aspiração fundamental da hermenêutica como movimento do além. O sentido eminentemente da etimologia “meta-fora”, implicada basicamente na hermenêutica, não é simbolismo dum ausente que, pela mediação do símbolo, faz-se presente. Metáfora

⁵⁶ Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas (1980, p. 184) explica que Husserl subordinou a palavra à razão. “A palavra é janela: se estabelece uma cortina, há que rejeitá-la. Em Heidegger, a palavra esperantista de Husserl ganha a cor e o peso de uma realidade histórica. Mas mantém-se ligado ao processo da compreensão”.

é meu exílio na palavra, surplus e transcendência no dizer, onde a palavra não é símbolo de mim mesmo, mas o modo como eu vou além do simbolismo.

Em *Humanismo do outro homem*, onde Lévinas propõe uma hermenêutica do sentido, a significação é uma manifestação que se dá sem intermediário, na imediação da relação face-a-face. Também em *Totalidade e Infinito*, ele questiona se: “a mediação do signo constituirá a significação por que introduziria numa representação objectiva e estática o movimento da relação simbólica?” (LÉVINAS, 1980, p. 184-185). Ora, é ele mesmo quem responde que não é a mediação do signo que faz a significação, mas é a significação que torna possível a função do signo. O rosto não é uma mediação. Ele é pura imediação. Presente nesta ideia está a resistência ética da significação, que não é produto de uma experiência sensitiva ou psicológica, mas de uma relação. As coisas ganham sentido, não a partir de uma consciência transcendental constituinte, mas no interior de uma relação entre o mesmo e as coisas. Segundo Lévinas (1993, p. 29), “a significação não pode ser inventariada no interior de um pensamento”.

Lévinas admite em *Totalidade e Infinito* (1980, p. 185), que o sentido dado pelo sujeito tem um carácter subjetivo, mas, é encarnado. A significação é o infinito, isto é, outrem que não se deixa abarcar ou integrar numa totalidade. É na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, que Lévinas fundamenta a concepção de subjetividade encarnada. Em *Humanismo do outro homem* ele explica que “é evidente, por conseqüência, que a linguagem pela qual a significação se produz no ser é uma linguagem falada por espíritos encarnados. [...] O corpo é um sensor sentido – eis aí, segundo Merleau-Ponty, sua grande maravilha”. (LÉVINAS, 1993, p. 30)

O filósofo lituano elogia o autor acima citado, pelo fato de, melhor que outros, ter mostrado que, o pensamento desencarnado, que pensa a palavra antes de a proferir, “o pensamento que constitui o mundo da palavra, associando-a ao mundo – previamente constituído de significações, numa operação transcendental – era um mito” (LÉVINAS, 1980, p. 184). Porém, sua crítica vai no sentido de que a significação recebida da linguagem encarnada não deixa de permanecer em toda esta concepção objeto intencional. A consciência constituinte recupera todos os seus direitos, após a mediação do corpo que fala ou escreve. Segundo Lévinas (1980, p. 185), a essência original da linguagem não se encontra na operação corporal que a desvenda a mim e aos outros e que, no recurso da linguagem, edifica

um pensamento, mas na apresentação do sentido. O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do face-a-face, original da linguagem.

O sentido se encontra numa relação com algo anterior a ele, a transcendência, a própria significação que guia a economia dos sentidos. “A significação precede os dados e os clareia” (LÉVINAS, 1993, p. 25). No pensamento moderno e contemporâneo o sujeito apreende os dados na oferta e lhes doa sentido, a partir da iluminação da razão. Em Lévinas, os objetos significam a partir da linguagem, e não a linguagem a partir da oferta dos objetos ao pensamento. Husserl, mesmo contrário à adequação entre *res extensa* e a *res cogitans* não consegue avançar além da correlação sujeito-objeto. Lévinas, ao considerar a precedência da significação em relação aos dados e ao Dito, consegue sair da correlação husserliana e do assenhramento da guarda e pastor do ser heideggeriano. Para Husserl e Heidegger, o ser que ilumina os dados é o mesmo que dá o sentido a todas as coisas. Para Lévinas, o acesso ao sentido é a própria significação; o sentido não é o correlato, nem o adequado ao pensamento. Ele instaura a instantaneidade ou contemporaneidade entre a manifestação do dado e o seu entendimento. “Diríamos que este é o fundo da questão do dizer a Deus, do infinito em nós, que nos leva a uma crença que já foi criada, gerada no mesmo contexto existencial-transcendental do sujeito” (MELO, 2002, p. 133).

Segundo Melo (2002), é por isso que Lévinas insiste em afirmar que o Dizer surge no instante do sujeito e a palavra, longe de ser um fim, é um *commencement* de ser, ambivalência e ambigüidade.

Lévinas insiste na anterioridade metafísica da significação, pois para ele, o sentido é anterior aos signos particulares das culturas e da fixação de significações estabelecidas pelo mundo da técnica e das ciências, em vista das necessidades dos homens (MELO, 2002, p. 134). É necessário descobrir o ser para além do ser, na nudez do rosto do outro. Nesse sentido, segue a reflexão do filósofo. A manifestação epifânica do outro comporta uma significação própria, independente da significação recebida do mundo. Enquanto o fenômeno é imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva, é visitação que não implica o desvelamento de um mundo. Na concretude do mundo o rosto é abstrato e nu, abstração absoluta e não integrada ao mundo. Sua manifestação é um *surplus* sobre a paralisia inevitável da manifestação fenomenológica. É isso que Lévinas quer

expressar quando afirma: o rosto fala. “A manifestação do rosto é o primeiro discurso. Falar é antes de tudo, este modo de chegar por detrás de sua aparência, por detrás de sua forma, uma abertura na abertura” (LÉVINAS, 1993, p. 51).

Em concordância a Lévinas, pode-se afirmar que a significância do rosto, sua abstração, no sentido literal do termo, é extraordinária, exterior a toda ordem, a todo mundo. Sua presença significa uma ordem irrecusável, um mandamento, um questionamento da consciência que retorna triunfante a si mesma para repousar sobre si. “O absolutamente outro não se reflete na consciência” (LÉVINAS, 1993, p. 52). Sua resistência vai até o ponto de não se converter em conteúdo da consciência. Nesse aspecto a visitação consiste em desordenar o egoísmo do Eu (*moi*). O rosto desconcerta o ato de visar. A partir daí o Eu (*moi*) é integralmente responsabilidade ou diaconia. A responsabilidade esvazia o Eu (*moi*) de seu imperialismo e de seu egoísmo, o que não o transforma em momento da ordem universal, mas confirma a unicidade do Eu (*moi*). A sua unicidade é o fato de que ninguém pode responder em seu lugar. Nesse sentido ele se identifica com a moralidade.

É o outro que provoca o movimento ético na consciência e desordena a boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, ele comporta um excesso inadequado à intencionalidade. Isto é Desejo ou ideia do infinito. O Eu (*moi*), em relação com o infinito é uma impossibilidade de deter sua marcha para frente, é não ter tempo para volver sobre si, não poder furtar-se à responsabilidade. É na relação ética que se delineia a retidão de uma orientação ou sentido, que se define por uma relação de proximidade – contato inconvertível em estrutura noética-noemática, onde já se instala toda a transmissão de mensagens, e que é a linguagem. O próximo é aquele que tem um sentido antes de lho conferirmos. A linguagem ética irrompe do próprio sentido da aproximação que se destaca do saber (LÉVINAS, 1967, p. 286). É o caráter ético dessa proximidade com o próximo, que permite pensar Deus que vem à ideia sem ser reduzido ao conceito. Em uma de suas obras do terceiro período, Lévinas (2002a, p. 202) atesta que é,

[...] na palavra endereçada ao outro homem, na ética do acolhimento, o primeiro serviço religioso, a primeira oração, a primeira liturgia, religião a partir da qual Deus poderia vir ao espírito e a palavra Deus ter feito sua entrada na linguagem e na boa filosofia.

No pensamento ético do autor, a relação não-recíproca e não simétrica que se instaura na proximidade do próximo é o lugar privilegiado em que Deus pode se aproximar sem ser tematizado. Sua filosofia é uma oposição à ontologia. Ela não se firma sobre os conceitos, mas na pergunta, no aquém e além do ser, diante da voz que ecoa no rosto do outro. Essa é a circunstância em que Deus teria falado.

4.3 Crítica ao discurso onto-teológico

Parece-nos necessário ressaltar que no pensamento levinasiano é só em termos de relação com outrem que eu falo de Deus. Isso porque tudo o que poderei dizer dele virá de uma situação de responsabilidade, que é religiosa, e na qual o eu não pode iludi-lo. Conforme Lévinas, a ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode iluminar uma situação humana. Antes, é o inverso que é verdadeiro. O discurso sobre Deus só se faz possível a partir dessa situação. Sua intenção é ultrapassar as abordagens filosóficas e teológicas de Deus, através da relação ética que precede esses discursos, submetendo à prova as verdades que se autoproclamam fundantes. Ele quer mostrar a impossibilidade do discurso onto-teológico. Em Lévinas, Deus não é tratado como um problema a ser demonstrado, conceituado a partir de categorias filosóficas e nem teológicas. Deus é transcendente e sua transcendência é inassimilável, irremissível, é, antes, enigmática. Daí a impossibilidade de encerrá-lo num Dito ou nas estruturas da consciência do Mesmo.

Mas, o discurso filosófico ocidental sempre reivindicou para si o direito à amplidão de um englobamento ou de uma compreensão última. Não é de se estranhar que a teologia racional tenha sempre aceitado essa vassalagem. Para Lévinas (2002a, p. 86), em *De Deus que vem à ideia*,

Essa dignidade de último e real discurso cabe à filosofia ocidental 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 pensado mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido.

Nessa perspectiva, o discurso filosófico pode abranger Deus – o Deus bíblico – se Deus tem um sentido. Mas, ao ser tematizado, Deus se situa imediatamente no interior da “gesta de ser”, torna-se ente por excelência. A teologia racional radicalmente ontológica, ao tematizar Deus o conduz no curso do ser. Para Lévinas, nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé.

O filósofo lituano se mostra avesso à teologia que não resguarda a transcendência absoluta de Deus e, conseqüentemente, arrasta-o na torrente da objetividade, produzindo a chamada cultura da morte de Deus⁵⁷. Segundo ele, essa é uma conseqüência lógica do fato de que os teólogos utilizaram a ontologia como modelo de inteligibilidade para a Bíblia. A proposta de Lévinas trata de uma racionalidade diferente da que se firmou de Aristóteles a Heidegger, na qual a teologia se caracteriza pelo pensamento da identidade e do ser. Em escritos posteriores a *Totalidade e Infinito* e *Autrement qu’être*, ele fará uma re-leitura do discurso que dá acesso a Deus a partir da primazia da ética, mesmo porque a relação com a divindade determina-se pela extensão desta. Logo, a religião estrutura-se como o modo de viver a tradição bíblico-talmúdica, na relação ética com o outro. Sua reflexão está fundada em duas grandes tradições: a hebraica e a tradição filosófica ocidental. No seu texto *Quatro Leituras talmúdicas*, ele afirma que:

[...] A experiência religiosa não pode – ao menos para o Talmude – deixar de ser uma experiência moral. Minha preocupação consistirá em manter-me sobretudo nesse plano moral. [...] Podemos, então, abordar com ousadia este texto religioso que, no entanto, se presta, de uma maneira tão maravilhosamente natural, à linguagem filosófica. Ele não é dogmático, ele vive de discussões e colóquios. O teológico recebe aqui um significado moral de notável universalidade no qual se reconhece a razão. Decididamente, trata-se no judaísmo, de uma religião de adultos. (LÉVINAS, 2003b, p. 34)

Sua intenção é deixar-se conduzir pelo Dizer, pela significação originária, mas falando em grego sem, no entanto, renunciar àquilo que é além dos confins da representação conceitual. Ele acredita numa fusão entre fé e razão. Melhor dizendo, ele quer revelar à filosofia uma outra face das possibilidades da razão, que se constitui a partir da relação face-a-face, na qual não há assimilação nem dominação de uma tradição sobre a outra, mas relação ética. A inteligibilidade da religião é entendida por Lévinas como relação entre o ser aqui em baixo e o ser transcendente

⁵⁷ Ler a questão de Deus no pensamento de Lévinas em PIVATTO, 2002, p. 179.

sem nenhum englobamento, ou comunidade de conceito⁵⁸. Ele está convencido de que o judaísmo é a religião que se afirma como a vida espiritual que se mantém aberta à linguagem e à razão do humano entre os homens, para além da relação transcendente do cristianismo⁵⁹. O judaísmo é a religião da palavra na qual o outro interpela o eu, a palavra é lei e revelação. Aqui, o verdadeiro Deus vive, e a relação Deus-homem ganha uma nova inteligibilidade e sentido. A religião judaica é a instância ética.

Para o filósofo lituano, impossível encerrar Deus num repouso conceitual, limitado ao Dito, e enquadrá-lo nas estruturas da consciência do Mesmo. Ele encontrará no pensamento de Husserl os primeiros indícios da questão teológica. O mérito atribuído por Lévinas à fenomenologia husserliana ocorre porque essa coloca em questão a concepção de “transcendência” do idealismo cartesiano, isso, dado que a intencionalidade do pensamento não tem em Deus (infinito) sua condição ontológica, mas em si mesmo, enquanto ontologia⁶⁰. Apesar da importância dessa ideia de transcendência, Lévinas critica seus limites.

Intencionalmente, sua postura crítica não se dirige à prova da existência de Deus e nem ao fato de que Husserl não se dedique ao argumento teológico, mas à “metodologia intelectualista” [...] ou à “autonomia absoluta” (DEHH 97) de seu pensamento. Lévinas pensa que é a antropologia subjacente ao pensamento filosófico, que possibilita ou inviabiliza um discurso sobre Deus. (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 96)

Ao distanciar-se do pensamento de Husserl, Lévinas irá fazer de Heidegger seu principal interlocutor. Para ele, a importância da filosofia heideggeriana reside no fato de que ela aponta para a possibilidade de sair da epocalidade⁶¹ de um fundamento que se encontra na onto-teologia ou metafísica e dar um passo atrás,

⁵⁸ Para Pivatto (2003, p. 179): “A tentativa de Lévinas pode ser vista como original sob dois pontos de vista: por tomar como fonte de inspiração textos da Bíblia e sua tradição talmúdica ao lado da tradição filosófica, de vertente grega e procurar uma síntese entre estas duas grandes tradições; e por traduzir a relação religiosa a concreção de ordem ética, tornando-se esta a única forma de religião por ele aceita, digna tanto de Deus como do homem”.

⁵⁹ Conforme Ribeiro Junior (2005, p. 90), Lévinas “distancia-se da concepção de cristianismo, fruto da ‘relação direta com um deus abstrato que abstrai as relações sociais’ ”.

⁶⁰ Ler sobre esse tema em RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 95.

⁶¹ Em Heidegger, o tema do caráter onto-teo-lógico da metafísica vai a par da caracterização de uma certa época. Época não significa aqui um espaço de tempo, mas um certo modo de o ser se mostrar. É em função deste “certo modo” que o tempo se divide e a história decorre. A época de que aqui se trata (a época onto-teo-lógica) compreende toda a filosofia. (LÉVINAS, 2003a, p. 135)

buscando o fundamento no ser do ente (MELO, 2003, p. 123). Heidegger, mediante a diferença ontológica, aponta a correlação necessária entre o ser e a inteligência do ser. Ela coloca em questão o pensamento do fundamento, ou da metafísica moderna, devolvendo à finitude o estatuto mesmo da transcendência. Na obra *Deus, a morte e o tempo*, Lévinas (2003a, p.137) explica que:

Para Heidegger, a compreensão do Ser na sua verdade foi imediatamente recoberta pela sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: teo-logia. A filosofia europeia do ser torna-se teologia.

Na interpretação de Lévinas, em Heidegger, a noção de fundamento dos entes, através de entes, caracteriza a metafísica, isto é, a época da filosofia em que o fundamento do ser é ele mesmo ente, em que o ser é entendido em jeito de ente, em que a diferença ontológica é esquecida⁶². Nesses aspectos, ambos concordam que Deus não pode ser Dito nas categorias de ser ou de ente. Mas, segundo Lévinas, a ontologia pensa Deus como ente e pensa o ser a partir deste ente superior (PIVATTO, 2003, p. 180). Já a tese heideggeriana defende que o ser se encontra na origem de todo o sentido, tudo o que tem sentido advém à compreensão do ser. O que resulta desse pensamento é que não se pode pensar para-além do ser.

Não obstante Lévinas concordar com algumas teses de Heidegger – uma delas é que a ontologia não é um discurso apropriado para tratar a questão de Deus – não há no seu pensamento a preocupação com o conceito de Deus. Deus escapa a toda tematização. Deus não constitui um problema na sua reflexão em virtude da sua fé hebraica. Por isso, Lévinas prefere silenciar-se quanto a uma noção conceitual de Deus. Entretanto, o seu silêncio difere do de Heidegger, para o qual o problema da existência de Deus, e das questões que a filosofia e a teologia desenvolveram ao seu redor, não constitui algo de muito relevo. Heidegger prefere pensar Deus na perspectiva da diferença ontológica. Segundo Ribeiro Junior (2005, p. 97),

[...] dado que Heidegger, para salvaguardar a diferença ontológica, refere-se ao ôntico depreciando-o, sujeitando-o à existência e atribuindo-lhe as condições ontológicas do existente, Lévinas acabará criticando a

⁶² Ver Ser e Sentido em *Deus, a Morte e o Tempo*. (LÉVINAS, 2003a, p. 140).

fenomenologia existencial. Seu olhar crítico mira sobretudo, o impacto que o esquecimento do antropológico exerce na maneira como Heidegger trata o fenômeno religioso.

O objetivo de Lévinas é outro. Ele quer chegar ao *autrement*, ao que está além da imanência, ao irrepresentável, ao absolutamente transcendente (MELO, 2003, p. 124). Para ele, “separar Deus da onto-teo-logia é conceber de novas maneiras a noção de sentido” (LÉVINAS, 2003a, p. 141). Ele põe em questão a idéia de Deus que tem um fundo ontognosiológico, e não aceita a teologia como conhecimento do absolutamente outro. É a ética como a ótica que abre o acesso ao Deus invisível. “O Deus invisível não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável ao pensamento” (LÉVINAS, 1982a, p. 98). Ele é acessível somente na justiça: a relação do mesmo com o outro prefigura a relação com o sagrado e torna Deus acessível. Nessa relação Deus pode ser entendido sem a contaminação do ser. “É na concretude fenomenológica do encontro inter-humano que se efetua para os homens o sentido possível de um Deus” (PIVATTO, 2003, p. 181).

Conforme Lévinas (2003a), Deus, o transcendente, o totalmente outro, só pode ser entendido dentro de uma relação a três, daí porque a inteligibilidade do divino é pura sociabilidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito. Sua inteligibilidade só é possível a partir da ideia do infinito, que fere e embarça toda consciência e unicidade teórica⁶³. O infinito não é ser e nem fundamento, não se mostra, não é conteúdo e nem tema. “A infinitude não é uma arquê, não entra em correlação, não se presta, portanto, à correlação fundamento e fundado” (SUSIN, 1984, p. 391).

Lévinas percebe que para propor um discurso não-ontológico sobre Deus faz-se preciso restaurar o sentido da relação criador-criatura⁶⁴. Para tanto, ele retoma a estrutura formal da idéia do infinito de Descartes e a idéia do Bem para além do ser platônico, idéias que tornam possível a concretização da relação ética e pensar o transcendente fora dos esquemas ontológicos e transcendentais. Elas se opõem

⁶³ Essa questão é abordada de maneira muito clara por Ulpiano (1982, p. 239-255). Contudo, seguindo a própria análise de Lévinas em *Deus, a Morte e o Tempo*, percebe-se que ele se mostra crítico da anterioridade do ser de Heidegger e dos teólogos que enclausuravam Deus numa teoria abstrata. O único modo de não reter Deus no ser é o modo de pensá-lo *autrement*, além de toda verdade essencialista. (MELO, 2003, p. 127).

⁶⁴ Ribeiro Junior (2005, p. 293-298) trata de maneira muito clara a questão.

também à ideia do deus da metafísica aristotélica como “pensamento de pensamento” (LÉVINAS, 2004b, p. 65). Elas comportam a tradução mais expressiva da ideia de separação entre criador e criatura, aqui a criatura não mais concebida como carência, mas como bondade e justiça (LÉVINAS, 1982a, p. 330)

Na reflexão levinasiana, a ideia do infinito em nós como pensamento do não-englobável é des-inter-essamento: relação sem domínio sobre um ser ou antecipação do ser, mas pura paciência. O desinteressamento traduz-se como ética (PIVATTO, 2003, p. 184). A vinda do infinito ao pensamento faz surgir a alteridade ou subjetividade⁶⁵ no ser, é a irrupção do outro no seio do mesmo. Essa subjetividade ética, com efeito, corresponde ao que Lévinas, segundo o Talmude, havia denominado interioridade ética da humanidade (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 305)

Esse evento instaura uma relação com o Bem que investe no sujeito, convocando-o à responsabilidade pelo outro. Nessa relação passa-se algo que sobrevive à morte de Deus⁶⁶. “Ela não só traduz o caráter ético dessa proximidade com o próximo, como também permite pensar Deus, que vem à ideia, sem ser reduzido ao conceito” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 61). Segundo Lévinas, Deus me vem à ideia na interpelação de outrem, não em uma tematização qualquer de um pensável. A interpelação interrompe o pensamento intencional. O outro, não representável, não apreensível, isto é, o Infinito, torna impossível a representação. É essa irreducibilidade do a-Deus que interrompe no humano, a consciência que ia ao ser em sua perseverança ontológica. A consciência é afetada por um traumatismo – ruptura da possibilidade da presença e do englobamento – perde seu fundamento e sua certeza e abre-se para a possibilidade de uma relação com o transcendente (PIVATTO, 2003, p. 183).

A saída do ser para o sentido que se encontra além do ser, na tentativa de responder ao problema de Deus, de acordo com nosso filósofo, parece-nos apontar para a linguagem que escapa a qualquer tipo de redução conceitual que o sujeito

⁶⁵ Ver a questão da subjetividade criada em Lévinas (1982a, p. 88).

⁶⁶ Na interpretação de Melo (2003, p. 130), em Lévinas: “A morte de Deus, proclamada pela filosofia contemporânea, embora termine no niilismo, converge para um nada que é. Afirmar ou negar a existência de Deus não significa senão realizar os mesmos processos lógicos, de um pensamento sobre o ser de Deus adequado às categorias cognoscitivas. Lévinas proclama o fim dessas categorias e opta pela via do entendimento anárquico de Deus, cujo testemunho não o encerra nos limites da fenomenalidade”.

cognoscente possa realizar. Nessa perspectiva, o Dizer o nome de Deus é irreduzibilidade e abertura ao infinito.

Em Lévinas, a abordagem do *autrement qu'être* implica *autrement dit*. É na obra *Ética e infinito* que ele afirma distinguir no discurso, o Dizer e o Dito (LÉVINAS, 1982a, p.82), já que no pensamento ocidental, o dizer sempre se esgota no dito. O dito da filosofia acostumou a dizer Deus, tornando-o termo ou vocabulário à disposição dos filólogos – esse o discurso religioso da filosofia da totalidade ou do ser. O *autrement qu'être* levinasiano, aquele que não pode ser contido num conteúdo temático, escapa a essa ordem e a perturba. Ele se anuncia como linguagem enigmática, interrupção do discurso lógico-formal. É na interrupção do discurso coerente que cada homem, como único e profeta, é responsável pelo outro, como a palavra “Eis-me-aqui” até a substituição que a palavra “Deus” pode ecoar na significância ética.

Para Lévinas (2004b), a linguagem que se constitui perturbadora do silêncio da noite do *il y a*, é antes uma expressão⁶⁷: através dela e nela o ser se comunica, significa. Nessa comunicação não há mediação do signo, da palavra dita. “Não é a linguagem, enquanto sistema de signos, que instaura a comunicação, mas é a comunicação da proximidade que instaura o sistema lingüístico” (BUCKS, 1997, p. 149).

A linguagem é abertura do ser no rosto do outro. O rosto é o primeiro discurso que obriga a entrar no discurso: na obra *Entre Nós*, ele explica que,

A relação com outrem [...], não é ontologia. [...] não se reduz a representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. [...] se o termo religião deve contudo anunciar a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício de poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o infinito (LÉVINAS, 2004b, p. 29-30)

Nesse sentido, para nosso filósofo, só me aproximo de Deus quando vou na direção do próximo. Ele elabora uma nova concepção de religião, na qual a relação imediata com Deus desaparece, a única forma de culto consiste na relação ética, relação face-a-face com o outro homem. (PIVATTO, 2003, p. 191). A ética é o primeiro serviço religioso. A linguagem e o sentido se desenvolvem como relação

⁶⁷ Lévinas (2004b, p. 29) explica que: “a expressão tampouco consiste em articular a compreensão que desde já partilho com outrem. Ela consiste, antes de toda participação num conteúdo comum pela compreensão, em instituir a socialidade por uma relação irreduzível, por conseguinte, à compreensão”.

ética; a raiz da comunicação encontra seu solo firme numa relação a três – o eu, o outro e o seu vestígio – e, nessa, o fundamento não se encontra no já dito, mas no dizer originário do rosto do outro. O dizer originário constitui-se apelo do outro ao mesmo. Ele é linguagem sem sinal, saída do silêncio neutralizante do ser, é antes proximidade do outro, do transcendente. Segundo Lévinas (1982a, p. 99), o dizer significa do lado da ética e o dito do lado da ontologia. Lévinas fala algures do dizer filosófico como de um dizer que reside na necessidade de sempre se desdizer, e faz até deste desdito um modo próprio de filosofar. Com isso, ele não quer negar que a filosofia seja um conhecimento enquanto nomeia o que nem sequer é nomeável, e tematiza o que não é tematizável. Mas, ao dar assim aquilo que rompe com as categorias do discurso a forma do dito, talvez imprima no dito os vestígios desta ruptura.

No pensamento levinasiano, a relação ética é a interrupção da noção onto-teológica, opondo-se aos tradicionais processos de entendimento sobre Deus. Sua intenção é elaborar uma noção de Deus através do vestígio de Deus como eleidade. Para Lévinas, a significância do vestígio consiste em significar sem fazer aparecer. Ele não pertence à fenomenologia – à compreensão do aparecer - não é um sinal como outro qualquer, embora desempenhe esse papel. O vestígio transtorna a ordem do mundo, porque seu significado original, como exprime Lévinas, “esboça-se na impressão deixada por aquele que quis apagar os seus vestígios, com o desejo de cometer um crime perfeito” (LÉVINAS, 1967, p. 242). Melhor dizendo, aquele que deixou vestígios ao apagar seus vestígios nada quis dizer ou fazer por meio dos vestígios que deixa e, desse modo, perturba a ordem de uma forma irreparável, pois passou em absoluto. É nesse sentido que para além do que o sinal significa, ele é a passagem daquele que deixou o sinal. O vestígio seria a própria indelebilidade do ser, é demasiado grande para a descrição, para a interioridade, para um Eu. Ele é a presença daquilo que nunca esteve lá, daquilo que é sempre passado. A eleidade – o vestígio não se constitui fundamento, é antes, aberto e infinito, onde se firma o rosto. Levantar os olhos para a eleidade é encontrar não a Ele, mas o Rosto na eleidade. Segundo Lévinas (1967, p. 240), o rosto está no vestígio do Ausente absolutamente volvido, absolutamente passado, retirado naquilo a que Paul Valéry chama o profundo outrora, outrora nunca bastante e que nenhuma introspecção conseguiria descobrir em si.

É possível observar que o rosto é a única abertura onde o significado do transcendente não anula a transcendência em uma ordem imanente, bem ao contrário, a transcendência se mantém como transcendência. Para nosso filósofo, a memória não conseguiria reter os vestígios desse passado, passado imemorial. Talvez isso seja a eternidade cujo significado não é estranho ao passado, mas origem e refúgio do passado. Entretanto, cabe salientar que, o Deus que passa não é o modelo de que o rosto seria a imagem, “ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rastro” (LÉVINAS, 1967, p. 245). Caminhar na sua direção não é seguir esse vestígio que não é um sinal, é ir na direção dos Outros que se mantêm nessa pista.

Em *Deus, a morte e o tempo*, ele afirma que,

Aquele que denominamos Deus não pode ter sentido senão a partir dessas relações (relações humanas) distintas. Somente a partir de tais relações Deus pode manifestar-se . [...] Não existe um modelo de transcendência fora da ética. A única maneira que o *autrement qu'être* pode significar é relação com o próximo. A busca de um Deus não-ontológico não procede de um pensamento adequado. (LÉVINAS, 2003a, p. 222)

No pensamento de Lévinas, a eleidade que permanece além absolutamente, como o bem além do ser, é significação do Um-para-o-outro, é responsabilidade e substituição passiva. Ela adquire sentido através do sujeito que diz “Eis-me-aqui” e assim dá testemunho do infinito. “O testemunho é uma revelação que não é um conhecimento” (1982a, p.99). A noção de testemunho em Lévinas não consiste em expor o que se viu ou ouviu, não é subordinada a percepção. O testemunho é a ruptura com o conceito adulterado de testemunho de uma experiência religiosa. Ele só tem sentido na relação com outrem, relação a três. Desta maneira, apenas se testemunha do Infinito de Deus, de que nenhuma presença nem nenhuma atualidade é capaz.

Falar da eleidade, do absolutamente transcendente, é precisamente dizer que ele está de certo modo na linguagem, mas, sobretudo, que ele permanece além da linguagem, e da presença dos falantes, além do tempo. Segundo Susin(1984, p. 241) , Lévinas recorre à expressão de Paul Valéry, para o qual Deus é “profundo outrora”, passado tão passado que jamais foi presente. Por isso, não faz parte de uma experiência religiosa, nem do presente. Como passado que jamais foi presente, sua transcendência é imemorável, é o Um antes dos tempos. Deus enquanto

inteligibilidade transcendente não pode jamais ser apresentado como objeto do discurso. Este modo para o Infinito ou para Deus, de remeter do seio de sua própria desiderabilidade, à proximidade não desejável dos outros, Lévinas o designa pelo termo de “eleidade”, virada extraordinária da desiderabilidade do Desejável ou Infinito. Na obra *De Deus que vem à ideia*, o filósofo lituano esclarece que:

[...] Nessa reviravolta ética, o desejável remetendo ao não-desejável – nessa missão estranha que ordena aproximar de outrem – Deus é subtraído à objetividade, à presença e ao ser. Nem objeto, nem interlocutor. Sua transcendência vira em minha responsabilidade [...] por outrem (LÉVINAS, 2002a, p. 103).

Percebe-se, a partir dessa análise, que Deus não é simplesmente o outro, o outro por excelência, mas outro que outrem, outro de uma alteridade que precede a alteridade de outrem, transcendente a ponto da ausência. Sua transcendência eleva-se em glória, transcendência de uma verdade dia-crônica e sem síntese. O intangível separa-se da relação do desejo que ele suscita, permanecendo terceira pessoa (LÉVINAS, 2002a, p. 102). Mas, por outro lado, essa relação se traduz em relação com as pessoas, relação entre absolutos, sem englobamento. Segundo Lévinas, “ele é bem num sentido eminente e preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber” (LÉVINAS, 2002a, p. 102). “A bondade desinteressada para com o próximo torna-se o único vestígio pelo qual Deus pode vir à ideia” (PIVATTO, 2003, p. 197). Na reflexão levinasiana, Deus irrompe da experiência do testemunho, o que implica, por conseguinte, a saída da consciência encerrada em si mesma para a condição ética do homem como subjetividade profética, em que a experiência religiosa só pode ser entendida como experiência moral. É só através do homem Messias que se pode falar concretamente de Deus.

O discurso levinasiano sobre Deus põe em questão a onto-teologia, na qual Deus se reduz à tematização objetivante. Nessa matriz filosófica-teológica, Deus não pode senão aparecer como projeção do homem (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 308). Na intenção de superar esse dilema, Lévinas opta pela via do discurso com Deus na relação com a alteridade do Rosto, com o objetivo de salvaguardar a auto-revelação de Deus. Para nosso filósofo, essa revelação divina se dá como revelação ética no Rosto do outro. Porém, em *Totalidade e Infinito* (1980, p. 75), ele fala de uma revelação de Deus a partir de si mesmo – Deus *Kath’auto* – e que não coincide

com a revelação do Rosto. “Essa inusitada referência a Deus *Kath’auto*, que sugere uma auto-revelação de Deus para além da ética” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 306). Talvez aqui haja a intenção de salvaguardar as exigências de uma metafísica da absoluta separação entre o finito e o infinito, contra qualquer tentativa de imanentização da transcendência.

Sem a intenção de esgotar o tema, parece-nos, que em Lévinas, o lugar em que a revelação divina poderá ser percebida é na situação ética, e a linguagem dessa revelação é a linguagem do face-a-face com o Rosto, traço e não signo ou ícone de Deus. Nessa situação e nessa linguagem a palavra Deus pode ecoar com sentido na responsabilidade pelo Rosto do outro. Na concepção levinasiana o discurso sobre Deus torna-se impossível via conceitualização, embora a ruptura com o conceitualismo não signifique negar a inteligibilidade da transcendência. O que ele sublinha é que pensar Deus não é submetê-lo à razão, à adequação do pensamento ao pensado. Para ele, a inteligibilidade de Deus, a sua transcendência, só pode ser entendida numa relação a três, a inteligibilidade de Deus é pura sociabilidade, responsabilidade pelo próximo.

Nesse horizonte, percebe-se o pensamento do filósofo lituano se caracterizando pelo esforço em dizer religiosamente a filosofia e, filosoficamente, a religião. É graças à ética como filosofia primeira que essa característica se articula por meio da temática do messianismo e da escatologia das lições talmúdicas. A escolha da leitura talmúdica como via hermenêutica possibilita pensar Deus rompendo com as categorias conceituais: Deus é pensado pela via do outro homem.

4.4 A Hermenêutica talmúdica

Já foi dito anteriormente que Lévinas é um pensador que se move entre duas tradições, a saber, Atenas e Jerusalém, grega e hebraica. O que não implica afirmar que ele venha a ser um pensador religioso. Em entrevista concedida a Poirié (2007, p. 105), ao ser questionado se seria um pensador religioso, ele responde que não, por não considerar as verdades da revelação adquirida de uma vez por todas como verdades que constituem a base de sua vida filosófica. Mas é religioso sim, quando considera a Bíblia essencial ao pensamento. Ele explica a Poirié (2007, p. 105) que:

Ao lado da filosofia grega, a qual promove o ato de conhecer como o ato espiritual por excelência, o homem é aquele que busca a verdade. A Bíblia nos ensina que o homem é aquele que ama seu próximo, e que o fato de amar seu próximo é uma modalidade da vida que é sentida ou pensada como tão fundamental – eu diria mais fundamental – quanto o conhecimento do objeto e quanto à verdade enquanto conhecimento de objetos.

O desejo de Lévinas de entender filosoficamente a sabedoria bíblica e o Talmude o conduz a uma dimensão hermenêutica que vai além do âmbito puramente filosófico. Ele faz do texto talmúdico o seu mestre: o caráter heterogêneo e peculiar desses textos frustra a racionalidade corrente da tradição. A escolha da leitura talmúdica como via hermenêutica deve-se a seu caráter ético, na qual o testemunho do a-Deus rompe todas as categorias conceituais e irrompe na imediatidade da vida, onde Deus é pensado pela via do outro homem, sem que o outro seja uma mediação, mas um modo de ser.

Conforme Chalier (1993, p. 19-35), Lévinas observa que toda a tradição ocidental se caracteriza por um certo desprezo pela Escritura, cala-se acerca da relação do homem ao livro. Ora, o que guia a hermenêutica levinasiana é a sua leitura das Escrituras Sagradas do judaísmo. A Bíblia e os comentários talmúdicos são textos cujos conteúdos abrem novas perspectivas para salvar e ampliar a experiência e a prática da vida interior. Nesse aspecto, segundo o filósofo, haveria uma relação essencial entre o homem e o livro, uma referência ontológica do humano ao livro, mesmo porque este possibilita ultrapassar o “cuidado de si mesmo” e aproximar-se de outrem.

[...] ora, diz Lévinas, são os livros que ajudam essa vida a emergir dos limbos que a retém escrava, e que a fazem descobrir, no mais íntimo de si própria, a força de velar pela preocupação do humano, tanto nas horas tranquilas como naquelas em que o ódio prevalece. [...] a vida interior [...] ela consiste em opor a infinita nudez da consciência moral à imunidade ambiente. Esta interioridade não é um dado da natureza, ela alimenta-se de uma leitura de textos cujo sentido transcende os sofrimentos e manifesta-se igualmente na exterioridade, como pudemos ver nos campos de concentração onde alguns, [...] souberam preservar a centelha do humano até ao último instante. (CHALIER, 1993, p. 24-25)

Nesse sentido, os livros evocam uma hermenêutica daquele que lê, pois como pensa nosso filósofo, o que se escreve nas almas é antes escrito nos livros, o humano no Ser começa lá.

Em *Quatro leituras talmúdicas*, Lévinas (2003b) afirma que os textos talmúdicos não são apenas simples prolongamento da Bíblia, mas exibem uma segunda camada de significados: críticos e conscientes, retomam os significados da Escritura numa perspectiva espiritual e racional. A metodologia talmúdica retoma e recria continuamente o texto bíblico. Seu processo de investigação do sentido baseia-se nas intermináveis discussões, objeções e interpretações, o itinerário do sentido jamais se isolando ou encerrando em si mesmo. O ensinamento talmúdico, sempre novo, confronta-se com o mundo e revela-se somente àqueles que sabem descobrir “sob o aparente anacronismo das discussões rabínicas, a presença de um pensamento eterno que, conseqüentemente, incide sobre os problemas contemporâneos” (MELO, 2003, p. 166).

O encontro do filósofo com a literatura talmúdica se deu graças aos ensinamentos de Monsieur Chouchani (POIRIÉ, 2007, p. 118), que conduziram Lévinas a uma nova espiritualidade, momento em que buscou não só recuperar e aprofundar o sentido do humanismo judaico, como também lhe ensinou a não repetir o dogma, mas escutar e descobrir no livro uma via que conduz ao infinito.

No entendimento de Lévinas, o projeto filosófico ocidental não obteve sucesso na intenção de dar aos homens o sentido do humano no Ocidente - o que denota a insuficiência do *logos* para afastar o nihilismo; a racionalidade grega precisaria ser avivada pela fonte de sentido oriunda dos profetas, onde permanece desperta a promessa do acontecimento humano⁶⁸. Segundo Lévinas, a atenção extrema dada a esse livro – a Bíblia - permite a consciência despertar para o sentido do secreto que cada um carrega em si, a saber, o de uma vocação de santidade. Como o livro por excelência, ela guia os leitores para além daquilo que julgam saber, ela lhes proíbe toda a satisfação prematura e todo o descanso no ser. A Bíblia compõe-se de um Dizer inspirado que excede sempre a literalidade na qual ela se enlaça. Isso não quer dizer uma oposição à letra, mas à necessidade de interrogar a letra em que o espírito permanece. Nessa perspectiva, um livro diz-se inspirado quando, para além do seu querer-dizer, percebe-se nele um outro sentido possível e pleno de solicitude pela história presente. Na interpretação de Chalier (1993, p. 33):

⁶⁸ Conforme Chalier (1993, p. 27-28), “Lévinas não pretende conciliar as duas sabedorias, mas julga indispensável fazer obra e filósofo, porque o *logos* permanece, a seu ver, o intermediário universal de toda a compreensão racional (DL, p. 230). Todavia, esforça-se por fazer passar neste Dito grego da filosofia um sopro único procedente da tradição hebraica a que ele chama o Dizer”.

Na reflexão de Lévinas, o judaísmo não aparece, portanto, como uma teologia e ainda menos como uma teosofia; quando ele encontra textos que, ao que parece, transmitem um saber acerca do mundo divino, tem a preocupação de mostrar aquilo que uma tal informação pode significar para o humano. Assim, por exemplo, ao ler um *midrach*, segundo o qual cada gota de chuva destinada a regar os sulcos dos campos é conduzida por dez mil anjos para poder chegar ao seu destino, ele recusa deixar-se comover por esta imagem e não retira dela nenhuma certeza acerca da existência dos anjos, mas a interpreta de maneira alegórica, chamando a atenção para o significado moral da imagem.

A leitura que Lévinas faz do Talmude possui um caráter inovador. Ele busca descobrir, por detrás do sentido aparentemente explícito, o espírito das letras, das palavras, fugindo do dogmatismo e do aprisionamento do sentido. Ele se opõe aos métodos históricos e estruturalistas de leitura dos textos que, segundo ele, deixam a desejar, por ficarem presos a condicionamentos apriorísticos de interpretação. Para ele, o sentido se encontra além daquele que é inferido dentro da lingüística, é o não-dito, essencial. Em *Quatro leituras talmúdicas* (2003b, p. 217) ele afirma que “o espírito jamais dá autorização à letra que lhe revela. Ao contrário, o espírito desperta na letra novas possibilidades de sugestões”. Uma palavra não só conduz à outra, mas solicita outra, e assim, liberta o sentido. Desse modo, a hermenêutica talmúdica possibilita a libertação da linguagem das cadeias da objetivação da experiência religiosa pela teologia e revela o sentido ético/profano.

Na compreensão talmúdica, a relação que se estabelece entre o mestre e o discípulo difere da relação mestre-discípulo de Sócrates. Na sabedoria talmúdica, o mestre ensina o discípulo a buscar os mistérios da transcendência. A posição do leitor é de quem escuta e confia na sabedoria do seu mestre e é capaz de receber a ideia que vem do outro, que vem da ordem do Infinito. O sábio é aquele que se põe a caminho e se mantém no vestígio da significação, da exterioridade da revelação que é linguagem⁶⁹. Romper com as cadeias do cogito e deixar-se interpelar pela sabedoria do outro faz parte do processo que busca o espírito da letra. “Lévinas franqueia novos caminhos do pensamento” (CHALIER, 1993, p. 39). Nesses, hebraísmo e filosofia se cruzam. Ele se põe à escuta do verbo inspirado dos profetas e das palavras dos mestres do Talmude, que não contraria nele a sabedoria grega⁷⁰.

⁶⁹ Conforme Bucks (1997, p. 189), em Lévinas “a linguagem indica além das próprias intenções do próprio locutor. O ‘poder dizer’ da linguagem ultrapassa seu ‘querer dizer’, porque originariamente nasce do novo compromisso com o outro para além do ser”.

⁷⁰ Ler a respeito dessa questão em CHALIER, Catherine. *Lévinas: a utopia do humano*. 1993, p. 35-41.

A reflexão da Torah aponta, consoante Lévinas, para essa relação, para a solicitação do outro; o pensamento filosófico apontaria para a anterioridade de um sujeito “que tem a sua origem fora dele, no ato da substituição do eu pelo Outro” (MELO, 2003, p. 182). Aqui se encontra a raiz da ipseidade e a base da interpretação talmúdico-filosófica levinasiana. Bucks (1997, p. 192) observa que em Lévinas,

[...] Para captar a insinuação do dizer enigmático é preciso uma subjetividade “parceira do Enigma”, que interpreta o dizer não como comunicação de Verdades neutras e universais, mas como intimação que lhe foi dirigida. Deus, que deixou os traços de sua transcendência nas Escrituras Sagradas, depende, para sua vinda à terra, da interpretação daqueles que lêem, interpretam e comentam esses textos.

Segundo Bucks (1997, p. 192) Lévinas, em *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*, afirma que, intimada a comparecer, convocada a uma responsabilidade incessante, a subjetividade se transforma em parceiro do Enigma e da transcendência que desarruma o ser. A interpretação da Escritura não se estrutura como um processo solitário. A relação que se estabelece entre texto e leitor que se abre para a interpretação, possibilita uma multiplicidade de vozes. Os doutores do Talmude discutem com mestres anteriores e com seus discípulos, conscientes que o significado da Escritura ultrapassa o sentido óbvio do texto e que nela há um excedente de sentido, escondido nas letras, que pode ser descoberto (BUCKS, 1997, p. 194). O Talmude se aproxima da mentalidade contemporânea por elaborar a mensagem bíblica num espírito racional.

Na reflexão de Fabri (1997, p. 138), o judaísmo em Lévinas trata da vida dedicada à inteligência e ao estudo,

[...] Nos comentários do Talmude, não há lugar para o entusiasmo religioso, [...], mas hermenêutica rigorosa e interrupta à procura de um simples sentido que se pode colher paulatinamente. Em outras palavras, o texto pode conter mais do que ele contém, pois o versículo já indica um “*au-delà*” do versículo.

Na introdução de *Quatro leituras talmúdicas*, Lévinas argumenta que, malgrado antiguidade do Talmude e devido à continuidade de seu estudo, pertence ainda à história moderna do judaísmo. Aí reside a originalidade do judaísmo, pois que trata da existência de uma tradição que se define por estar ligada à atualidade e à compreensão da contemporaneidade, de forma imediata. Essa tradição

ininterrupta se realiza através da transmissão e do comentário dos textos talmúdicos, “os comentários cavalgando os próprios comentários” (LÉVINAS, 2003b, p. 19).

Faz-se necessário ainda ressaltar que a via hermenêutica em Lévinas delinea-se a partir da fenomenologia pós-husserliana⁷¹. Essa via se funda na intriga ética. A princípio ela se mostra desconstrucionista e critica a filosofia por ter se tornado um discurso da totalidade - num momento posterior, mostra-se construcionista de um discurso conciliador (a ética e a hermenêutica são concebidas como um discurso que é inspiração e testemunho, como sabedoria do amor e da justiça). Por fim, a hermenêutica levinasiana se apresenta como busca do sentido, que se traduz na relação entre leitor e texto. Nesse tipo de interpretação, o texto assume a identidade do Rosto do Outro, que interpela, provoca e solicita do leitor uma resposta. A solicitação nesses termos é uma relação eu-texto, livre da apreensão conceitual totalizadora. “O processo de leitura converte-se em hermenêutica cuja solicitação indica que o sentido do texto nunca se esgota, pois um não-dito sempre permanece sob a letra” (FABRI, 1997, p. 139). A hermenêutica talmúdica refere-se a uma interpretação sempre pronta a recomeçar. A solicitação como via e interpretação apóia-se sobre a escrita do texto, libertando o seu significado e as suas significações. Trata-se da exigência de uma leitura do texto talmúdico que resgate o seu significado isento dos problemas rituais, da linguagem religiosa e dos suportes teológicos. Somente assim é possível revelar o sentido ético-profano do texto. (MELO, 2003, p. 195)

Nesse sentido, a hermenêutica estrutura-se como pensamento que se oferece e se diz ao outro para ajudá-lo concretamente, o conceito de solicitação é transformado em conceito ético de solicitude, em preocupação e serviço pelo outro. Aqui a palavra não fica solta no ar, mas é aplicada, o outro necessita tanto de pão quanto de sentido. A solicitude constitui-se um modo de ser *autrement*, o testemunho da solicitude incomoda, perturba uma sociedade e uma religião voltada ao individualismo.

O testemunho e a solicitação são chaves hermenêuticas que abrem a mesma porta e dão acesso à mesma instância interpretativa. O intérprete está diante de um testemunho, diante de um livro. A grandeza do testemunho está no fato de ele me

⁷¹ Ler a esse respeito em MELO, 2003, p. 163-179.

despertar para o que ele quer dizer. Ele vem de fora, é o vestígio da alteridade que se oferece sem se deixar apreender totalmente. O texto é um modo de ser que me solicita: interprete-me sem aprisionar meu sentido. A hermenêutica levinasiana constitui-se de três elementos importantes: o sentido-texto, o ser do leitor e a interpretação. A intuição de Lévinas a partir da interpretação hermenêutica talmúdica quer mostrar que esta não se encerra numa visão puramente abstrata de Deus, do homem e do mundo. O Talmude torna possível a compreensão da vida e das relações humanas para além da teórica totalitária da ideologização do saber. Segundo Melo (2003, p. 196),

[...] Para o Talmude, a santidade do texto é imediatamente voltada à ética do respeito à vida, ao diálogo, à acolhida do próximo. Isso leva Lévinas a chamar essa inspiração e esse testemunho ético, do Talmude, de humanismo do Outro, verdadeira religião.

Para Melo, a hermenêutica levinasiana se inscreve como ética, plena de uma abertura ao outro, cheia de solicitude. A posição do intérprete como leitor diante do livro é de estar diante de uma vontade que lhe pede uma resposta, diante da glória do infinito, diante de uma sabedoria que o implica e lhe exige responsabilidade. “A responsabilidade configura a essência da linguagem” (LÉVINAS, 2003a, p. 45).

4.5 A glória do Infinito no dizer da linguagem profética

No que concerne à glória do Infinito cabe-nos, primeiramente, mostrar como Lévinas transita do testemunho profético à glória do Infinito. O testemunho profético daquele que testemunha a palavra de Deus na responsabilidade pelo outro, realiza-se na linguagem ética do “Eis-me aqui” do sujeito como substituição e expiação ao outro.

No quinto capítulo de sua obra *De otro modo que ser*⁷², Lévinas define a subjetividade como substituição, mas, aqui, não se trata de substituição que toma o lugar do outro, possível dentro de um sistema com simetria, ao modo do *conatus*

⁷² *De otro modo que ser, o Mas Alla de la Esencia* é a tradução espanhola do título original de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

essendi. Lévinas pensa a subjetividade como substituição de forma radical fora do sistema, não se trata de ocupar o lugar do outro, mas servir ao outro é a substituição do um-para-o-outro, o para, indica o modo da substituição. A subjetividade é designada por este serviço ao outro. A condição de possibilidade da substituição é a destituição da egoidade do eu, sua de-posição e seu esvaziamento⁷³. Segundo Ricardo Timm de Souza (2001, p. 413),

[...] Insubstituível que sou, tenho de, enquanto mera consciência, substituir minha estrutura endógena de auto-compreensão pela radical insegurança que se deriva do fato de que, além de mim, algo mais é consistente em si mesmo: o outro – muito embora esta consistência nunca se ofereça à minha demiurgia racional, por mais poderosa que esta se apresente.

Conforme Souza (2001, p. 413), na reflexão de Lévinas a substituição ética não se reporta à extrapolação dos limites do pensamento, mas é antes decorrência da forma e pensamento que tem, como constitutivo primeiro, não a identidade postulada ou conquistada, porém a des-identificação original do desencontro do pensamento e, por decorrência consigo mesmo: a pluralidade.

No esvaziamento de si, a subjetividade agora ética é devotada ao outro, o eu já não encontra em si mesmo a sua verdade. “Nesse esvaziamento de si até à expiação vai acontecendo sua justificação e sua verdade, como inversão da identidade em “substituição”, a partir da qual, então, todos os outros elementos retomam luz, significância e um sentido justo” (SUSIN, 1984, p. 378). De acordo com Lévinas, em *De otro modo que ser* (1987, p. 209-214), a responsabilidade para com os outros não foi um retorno a si mesmo, mas uma críspação desesperada que os limites da identidade não podem reter. Para ele, na substituição, através da qual a identidade se inverte, nesta passividade⁷⁴ mais passiva que a passividade, o si-mesmo se absolve de si. Souza (2001, p. 393) comenta que,

Mas, não se trata de algum tipo de alienação, na exata medida em que a responsabilidade [...] é o inverso perfeito do simplesmente perder-se no

⁷³ Lévinas (1987, p. 212-213) afirma que “todo lo que sugieren verbos como vaciarse, consumirse, exilarse por su forma pronominal no es acto de una reflexión sobre sí, de cuidado de sí, sino que no es acto de ningún modo; es pura modalidad de la pasividad que, mediante la substitución, está más allá de toda pasividad. En sí como en la huella de su exilio; esta quiere decir como puro desenraizamiento de sí”.

⁷⁴ Lévinas (1987, p. 213) “en esto consiste la interioridad, una interioridad que no se asimeja en nada a um modo de disponer de cualesquiera asuntos privados. Interioridad sen secreto, puro testimonio de la desmesura que ya me ordena y que es dar al otro arrancando el pan de la boca y haciendo donación de la piel”.

além de si. [...] Antes seria como que um “achar-se para além de si” e de seus poderes, como ser-em-sua-pele, como ter-o-outro-em-sua-pele.

Nesta passividade mais passiva, o se, eticamente, responsabiliza-se pelo outro. Entretanto, a proximidade⁷⁵ do próximo não significa a submissão ao não-eu, significa uma abertura onde a essência do ser se ultrapassa na inspiração por outro e na substituição, ou seja, “liberdade e atividade vindas de outro, em nome e sob a autoridade de outro, portanto, nada e ninguém no mundo - nem mesmo eu – pode impedir ou limitar” (SUSIN, 1984, p. 379). No pensar levinasiano, o sentido da liberdade não se configura um pôr-se soberanamente acima “e nem simplesmente em correlação dentro, mas substitutivamente abaixo de tudo e de todos, ab-solvição para ser sub-jetividade como *sub-jectum* que suporta” (SUSIN, 1984, p. 379). Em Lévinas, o sujeito é tomado na sua concepção etimológica – *sub-jectum* – aquele que serve e substitui⁷⁶ outrem, tomando para si a carga do outro, ele é responsável por tudo. É nesse sentido que a expiação é uma transformação da violência e do sofrimento em redenção que resgata da violência e do sofrimento. Seu poder vem desde o além, como energia posta na estrutura criatural da subjetividade: responsável desde nascença pelo outro homem que não conheço e por sua liberdade e ações.

Na obra, *De otro Modo que ser* (1987, p. 200), Lévinas define a subjetividade como refém. Esta noção inverte a posição na qual a presença do eu a si mesmo aparece como começo e conclusão da filosofia. A situação de refém se liga à eleição antes da liberdade e para além da liberdade o eu se define. Ainda que inocente e mesmo sem ter cometido culpas, sou constituído de tal forma que a culpa do outro é minha por este suplemento de responsabilidade por ele. Ser refém do outro se caracteriza também como uma superação do eu solitário, refém de si mesmo, refém da própria atividade e das estruturas de totalidade. A excelência do outro e o meu serviço a ele me exaltam como servo e refém no cumprimento da vocação de *subjectum* para além do mundo (SUSIN, 1984, p. 383)

⁷⁵ Segundo Souza (2001, p. 386), no pensamento levinasiano, “proximidade significa aproximação que primordialmente é contato e não equacionamento intelectual do contatado: não é um saber, mas uma base original do saber que, [...] ‘buscando na linguagem por detrás da circulação e informações o contato e a sensibilidade, ensaiamos descrever a subjetividade como algo irreduzível à consciência a tematização”.

⁷⁶ Conforme Lévinas (1987, p. 199) em *De otro modo que ser*, “nadie puede substituirse por mí que me substituye a todos”.

Faz-se necessário ressaltar que a obediência ao Altíssimo significa a impossibilidade de me esconder. Sou livre na medida em que faço o que ninguém pode fazer no meu lugar. A obediência ao Altíssimo me torna livre. Na substituição Deus se revela como mandamento vocacionando o homem à redenção da humanidade e, dessa forma, o homem se constitui humano. É na responsabilidade diante de Deus e do outro que o homem é homem. Daí a afirmação de Lévinas (2002a, p. 113):

[...] a significação ética significa não para uma consciência que tematiza, mas a uma subjetividade, toda ela obediência, obediente de uma obediência que precede o entendimento. Passividade mais passiva que a da receptividade do conhecer, receptividade que assume o que a afeta; conseqüentemente, significação em que o momento ético não se funda sobre estrutura preliminar alguma de pensamento teórico, de linguagem ou de língua.

É a partir da responsabilidade que Lévinas (2002a, p. 117) formula a noção estranha à filosofia – de substituição, como sentido último da responsabilidade. Segundo ele, embora na filosofia fenomenológica o último acontecimento deva ser o aparecer, aqui, sob a modalidade ética, é pensada uma “categoria” diferente do saber. Seu esforço consiste em pensar o Outro-no-Mesmo sem pensar o outro como um outro Mesmo. A partícula *no* aqui não significa assimilação: o outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta ou inspira o Mesmo. O Mesmo não está em repouso, a identidade do Mesmo não consiste naquilo a que se reduz toda sua significação. O Eu é um outro como identidade no serviço e substituição para o outro. Lévinas (2002a, p. 107) observa

[...] Mas, assim, posição já de-posta de seu reino de identidade e de substância, já em dívida, “para o outro”, até a substituição ao outro, alterando a imanência do sujeito na base de sua identidade; sujeito insubstituível para a responsabilidade que lhe incube e por aí reencontrando nova identidade.

A reflexão do filósofo segue no sentido de que na medida em que me separo do conceito de Eu, há um estremecimento no sujeito como crescimento de obrigação no processo de minha obediência, aumento da culpabilidade com o aumento da santidade. O Eu não encontra mais repouso para si ao abrigo de sua forma e do seu

conceito⁷⁷ de eu. “Não há condição, sequer a da servidão” (LÉVINAS, 2002a, p. 108). A proximidade nunca é suficientemente próxima, o eu responsável nunca acaba de esvaziar-se de si mesmo. É a glória de um longo desejo. Como refém, o sujeito não é nem a prova nem a experiência do Infinito, mas testemunho do Infinito, a modalidade desta glória, testemunho que desvelamento algum precedeu.

Em concordância a Fabri (1997, p. 171), possível constatar que, no pensamento levinasiano, através do testemunho Deus escapa à tematização, subtrai-se à experiência e prescinde da reciprocidade. Enquanto Eleidade, como mandamento que vem de um passado imemorial – como In-finito – ausenta-se dos limites do olhar humano e da inclusão no registro do Logos. O testemunho não resulta de um processo cognoscitivo.

Parece que a tentativa de Lévinas é traçar uma fenomenologia do Dizer do rosto, como linguagem que não se integra à cumplicidade do conceito, que é justiça, palavra profética que responde ao apelo do outro, que é testemunho. Sua intenção é sair da compreensão corrente da linguagem e aproximar-se do racionalismo cartesiano, lido a partir da visão hebraica, como pensa Fabri (1997, p. 172):

Por esse motivo, Lévinas não se cansa de fazer referência à ideia cartesiana de infinito, à possibilidade de a consciência pensar mais do que é capaz de conter. Nessa desproporção ou desmesura, a glória se distingue do presente da representação. Uma tal inadequação é sinônimo de inspiração, de uma responsabilidade sempre retomada pelo Desejo e pelo Dizer.

Da condição de sujeito como refém, que é o mesmo que a passividade da substituição do um-pelo-outro, o sentido ético desse evento ilumina o sentido inicial do testemunho. Nesse sentido, o Dito se configura apenas testemunho daquilo que o eu significa: é uma resposta ao Dizer: eis-me-aqui - respondendo a todos e a tudo, significa a “adstrição ao dar, às mãos cheias, à corporeidade; sendo o corpo a própria condição do dar, com tudo o que custa dar” (LÉVINAS, 2003a, p. 204). Lévinas observa que se trata de um arrancamento a si num dar que implica um corpo, porque dar até o fim é dar o pão arrancado à própria boca. Como resposta ao apelo, da qual não é possível subtrair-se, o eis-me-aqui não permite que o sujeito

⁷⁷ Na obra *Deus, a morte e o tempo* Lévinas (2003a, p. 197) explica: “o sujeito não é um ente opaco, dotado de uma estrutura de egoidade, como se tivesse uma estrutura eidética – o que permitiria pensá-lo como um conceito, de que o ente singular seria a realização. Pela substituição, não é a singularidade do eu que é afirmada, é antes a sua unicidade. O próprio dessa situação do eu-refém é fugir do conceito, o qual imediatamente lhe dá uma armadura e o posiciona”.

não seja responsável. Esse é o Dizer próprio da inspiração, o responder prontamente, pôr-se à disposição, aberto ao dar, é a modalidade da responsabilidade. Na inspiração e substituição o eu expira-se para o outro. A identidade e unicidade do eu não estariam no repouso de si mesmo, mas no arrancar-se-a-si-mesmo para dar para o outro o pão de sua boca. Nessa inquietude se realiza a sinceridade do Dizer.

Entretanto, Lévinas não compreende o Dizer como diálogo, mas como testemunho do infinito àquele a quem infinitamente eu me abro. Na relação com outrem esta dimensão de testemunho não repousa num conhecimento prévio. Pois, como pensa Lévinas, limitar o testemunho pelo conhecimento prévio far-nos-ia retornar novamente à ontologia. É ele quem afirma: “De facto, nós contestamos que o diálogo seja a forma primeira da linguagem. Antes de o ser, a linguagem é testemunho” (LÉVINAS, 2003a, p. 206). Testemunho que não é expresso no diálogo, mas na fórmula eis-me-aqui. Como dedicatória de si mesmo, o testemunho é abertura de si que exprime o excesso da exigência à medida que a exigência de responsabilidade se preenche. É através do testemunho que a glória se glorifica. Para Lévinas,

[...] Ele é o modo como o Infinito ultrapassa (passe) o finito, e o modo pelo qual o Infinito se passa. O Dizer sem Dito do testemunho significa assim a intriga do Infinito - intriga e não experiência. A palavra designa aquilo a que se pertence sem, no entanto, ter a posição privilegiada do sujeito que contempla. A intriga liga àquilo que se desliga, ela liga ao ab-soluto – sem o relativizar. (2003a, p. 213)

A linguagem e sua significação não são só expressão, ela vai além. O pensamento daquele que pensa é surpreendido pela significação, ela ultrapassa o limite do sinal e da constituição deste. Para nosso filósofo, além da objetivação do Dito, está o Dizer e o seu lugar é o seio do infinito. Além da expressão do rosto do outro, existe uma anterioridade infinita, que é sua grandeza, sua recusa e resistência à tematização. O testemunho não vem acrescentar-se como expressão, informação ou sintoma, e não se refere a não sei qual experiência do Infinito. Contudo, segundo Lévinas, pode haver relação com Deus, na qual o próximo é um momento indispensável, pois, conhecer Deus é fazer justiça ao próximo, é o que deixa entender a Bíblia segundo Lévinas (2003a, p. 214): “Acaso não comia e bebia o teu

pai, praticando ao mesmo tempo justiça e equidade e tudo lhe corria bem? Não será isto conhecer-me? Oráculo de Javé”.

Percebe-se que, para Lévinas, o sinal dado a outro traduz sinceridade pela qual a glória se glorifica. A glória do Infinito se realiza na aproximação do outro, na substituição ao outro, ou pela minha expiação para com outrem. “A glória de Deus é o de outro modo que ser” (LÉVINAS, 1982a, p. 101). Em *Ética e Infinito* o autor cita uma passagem de *Autrement qu'être ou au-della e l'essence*, onde escreve:

Do Infinito de que nenhum tema, nenhum presente é capaz, dá testemunho, portanto, o sujeito ou o Outro no Mesmo enquanto o Mesmo é para o Outro, onde a diferença se absorve na medida em que a proximidade se torna mais próxima e por esta mesma absorção se anuncia gloriosamente e me anuncia sempre cada vez mais. Onde o Mesmo, na sua posição de Mesmo é cada vez mais considerado até à substituição como refém, expiação que coincide, ao fim, e ao cabo, a extraordinária e diacrônica inversão do Mesmo no Outro na inspiração do psiquismo. (LÉVINAS, 1982a, p. 101)

Nesse sentido, o sujeito é no seu próprio psiquismo, inspirado pelo Infinito, contendo mais do que pode conter – é o mais no menos. Trata-se da desproporção da glória com o presente, desproporção que se revela a própria inspiração. Nessa passividade mais passiva que toda passividade. A exterioridade do Infinito torna-se, de algum modo, “interioridade” na sinceridade do testemunho (Lévinas, 1982a, p. 102). Para o filósofo, a subjetividade não pode esconder-se ou fugir dos olhos do outro, como Adão, que no paraíso encontrava-se completamente exposto ao olhar do Deus Eterno. (1987, p. 220)

A subjetividade eleita como servo e profeta concerne inteiramente o eu ao outro, como obrigação para o qual o eu foi criado. Eleição e responsabilidade são anteriores à liberdade e à benevolência da própria vontade, como tendência ou dote natural. São anteriores também ao testemunho do Dito. A verdade do Dito só se constitui a partir da sinceridade do Dizer testemunhado. O testemunho é o modo de reter e obedecer à ordem do outro, é o modo de Dizer sem Dito, é sinal dado a outrem, pelo qual o sujeito sai da sua clandestinidade de sujeito. Lévinas inscreve o testemunho na complexidade da relação ética: a ética rompe com a unidade originariamente sintética da experiência. Ela requer um sujeito suportando tudo e, sujeito a tudo, obediente a uma obediência que é anterior a todo entendimento, toda a escuta do mandamento.

A sinceridade do testemunho significa adesão à ordem que me ordena e não me permite qualquer possibilidade de voltar à exterioridade como diante de um tema. O anúncio da sinceridade é pura humildade. O profetismo implica o próprio psiquismo da alma, o outro no mesmo significa o despertar do mesmo pelo outro, isto é, o passar-se do Infinito. Ele é a acolhida da passagem do Infinito, ainda que o Infinito não esteja presente. Na frase onde Deus é testemunhado-no-eis-me-aqui-Deus não é enunciado. Segundo Lévinas (2003a, p. 215), “testemunhar Deus não é enunciar esta palavra, como se a glória⁷⁸ se pudesse posicionar como tema ou tese, ou essência (*essance*) do ser”. O Dito Deus pode tomar o sentido do testemunho, mas pode trair sua tematização por meio da ontologia e da teologia. O testemunho sincero do Dito deve orientar-se pela linguagem profética, que designa obediência à transcendência do Infinito.

A glória do Infinito marca de tal maneira o sujeito, que a subjetividade assignada – feita signo por Deus – é convocada a comparecer para além do ser. Na convocação, o eu signo de Deus recebe a missão “envia-me”, conforme explica Ribeiro Junior (2008, p. 473):

[...] o envio se caracteriza pela vocação do profeta que, inspirado por Deus, se torna signo do Espírito de Deus e impulsiona a humanidade do homem a se des-interessar de si num movimento interminável. O Espírito move a humanidade do homem a responder como “Eis-me-aqui” ao dom ao outro e a se tornar um-para-o-outro e para os demais.

Para Ribeiro Junior, em Lévinas a subjetividade marcada ou assinalada não tem por onde escapar. Ao ser eleita é destituída de si mesma por aquele que a traumatiza e a torna testemunho desse pró-nome (Ele). Segundo ele, o ser heideggeriano mostra-se antagônico e avesso à alteridade do pronome (Ele) ou a ele como linguagem. É característica da ontologia negar o Dizer de Deus para além do Ser e de seu Dizer no dito. “O Dasein é sempre o dito do dizer do Ser que se diz nele. Ele é o “Eis-aí-o-ser”(RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 473). Na compreensão ontológica heideggeriana, a questão teológica nem chega a ser cogitada, uma vez que, para a ontologia, é inadmissível imaginar algo fora do âmbito do ser. Só se admite pensar do teológico, é que o sagrado pode manifestar-se na linguagem

⁷⁸ Segundo Ulpiano (1982, p. 239-255), “La gloria del Infinito es la identidad an-árquica del sujeto desemboscado sin posible ocultamiento, yo abocado a la sinceridad, aportando signo al otro-del cual soy responsable – de esta misma donación del signo, es decir, de esta responsabilidad: “heme aqui”. Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria”.

poética de tirado o ser do esquecimento. A partir da ontologia, o poeta se embebe do sagrado graças à inspiração que lhe advém do Ser. Lévinas, contrário a essa concepção – à sacralidade da ontologia – enfatiza que Deus, ao assinalar e constituir o “homem espiritual”⁷⁹ como sujeito feito signo ao outro homem, ausenta-se da consciência e da existência. Deus é Ele e não um outro para mim. “O Ele que constitui a subjetividade como palavra profética distingue-se, absolvendo-se da relação” (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 474). Deus e o sujeito não são englobados, nem assimilados pela linguagem poética do ser. A linguagem profética é o lugar privilegiado para tratar a questão de Deus.

Este Dizer pré-original permite o evento do sinal, que faz da palavra um sinal para o outro. Dizer que, como responsabilidade, é a própria significação do um-para-o-outro, estrutura formal da significação, significância ou racionalidade da significação, a qual, não começa expondo-me num tema, mas é minha abertura ao outro.

É nessa relação eu-outro, na qual se configura a linguagem do contato como linguagem ética, que no testemunho profético o sujeito inspirado percebe que a significação nasce na proximidade do Dizer, antes de ele ser tematizado. O Dito, ainda que siga os rastros da Eleidade, jamais chegará a expressar a grandeza da significação.

Por fim, para nosso filósofo, o discurso filosófico sempre reivindicou para si um englobamento e uma compreensão últimos. Reivindicação que implica uma coincidência entre o seu pensamento e o ser, no qual ele se situa. Melhor explicando, o pensamento não deve pensar para além do que reside no ato de ser, nem se aventurar em direção ao que modificaria a sua prévia pertença ao processo de ser. É a partir dessa perspectiva que Lévinas critica a homogeneidade que sempre existiu entre teologia e ontologia, onde o nome de Deus se fixa como conceito. Sua investigação caracteriza-se por uma insólita procura de Deus sem onto-teologia. No seu pensamento, a palavra Deus é única, pois, é a única palavra que não extingue, nem abafa, nem absorve o seu Dizer. É palavra que perturba a semântica. Como nome próprio, Deus não pertence a nenhuma categoria gramatical. Conforme observa Ribeiro Junior (2008, p. 475),

⁷⁹ Em *Autrement qu'être*, “a espiritualidade em que se passa o infinito mais antigo que o tempo de rememoração, diacronia sem memória” é a significação da aproximação ética do si pela substituição do outro. (LÉVINAS *apud* RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 474).

[...] o nome de Deus é aquele que se passa na ética – e que ao passar, revela que o nome, ou Deus mesmo se diz para além do pronome na eleidade e assigna a subjetividade como responsabilidade -, essa lógica da temporalidade ana-crônica permite afirmar também que Deus se testemunha a si mesmo em seu Nome ao se testemunhar na subjetividade eleita.

Segundo Ribeiro Junior (2008, p. 476), graças à ideia de traço, de “Eleidade”, e à ideia do Nome de Deus como “nome próprio” introduzido no bojo da sintaxe filosófica como “enigma”, que se realiza a interrupção definitiva do discurso sobre Deus da onto-teologia. É o testemunho como linguagem profética da palavra de Deus, que é a modalidade da manifestação do saber. Significação ética, fundada no apelo do outro e na responsabilidade como resposta: eis-me-aqui. Não pode haver nenhum conhecimento de Deus, em separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus.

Entretanto, apesar de Lévinas indicar a linguagem profética como o lugar excepcional do falar de Deus, a partir de Deus, não se pode pensar Deus condicionado à linguagem do profeta. A palavra “Deus” se diz de si mesma – Deus como *Kath’auto* – para além da profética como primeira palavra. O profeta é aquele que sabe o momento de se calar, quando a única saída não é senão encarnar a palavra de Deus como linguagem primeira do amor ao outro (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 487). Em Lévinas, a glória de Deus se diz na linguagem messiânica. O Deus que habita a subjetividade assignada inspira-se no amor ao outro homem. A subjetividade vulnerável e afectada pelo outro é remetida à maternidade, que significa concretamente o recebimento do outro no seio do mesmo. Assim a glória de Deus se glorifica, através da subjetividade maternal que faz “ressoar a glória de Deus”(*Kath’auto*) como palavra (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 191). Palavra que habita a subjetividade, como também introduz no ser a ordem, a justiça e a paz, a sabedoria do amor. Contudo, para Lévinas (2004b, p. 293), a ordem da justiça dos homens responsáveis pelos outros não implica no restabelecimento da reciprocidade entre o eu e seu outro, mas por causa do terceiro que, ao lado do outro, me é também um outro. A responsabilidade do eu pelo outro e o terceiro não o deixa ficar indiferente às suas interações. Na caridade com um, não pode subtrair-se ao seu amor pelo outro. A glória de Deus só pode ser pensada dentro do regime do amor. Segundo Lévinas (2004b, p. 293), “Atrás das singularidades únicas é preciso entrever indivíduos do gênero. É preciso compará-los, julgá-los e condená-los. Sutil

ambigüidade [...]. Eis a hora da justiça inevitável que a própria caridade todavia exige”.

Parece-nos que Lévinas deduz a sabedoria da justiça – sabedoria profética – a partir de Deus. Deus não é interlocutor nem causa, é antes, vestígio da transcendência através da qual o sujeito se liga ao outro. É dessa relação de proximidade com o outro conferindo significado à minha relação com outros, que decorre para Lévinas a compreensão de justiça. A passagem de Deus é o próprio retorno do sujeito incomparável como membro de uma sociedade. A entrada do terceiro desemboca na presença de toda a humanidade, na qual se mostra a humanidade do homem. A entrada do terceiro coincide com o nascimento da consciência que se funda na justiça. A sabedoria da justiça é a sabedoria do amor. Na observação de Ribeiro Junior (2008, p. 488), “esta glória de Deus testemunhada pela humanidade só poderá ser dita/linguagem a título de uma sabedoria mais antiga que a sabedoria da filosofia grega”. É que, para Lévinas, a filosofia é essa medida suscitada do infinito do ser-para-o-outro da proximidade e como sabedoria do amor.

5. CONCLUSÃO

A abordagem de um pensamento que foge ao aprisionamento do saber lógico e sistemático não pode pretender o esgotamento de nenhum dos seus temas. O modo levinasiano de fazer filosofia põe o leitor em constante estado de vigília que abre e ultrapassa a consciência intencional. Daí a impossibilidade de emitir juízos com sentido unívoco sobre uma filosofia que foge à totalidade. Sua meta é encontrar um novo espaço para uma verdadeira transcendência e sair do esquema ontológico que através da representação conceitual neutraliza e destrói a alteridade do Totalmente outro e do homem.

O pensamento filosófico de Lévinas é indubitavelmente uma contestação à modernidade, ao seu projeto de emancipação, aos métodos utilizados para a sua execução e, conseqüentemente, o resultado desses para a humanidade. Vemos em Lévinas um esforço filosófico para sair da filosofia da imanência e propor um discurso pós-modernidade.

Através do diálogo com a filosofia tradicional e a tradição bíblico-talmúdica, Lévinas irá construir seu edifício-filosófico como metafísica da transcendência ou da exterioridade, que tem como núcleo a ideia do infinito que é a presença do Outro – traço de Deus – irreduzível à relação sujeito-objeto.

A partir desses pressupostos, a presente pesquisa buscou compreender o sentido da linguagem no pensamento de Lévinas. Para tanto, tornou-se necessária a verificação de como se articulam na constituição da mesma as noções ética e rosto, visto que da imbricação dessas noções resulta a significação que a linguagem assume no pensamento do autor.

Em Lévinas (1980, p. 227), a linguagem é a essência da ética. O rosto por si só não produz sentido, mas sim o que ele expressa – o mandamento – “tu não matarás”. Essa “expressão original” que não se deixa reduzir a uma regra de conduta, constitui o princípio da relação ética. O sentido se produz como resultado dessa relação original. Daí a justificação da divisão dos capítulos dessa dissertação.

Na tentativa de responder à problematização inicial, que questiona como a linguagem ético-religiosa é capaz de se opor ao discurso onto-teológico sobre Deus, o resultado obtido por este estudo é que, para Lévinas, o ontologismo do pensamento ocidental como dogma, reduz a questão teológica – Deus – ao

problema de sua existência. Pensar Deus no discurso filosófico significa situá-lo no seio do processo de ser, de que o pensamento não se separa. Nesse sentido, pela sua pertença ao processo de ser, Deus se situa nele como um ente e nele é pensado como ser por excelência, como ente supremo, como aquilo que é por excelência. Por conseguinte, Deus é transformado num objeto teórico ou contemplativo, prisioneiro do pensamento da imanência. O Deus que Lévinas procura significa antes e para-além do ser.

Para Lévinas, é somente na relação ética, onde o homem é sempre ordenado à responsabilidade pelo outro homem, que se torna possível emergir o sentido da palavra Deus: é no testemunho da linguagem profética que a significância de Deus significa sem cessar. Para Lévinas, a frase em que Deus entra no jogo das palavras não é: “eu creio em Deus”, mas o “Eis-me-aqui”, dizer em que anuncio a paz, isto é, a minha responsabilidade por outrem. “O tropo próprio da significação escreve-se: um-para-o-outro” (LÉVINAS, 2002a, p. 111).

Todavia, nesse processo de investigação do pensamento levinasiano operou-se uma análise da saída da ontologia à ética: o êxodo do conceito do ser fundado no anonimato absurdo da existência – o *il y a* – em direção ao sujeito inadequado, separado e irremissível e, por conseguinte, ético. O sujeito abandona a existência impessoal, o neutro do si mesmo, parte da existência (ser) para o existente concreto (ente) - para a concretude das relações inter-humanas. A saída do ser impessoal, do verbo existir para o existente pessoal é marcada pela concretude da sua relação pessoal com o mundo e com as coisas que o rodeiam.

A situação ética é o lugar em que a hipóstase passa de sujeito responsável por si, no gozo à responsabilidade ética pelo outro. Nela a transcendência do ente para o Outro não retorna mais à ontologia. Nela um existente entra em relação com seu existir, toma posse do seu existir, identifica-se, sai da verbalidade do ser sem existentes. Da solidão do ser, condição existencial do *il y a*, nosso filósofo chega ao ser pessoal, que é pura relação e separação radical.

A ideia de separação tornou possível sustentar um pluralismo entre mim e o Outro que não se reduz ao conceito. Através da separação o Eu e o Outro permanecem na diferença. Eles se mantêm em relação e dispensam-se dessa relação, permanecendo absolutamente separados. A ideia do infinito postula tal separação. Na ordem do Infinito, a relação do ser separado é Desejo, é superação do ser constituído como pensamento e interioridade. O desejo nos leva a constatar

que a relação eu-outro é imediatizável, irreduzível, que não é produto de uma sincronia ou de uma relação intersubjetiva ao modo da gnosiologia. A metafísica da separação resulta numa relação ética.

Lévinas faz da ética uma intriga, o outro é o que me interpela e que se me impõe. Esse movimento significa para nosso filósofo a saída da ontologia de Husserl e de Heidegger. A irrupção do Outro no meu mundo transforma o antigo jogo da eguidade em abertura, comunicação, paciência, substituição e responsabilidade. Essa é a característica mais forte da subjetividade para Lévinas, e a justificativa da antecedência da ética como metafísica.

Lévinas irá apresentar a metafísica – o saber crítico – como ético ou religião em oposição à ontologia. A metafísica conduz a uma consciência moral, que é a condição de possibilidade da linguagem e do discurso filosófico; é a ética que cumpre a essência crítica do saber (LÉVINAS, 1980, p. 30). Ele rompe com o pensamento tradicional e instaura a precedência da metafísica em relação à ontologia; o ser da ontologia consiste em neutralizar o ente para compreendê-lo ou captá-lo, não é uma relação com o Outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo. É a filosofia do poder e da injustiça. Enquanto a ética é o lugar onde o Mesmo deixa de submeter o Outro a seu poder, a ética é a ótica espiritual: o outro não é meu objeto, nem meu contemporâneo, mas meu ideal, mais alto e mais perto de Deus do que eu, associado à excepcional altura de Deus. A metafísica tem lugar onde se joga a relação social, outrem é o lugar da metafísica e indispensável à minha relação com Deus.

Num segundo momento, tentou-se mostrar que através da anterioridade da relação ética é possível libertar a tradição filosófica do esquema noese-noema. A intimidade de Lévinas com o problema gnosiológico husserliano e seus procedimentos leva-o a constatar a possibilidade de passar da fenomenologia de Husserl à ética, à exterioridade metafísica. Certamente, para Lévinas, a fenomenologia não deixa de lado a tradição filosófica, onde se identificam espírito e inteligência, psiquismo e pensamento, Outro e Mesmo. Entretanto, ela aponta para um “mais além” quando reflete sobre o modo e o remontar do pensado – o ser que aparece ao pensamento – (PELIZZOLI, 1994, p. 52). Há aqui a possibilidade de buscar uma relação com a alteridade que não comporte violação ética ou redução à universalidade impessoal. A ideia de novos horizontes de sentido evita a decaída em

um sistema acabado e em estruturas cognoscitivas fixas e formais. Se não houvesse o conceito de horizonte não haveria a possibilidade de ruptura de horizontes.

Lévinas está consciente de que não se pode falar de sentido de alteridade mais além do espírito como intelecção e, de além do saber e do pensar, que não seja pela via da razão e dos atos teóricos que os explicitam. (1994, p. 53). No entanto, ele busca um significante que signifique por si mesmo. Pois, é preciso refletir sobre a validade do sentido, dado por um ego constituinte. Na dinâmica ativa da consciência intencional, o ser comanda seus fenômenos; o sentido do objeto é adequado à visão; o objeto é determinado pela *Sinngebung*; o sentido é aprisionado pelo espírito ou subjetividade; o pensamento contém idealmente as outras coisas; a ideia de transcendência não vem da realidade do ser, mas da noção de sentido determinada pelo fenômeno da síntese e da identidade.

Ora, para Lévinas, não é de uma consciência intencional ou de uma compreensão fundada no ser que nasce a significação. A doação de sentido virá primordialmente de uma experiência original, no nível do desejo superando a necessidade, ou seja, da relação social – da socialidade – com outrem como Rosto. O rosto é revelação de um mistério que passa. Sua manifestação é visitação ultrapassando o modelo da consciência de si e da adequação do fenômeno. A manifestação do Rosto é viva e sua vida consiste em desfazer a forma em que todo o ente, quando entra na imanência - isto é, quando se expõe como tema - já se dissimula. A manifestação do rosto e o sentido que se delineia a partir dele estabelecem a significância da exterioridade. O ultra-passamento da pretensão teórica é que pressupõe a intuição intelectual como fonte significativa. O rosto é *Kath'auto*, expressão por excelência. Está além dos contextos, dos horizontes e das significações fenomenais.

O rosto inaugura o ensinamento, faz-se signo, sinal de si e da transcendência. A linguagem ética que ele exprime – do face-a-face – é a linguagem por excelência porque se produz como ensino. A linguagem do face-a-face diferencia da tematização e da adequação porque consiste na impossibilidade de o conceito se apoderar da exterioridade. O primeiro mandamento vem do Rosto: "tu não matarás". Essa ordem revela a impossibilidade de ser expressa em linguagem conceitual, porque o sentido transcende a compreensão do eu, possui um significado infinito.

A fenomenologia da ideia do infinito devasta e perturba no reino dos fenômenos, isso porque para ele, a consciência de... não é o ato intencional de dar

significado às coisas, mas hospitalidade e acolhimento do rosto. Acolher outrem é acolher o altíssimo, ao qual minha liberdade se subordina. O acolhimento do outro, o despertar da consciência moral é a condição de possibilidade da linguagem e do discurso filosófico.

Finalmente, pareceu-nos possível afirmar que a linguagem vem do próprio sentido da aproximação que se destaca do saber, do rosto que se destaca do fenômeno. A relação de proximidade é o evento ético da comunicação. Para Lévinas, a passagem de Deus se realiza na linguagem ética da proximidade, responsabilidade e substituição.

Na ética levinasiana o Dizer se firma como produção de sentido para além do ser, o sujeito rompe com seu egoísmo através do Dizer e da responsabilidade. A linguagem no pensamento de Lévinas é lugar original de toda a inteligibilidade. O dizer do rosto do outro revela o Infinito, que não se reduz a nenhuma possibilidade de desvelamento do ser nem à onto-teologia, nem sequer ao encantamento que os signos lingüísticos produzem. A linguagem para ele é o próprio desdizer o dito. O dizer não nomeia seres, não fixa temas e não pretende identificar nada. O dizer e o dito não são da mesma ordem, visto que o dizer rompe com a definição daquilo que diz e faz explodir a totalidade que o cerca. O dizer é a própria expressão da linguagem ética, que não se esgota no dito ontológico, ou linguagem tematizada.

O Infinito fala através do testemunho profético que dou dele: o “Eis-me-aqui” testemunha a palavra de Deus como responsabilidade pelo outro. A subjetividade assignada, afeccionada é inspirada pela palavra Deus a ser servo sofredor. É assim que ela testemunha o Dizer da Santidade de Deus na sua passagem pela humanidade (RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 476). A santidade implica que é preciso deixar sempre o outro em primeiro lugar. Nessa atitude de santidade Deus me vem à ideia, não em uma situação de milagre ou na preocupação de compreender o mistério da criação. No rosto de outrem, aí você ouve a palavra de Deus. A aproximação do próximo – do rosto – é um modo de comunicação. Nela a significação só pode ser expressa como linguagem ético-religiosa.

A linguagem ético-religiosa em Lévinas faz emergir uma concepção nova de humanismo. A relação ética abre possibilidades para o entendimento da subjetividade do indivíduo e da intersubjetividade. A centralidade da relação com o outro se define como modo de ser da subjetividade, como socialidade, como religião, como humanismo, um humanismo do Outro homem. Na estrutura do seu

humanismo, três os elementos que se articulam: ética, religião e linguagem. Parece-nos que o humanismo levinasiano aponta para a significação originária do homem e da sua relação com o outro (MELO, 2003, p. 272). O outro que é a via da verdade. O outro é modalidade de ser, abertura para o infinito. Ele é linguagem e serviço ao outro homem.

Malgradadas as limitações que toda obra encerra em si, a originalidade do pensamento de Lévinas significa uma relevante contribuição para repensar a ética contemporânea. Sua obra indica rumos para superar o desrespeito aos direitos humanos, a competitividade, o relativismo moral, a supressão da solidariedade e tantos outros males que dificultam o convívio social.

Lévinas deixou-nos um grande legado, qual seja, a elaboração e a efetivação de um novo discurso ético, capaz de fazer valer o respeito à dignidade alheia e o cumprimento dos Direitos dos Homens, cada vez mais em expansão. Talvez desse modo, a palavra Deus possa ser percebida universalmente na obra de justiça ou na moralidade como sacrifício pelo outro. Tentemos essa humanidade! Utopia?

REFERÊNCIAS

BRITO, J. H. Silveira de. Levinas, Husserl e a consciência activa. **Revista portuguesa de filosofia**, Lisboa, n.47, 1991. p. 87-95

BUBER, Martin. **Do Diálogo e do Dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUCKS, René. **A Bíblia e a ética**: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 1997.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. **Le vocabulaire de Lévinas**. Paris: Ellipses, 2002.

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

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

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** São Paulo: Centauro Editora, 2002.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a Ontologia**: subjetividade e sentido ético em Lévinas. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

FABRI, Marcelo. **Ética e dessacralização**: a questão da subjetividade em Emmanuel Lévinas. 1995. 217 f. Tese (Doutorado) – UNICAMP, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v.28, n.91, p. 245-265, 2001.

FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Lévinas e a fenomenologia. **Veritas: Revista de Filosofia**. Porto Alegre, v.47, n.2, p.121-130, 2002.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao Infinito**: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. São Paulo: Loyola, 2006.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992. 1v.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. 2v (Pensamento humano).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. 1v (Pensamento humano).

HUSSERL, Edmund. **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Barcelona: Crítica, 1991.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Porto: Rés, 1989.

KUIAVA, Antônio Evaldo. **Subjetividade transcendental e Alteridade**: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Lévinas. Caxias do Sul: Educs, 2003.

LADRIÈRE, J. **L'articulation du sens**, I. Discours scientifique et parole de foi. Paris: Cerf, 1984, p. 26.

LÉVINAS, Emmanuel. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. **Da existência ao Existente**. São Paulo: Papyrus, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002a.

LÉVINAS, Emmanuel. **De L'Évasion**. Paris: Fata Morgana, 1982b.

LÉVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser, o mas alla de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LÉVINAS, Emmanuel. **Deus, a Morte e o Tempo**. Coimbra: Almedina, 2003a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Difícil libertad**. Madrid: Caparrós Editores, 2004a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Do Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdic**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2004b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982a.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Quatro leituras talmúdic**. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: J. Vrin, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LÉVINAS, Emmanuel. **Transcendência e Inteligibilidade**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MELO, Hygina Bruzzi. **O rosto do Outro: a morada como acolhimento em Lévinas**. Síntese: Revista de Filosofia. Belo Horizonte, v.26, n.84, p. 119-126, 1999.

MELO, Nélio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

NODARI, Paulo César. O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v.29, n. 94, p. 191-221, mai/ago, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo A. de ; ALMEIDA, Custódio (orgs). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

PAIVA, Márcio Antônio de. Justiça e transcendência na ética da alteridade em Emmanuel Lévinas. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v.7, n.88, p.63-71, 2000.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v.7, n.88, p.213-231, 2000.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **A relação ao Outro**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Intersubjetividade em Husserl e Lévinas. **Cadernos da FAFIMC**, Viamão, n.13, p. 21-33, 1995.

PIVATTO, Pergentino S. A ética de Lévinas e o sentido do humano. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.37, n.147, p.326, set.,1992.

PIVATTO, Pergentino S. A nova proposta ética de Emmanuel Levinas. In: 14ª Semana Filosófica promovida pela FAFIMC, 1995, Viamão. **Cadernos da Fafimc**. Viamão, 1994. p. 47-62.

PIVATTO, Pergentino S. A questão da subjetividade nas filosofias do Diálogo – o exemplo de Lévinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.42, n.2, p. 187-195, jun. 2003.

PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In. OLIVEIRA, Manfredo A. de. ; ALMEIDA, Custódio (orgs). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

PIVATTO, Pergentino S. Responsabilidade e justiça em Lévinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.46, n.2, p. 217-230, jun. 2001.

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

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

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

RICOEUR, Paul. **Outramente**. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. **Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Lévinas, Rosenzweig**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SUSIN, Luiz Carlos. A ética é a ótica da experiência de Deus. In: **CONGRESSO SOTER 1998: Sob o fogo do Espírito**. Belo Horizonte: Paulinas, 1998. p. 131-150.

SUSIN, Luiz Carlos. Diálogo e interculturalidade. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.48, n.2, p.197-203, jun. 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. **O Homem Messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 1984.

ULPIANO, Vázquez Moro. **El Discurso sobre Dios: en la obra de E. Lévinas**. Madrid: UPCM, 1982.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)