

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

RAZÃO E FÉ:
uma aproximação a partir de Emmanuel Lévinas

Flávio Ricardo de Araújo Ferreira

BELO HORIZONTE

2010

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

Flávio Ricardo de Araújo Ferreira

**RAZÃO E FÉ:
uma aproximação a partir de 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

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

F383r Ferreira, Flávio Ricardo de Araújo
Razão e fé: uma aproximação a partir de Emmanuel Lévinas / Flávio Ricardo
de Araújo Ferreira. Belo Horizonte, 2010.
119f.

Orientador: Márcio Antônio de Paiva
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Ética. 2. Alteridade. 3. Razão. 4. Fé. I. Paiva, Márcio Antônio de. II.
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 17

Flávio Ricardo de Araújo Ferreira

RAZÃO E FÉ:
uma aproximação a partir de 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. Paulo César Nodari – Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – PUC Minas

Belo Horizonte, 28 de setembro de 2010

Dedico este trabalho ao meu amigo, irmão, Pe. Richard Luiz Eduardo que, muito legitimamente encarnou a proposta levinasiana, fazendo-se “refém” diante do apelo que a ele foi dirigido e, em sua ipseidade, tomou consciência de sua infinita responsabilidade por mim, seu Outro.

Sem sua ajuda, seu esforço, sua esperança e suas horas de trabalho – tornadas minhas – essa dissertação não se concluiria.

AGRADECIMENTOS

Chegado o momento comparável ao da colheita, meu sincero agradecimento contempla a tantas pessoas – as quais são e serão para mim alvo de perene gratidão – que citar nomes me fará incorrer num risco. Contudo, mesmo assim, sem esquecer a outros, cito alguns na pessoa dos quais quero homenagear e agradecer a todos.

Lanço meu olhar agradecido e ofereço o fruto deste trabalho:

A minha família que jamais duvidou de que eu chegaria ao final dessa empreitada, colaborando comigo na medida em que compreendeu os momentos nos quais estive ausente. Agradeço pelo “presente” da presença orante, pelas palavras de ânimo e incentivo.

A meu orientador, Prof. Dr. Pe. Márcio Antônio de Paiva o qual, muito mais que doutor, mostrou que domina magistralmente a arte de ser Mestre! E, como grande mestre, assumiu comigo e para mim o papel do pedagogo! E, para além do pedagogo, como quem demonstra o quanto nasceu para o que faz, se tornou para mim um verdadeiro amigo.

A todo corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas que, com tanto esmero, vem desenvolvendo este projeto de disseminar e ensinar as Ciências da Religião a quem queira delas se aproximar.

A todos os meus amigos – de modo especial o Pe. Fernando Geraldo Silva pelas orações, o Pe. Arnaldo Cezar Carvalho pela confiança e incentivo e o Dr. Marcelo Santos Baia, que se fez presente e me ofereceu sua ajuda em momento muitíssimo oportuno.

A tantos outros amigos, parentes e paroquianos que me acompanharam, torceram por mim e que, assim como minha família, souberam compreender e aceitar os momentos em que não me fora possível estar junto deles.

A meus colegas da Primeira Turma do Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas, sobretudo àqueles que sempre permaneceram ao meu lado, dando-me força e coragem, mesmo quando eles próprios precisavam disso.

À Arquidiocese de Belo Horizonte, na pessoa de D. Walmor Oliveira de Azevedo, que apostou nesta empreitada e que, em momento algum me deixou desamparado ou esquivou-se de sua paternidade em relação a mim.

Contrariamente ao usual, faço chegar a *DEUS* meu agradecimento somente agora, em último lugar. Creio que já foram a ele dirigidas toda a minha deferência e gratidão naqueles que saíram de si e me ofereceram amparo; que decifraram os sinais do meu rosto e se fizeram presentes até mesmo diante da minha ausência. Com o próprio Emmanuel Lévinas, colho dessa reflexão a certeza de que posicionar-se responsavelmente, lançando-se ao apelo de outrem, é contemplar o divino no olhar humano; toda saída de si em favor do outro é ida ao encontro do Outro que saiu de si em direção a todos nós.

“A fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.”
(João Paulo II)

“Não gostaria de definir nada através de Deus, dado que eu conheço o humano. É Deus que posso definir através das relações humanas e não o contrário. Eu não me oponho à noção de Deus, e Deus o sabe! Mas quando devo dizer algo sobre Deus, é sempre a partir das relações humanas...”
(Emmanuel Lévinas)

RESUMO

Emmanuel Lévinas (1906-1995), filósofo lituano nascido em Kovno e naturalizado francês, inicia a construção de seu itinerário filosófico a partir de uma constante inquietação ante o logocentrismo da filosofia ocidental. Diante do horror da impessoalidade do *há* (*il-y-à*), da obrigatoriedade de a tudo nominar e impor um *dito*, Lévinas vê-se tomado pelo desejo de *evasão*, de saída daquela situação – à qual se torna *alérgico* –, mesmo que seja para um *lugar* que não se conhece. Tendo sofrido os horrores da Segunda Grande Guerra, do Nazismo e – inclusive – ficado preso em um campo de trabalhos forçados (Stammlager), Lévinas dedica-se ao estudo dos grandes clássicos da filosofia e, sobremaneira, de Husserl e Heidegger, que constituirão seus dois grandes mestres – com os quais muito aprende, mas também dos quais, posteriormente, muito discorda e se distancia. Questionando se a ontologia é mesmo fundamental, Lévinas empreende em seu pensamento aquilo que se pode chamar de “grande giro ontológico”: eleva a ética ao lugar de filosofia primeira; esta será a ótica a partir da qual todos os seus escritos posteriores serão formulados. A profundidade e originalidade da ética da alteridade são de tal proporção que trazem consigo propostas bastante peculiares, como a *passividade mais passiva que toda passividade*, a *infinita e irrenunciável responsabilidade por outrem* – a ponto da liberdade do outro preceder à liberdade do próprio eu – dentre outras. Surge também aqui a noção de *Rosto* (*Visage*) do Outro como o lugar (*tópos*) da manifestação do próprio Deus. A ética da alteridade é elevada a um tal patamar, que Lévinas chega mesmo a afirmar o fato de que *religião é ética*. Nesse sentido, importa lembrar que o próprio autor, de maneira recorrente, assume jamais ter abandonado o judaísmo, utilizando-se – inclusive em seus escritos – expressões e metáforas próprias do mesmo. A partir da assertiva acima mencionada – *religião é ética* –, é que se fundamenta a proposta do presente trabalho, a saber: uma tentativa de aproximação entre razão e fé através do pensamento de Emmanuel Lévinas.

Palavras-chave: Ética. Alteridade. Razão. Fé.

ABSTRACT

Emmanuel Lévinas (1906-1995), a Lithuanian philosopher born in Kovno and naturalized French, began the construction of his philosophical itinerary from a constant inquietude at the logocentrism of the western philosophy. In face of the horror of impersonality of the *há* (*il-y-á*), of the obligation to nominate everything and impose a *name*, Lévinas sees himself taken by the desire of evasion, of exiting that situation – to which he becomes *allergic* –, even if it is to an unknown *place*. Having suffered the horrors of the Second World War, of Nazism and – also having – been arrested in a forced labors camp (Stammlager), Lévinas dedicates to the study of the great classics of philosophy and, especially, of Husserl and Heidegger, who will become his two great masters – with whom he learns a lot, but with whom he will eventually disagree and be parted. Questioning if the ontology really fundamental, Lévinas attempts in his thought that what can be called of “great ontological turning”: elevates the ethics to the place of first philosophy; this will be the optics from which all his subsequent writings will be formulated. The depth and originality of the Ethics of Otherness are so profound that brings in itself quite peculiar proposals, as the *passivity more passive than all passivity*, the *infinite and irreplaceable responsibility for the other* – to the point of the freedom of the other to precede the freedom of his own self – among others. It also arises here the notion of *Face (Visage)* of the Other as the place (*tópos*) of the manifestation of God himself. The ethics of otherness is elevated to a such a level, that Lévinas even goes to affirm the fact that *religion is ethics*. In this sense, import to remember that the own author, on a recurring way, assumes never having abandoned Judaism, even using – in his writings – expressions and metaphors from it. It is from the above mentioned assertive – *religion is ethics* –, that the proposal of this work is grounded, that is: an attempt of approximation between reason and faith through Emmanuel Lévinas’s thought.

Keywords: Ethics. Otherness. Reason. Faith.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 GÊNESE DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LÉVINAS	16
2.1 Influências da literatura universal	16
2.2 Dois grandes mestres: Husserl e Heidegger	24
2.3 A ontologia “posta na berlinda”	35
3 A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA	51
3.1 Descobrindo a idéia de Infinito	51
3.2 A originalidade da ética da alteridade	60
3.2.1 <i>Desdizendo “ditos”</i>	60
3.2.2 <i>Ética, alteridade e responsabilidade</i>	63
3.3 Ética como religião originária	67
4 O ROSTO: TÓPOS DO ENCONTRO ENTRE RAZÃO E FÉ	76
4.1 A experiência da religião	76
4.1.1 <i>Lévinas e o judaísmo</i>	76
4.1.2 <i>Lévinas e o Talmud</i>	82
4.2 De Deus que vem à idéia	86
4.3 A epifania do rosto	96
4.3.1 <i>O rosto do outro como transcendência do infinito</i>	97
4.3.2 <i>O apelo à responsabilidade na primazia da relação ética</i>	102
4.3.3 <i>Razão e fé: uma consideração não dicotômica</i>	106
5 CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

Dois temas bastante recorrentes na sociedade contemporânea constituem a base sobre a qual se delimitará o objeto da presente pesquisa: a ética e a relação entre razão e fé. Diante da constatação da insuficiência da ética moderna racionalista e também do discurso religioso que nem sempre tem como ponto focal a alteridade constata-se que “*a [...] capacidade de garantir ou promover uma moralidade autônoma adequada às exigências do agir e em consonância com o bem do Outro e da sociedade está sob suspeita.*” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p.9).

Para discorrer sobre os temas acima propostos, optou-se pelo estudo do pensamento de Emmanuel Lévinas – filósofo lituano, nascido em Kovno e naturalizado francês –, mais especificamente, sobre a *Ética da Alteridade*, a qual servirá de aporte teórico para se investigar a possibilidade de sustentação do binômio razão e fé como realidade não dicotômica. Assim sendo, será proposta uma reflexão que viabilize uma maior integração do sujeito humano – e também entre o Eu e o Outro – em pelo menos duas das várias dimensões que lhe são inerentes: a dimensão religiosa e a racional. Acredita-se que é no âmbito de um compromisso fundante com a alteridade que se torna possível a re-construção do homem pós-moderno, através da reintegração de duas dimensões que lhe são peculiares: a razão e a fé. Nesse sentido, o tema que delimita este trabalho de pesquisa é: uma aproximação entre razão e fé a partir de Emmanuel Lévinas.

Sendo assim, a presente pesquisa se fundamentará e se desenvolverá a partir da proposta do filósofo lituano, a saber, de uma filosofia que não se encontra no “ser enquanto ser”, mas no ser enquanto “ser para o outro”, pois “*o humano só se oferece a uma relação que não é poder*”. (LÉVINAS, 2004b, p. 33). Portanto, torna-se possível vislumbrar um caminho significativo para a ética¹ contemporânea, pautado não mais no domínio do outro pelo si mesmo, mas na tolerância, no diálogo e no acolhimento do “diferente-outro”, inclusive no âmbito religioso.²

Certamente, a eclosão da racionalidade na Grécia Antiga possibilitou ao ser humano um maior domínio sobre a realidade, jamais experimentado. O ser humano toma consciência

¹ Vale notar que, da mesma forma que a religião – mais especificamente o judaísmo –, em Lévinas possui um caráter sócio-político, a ética também está atrelada à política como fonte reguladora: “a política deve, com efeito, poder ser sempre controlada e criticada pela ética.” (LÉVINAS, 2007, p. 66).

² Importa lembrar que, quando Lévinas fala de religião, ele aponta para uma realidade *eminentemente ética*, que não está atrelada, necessariamente, a instituições ou a experiências religiosas; segundo ele: “*propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o mesmo e o outro sem constituir uma totalidade*”. (LÉVINAS, 1980, p. 28).

de suas potencialidades e a razão se impõe como critério de verdade. A partir de então, este enfoque racional da vida e do mundo ganhará proporção e credibilidade cada vez maior, atingindo o ápice com a modernidade. Hegel, citado por Reale (1991), chega a identificar a razão com a autoconsciência da universalidade e objetividade do real em si e para si no qual todos os particulares e opostos são, enfim, sintetizados. Lévinas analisa esta história da filosofia e tece profundas críticas a toda espécie de tentativa de totalização e síntese do saber.

Esta história pode interpretar-se como uma tentativa de síntese universal, uma redução de toda a experiência de tudo aquilo que é significativo a uma totalidade em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada fora dela tornando-se assim pensamento absoluto. A consciência de si é, ao mesmo tempo, consciência do todo. Na história da filosofia houve poucos protestos contra esta totalização. (LÉVINAS, 2007, p.61).

Sem negar o próprio ser, Lévinas procurará uma “porta de saída” – uma *evasão* – no ser para que este não se constitua como o único critério de verdade, reduzindo tudo a si. Esta saída acontecerá pela via da socialidade. Segundo ele, a socialidade – na qual se constitui a *ética da alteridade*, a legítima e não-violenta relação entre o *si mesmo* e o *outro* – será uma possibilidade de sair do ser, sem ser pela via do conhecimento.

O conhecimento foi sempre interpretado como uma assimilação, mesmo as descobertas mais surpreendentes acabam por ser absorvidas, compreendidas, com o que há de “prender” no “compreender”. O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro; não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão. (LÉVINAS, 2007, p.46)

Pode-se dizer que há uma espécie de “enfrentamento” inicial no que tange ao problema da relação humana, a saber, a relação com o outro. Na filosofia levinasiana, a relação eu-outro, ao longo da tradição filosófica ocidental, não se constitui ainda como ética; ora fora tratada como conceito, ora como esfacelamento do outro por um eu individualista e narcísico. Assim, para Lévinas

era preciso que a filosofia denunciase o equívoco, mostrasse as significações despontando no horizonte das culturas e a própria excelência da cultura ocidental, como cultural e historicamente condicionada. Era preciso que a filosofia alcançasse assim a etnologia contemporânea. Eis o platonismo vencido! Mas é vencido em nome da própria generosidade do pensamento ocidental que, percebendo o homem *abstrato* nos homens, proclamou o valor absoluto da pessoa e englobou no respeito que lhe tributa até as culturas em que essas pessoas subsistem e se exprimem. [...] Distinguir na significação uma situação que precede à cultura, perceber a

linguagem a partir da revelação do Outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – no olhar do homem visando a um homem precisamente como homem *abstrato*, sem conotação alguma, na nudez de seu rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo. É também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da ética. (LÉVINAS, 1993, p. 58-59)

Empreende-se, pois, por parte do Eu, uma espécie de saída – sem retorno! – em direção ao Outro. Fundamenta-se aqui a ética da alteridade. Deve-se lembrar que, como afirma Lévinas (1993), o outro, é cada outro humano, expresso no rosto, “sem contexto”, “desterritorializado”, ou seja, é um outro independente de raça, de sexo, de história, de idade, de condição social, econômica, política e religiosa. Assim, pode-se dizer que a epifania do rosto do outro independe de qualquer mediação dada – ou *dita!* – pelo mundo, onde esse outro adquire uma significação própria.

É a partir desse terreno fértil em que se vislumbra a ética da alteridade que se vê, pois, a possibilidade de aproximação entre razão e fé – ciência e religião –. Desenvolvendo a idéia da *infinita responsabilidade por outrem*, Lévinas abre caminho para que, no rosto do outro aconteça um encontro ético que, segundo o próprio autor, é também religioso; isso porque o rosto do outro é o *tópos* da manifestação de Deus e também porque, dentro do pensamento levinasiano, “*religião é ética.*” (SOUZA, 2000, p.219). É o próprio autor quem diz que “[...] *Se a religião coincide com a vida espiritual é necessário que a religião seja essencialmente ética.*” (LÉVINAS, 2004a, p.24, tradução nossa).³

Assim, a partir de toda a riqueza da filosofia levinasiana, poderão ser identificados dois momentos que sustentam a assertiva de que fé e razão podem caminhar juntas: a religião como êxodo e descoberta da alteridade e a filosofia levinasiana como formulação não avessa à religião e suas tradições. Será procurado, portanto, o ponto de interseção entre razão e fé na originalidade da relação Eu-Outro.

Frente a uma realidade paradoxal na qual se tem de um lado uma grande produção técnico-científica e de outro lado o esmaecer dos valores e sentido adquiridos pela humanidade ao longo dos séculos, torna-se imprescindível uma reflexão ética que atenda aos reclames da sociedade contemporânea.

Urge, pois, pensar nos caminhos que possam levar a um agir eticamente correto, a partir do qual o sujeito humano busca reconstruir-se através do resgate de sua ipseidade e da legítima abertura ao outro.

³ Si la religión coincide con la vida espiritual es necesario que la religión sea esencialmente ética.

Levantar-se-á, então, a seguinte pergunta: num momento onde a relação entre razão e fé se constitui como uma inegável questão para o mundo contemporâneo, haveria um meio de integrar essas duas dimensões do ser humano, através da proposta de uma ética que, alicerçada na razão, resgate os valores próprios – e muitas vezes esmaecidos – da religião?

Para responder a tal questão, partir-se-á da hipótese de que é no âmbito de um compromisso fundante com a alteridade que se torna possível a re-construção do homem pós-moderno e de suas relações interpessoais, através da reintegração de duas dimensões que lhe são peculiares: a razão e a fé.

A presente pesquisa nasce de uma profunda inquietação frente ao paradoxo humano identificado na tentativa de alcançar o cume de uma existência devotada ao outro e abertura ao Infinito e, ao mesmo tempo, da possibilidade do fracasso de uma vida empreendida sobre si mesma, gerando verdadeiros anti-humanismos.

A Modernidade possibilitou descobertas significativas, favorecendo o desenvolvimento das ciências, ao explorar o potencial da razão humana. A partir daí, outras conquistas foram possíveis, como a valorização da individualidade, da consciência e liberdade humanas. Porém, apesar de todos estes avanços, o que se constata hoje é a afirmação exacerbada de um “eu” imperialista, que reduz o outro a si mesmo considerando-se como “senhor absoluto da história”. As ressonâncias advindas da racionalidade moderna construíram uma forma de vida egoísta e individualista, cuja meta não está fundada no “ser” humano, mas no “ter” humano. Com o ruir de valores tidos como universais, também se identifica a extinção de uma ética pretensamente universal. Todo este quadro atual conduz, portanto, à mencionada inquietação, a partir da qual o presente trabalho é concebido e adquire relevância. Emerge, então, a busca pelo sentido mais profundo da vida humana, a qual pode ser empreendida sob o viés da religião, quando esta é verdadeiramente pautada pela proposta de um agir ético que visa, a todo momento, o *Totalmente Outro*. Assim, acredita-se ser possível sustentar aqui o binômio razão e fé, na sociedade hodierna, a partir da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas.

O sujeito contemporâneo, vítima de um processo de fragmentação cada vez mais avassalador, precisa encontrar meios de livrar-se das pseudo-dicotomias que provocam nele uma espécie de cisão existencial. Nesse sentido, acredita-se que a sustentação do binômio razão e fé constitui-se como um dos meios (dentre outros tantos) através dos quais este processo de cisão é minimizado.

Assim sendo, o objetivo geral desta pesquisa é erigir um estudo crítico-reflexivo que possibilite a sustentação do binômio razão e fé a partir da “ética da alteridade” de Emmanuel

Lévinas. Desse modo, procurar-se-á apresentar a trajetória que antecede o período da produção filosófica de Lévinas, explicitando as influências que o mesmo recebera da literatura universal e mostrando como o autor inicia seu percurso pela filosofia através da influência bastante significativa de Husserl e Heidegger. Por outro lado, pretende-se também caracterizar a Ética da Alteridade de do “filósofo lituano”, apresentando algumas noções – como a de infinito, responsabilidade, passividade, substituição etc – a ela inerentes, procurando mostrar a possibilidade do encontro entre razão e fé, a partir da já mencionada Ética da Alteridade originalmente intuída por Lévinas.

Visando a alcançar aos objetivos já mencionados, deverá ser empreendido um estudo voltado para as noções concernentes à proposta da ética da alteridade de Lévinas, como alternativa para um *outro modo de ser*. Nesse sentido, será feito um estudo aprofundado (um “mergulho”) nas obras do autor – tendo como ponto de partida a pesquisa bibliográfica já realizada em outro momento –, bem como dos tantos outros escritos que foram produzidos a partir de tais obras e que são significativos em relação à temática proposta.

O presente trabalho é constituído de três capítulos, na intenção de se empreender um caminho através do qual seja possível chegar ao objetivo geral já mencionado, a saber: pesquisar acerca da possibilidade e pertinência do binômio razão e fé a partir da Ética da Alteridade proposta por Lévinas.

No primeiro capítulo – *Gênese do pensamento de Emmanuel Lévinas* –, pretende-se percorrer os passos de Lévinas no que diz respeito à sua produção literário-filosófica. Não se trata de fazer um levantamento de cronologias ou dados biográficos embora, num primeiro momento, alguns não possam ser omitidos, haja vista a relevância da literatura universal. Num segundo momento, será ressaltada a significativa e basilar influência de dois grandes mestres da filosofia – Husserl e Heidegger – no que diz respeito às inquietações levinasianas sobre a ontologia e à posterior guinada ética que passará a marcar toda a produção de Lévinas. Finalmente, procurar-se-á evidenciar como Lévinas mostra-se incomodado com o lugar que normalmente é concedido à ontologia dentro do pensamento filosófico tradicional. Já em um de seus primeiros escritos – *De l’évasion* – poderá ser percebido como o autor coloca *em xeque* este lugar, abrindo caminho para ulteriores propostas.

No segundo capítulo – *A ética como filosofia primeira* –, será mostrado, num primeiro momento, como Lévinas retoma a filosofia cartesiana para, a partir dela, fazer uma releitura da idéia de Infinito. Este conceito – redimensionado pela leitura que Lévinas faz de Descartes – passa a ser, então, fundamental para a nova proposta do autor, perpassando, a partir de então, todo seu pensamento. Assim, (re)descobrimos a idéia de Infinito, Lévinas passa a

trabalhar com uma nova noção – o Outro ou a Alteridade. Num segundo momento, será então mostrado como – exatamente a partir da descoberta do Outro – Lévinas vai erigir a Ética da Alteridade (agora pensada a partir do estatuto de *Filosofia Primeira*) e também a originalidade que a mesma comporta dentro do pensamento ocidental, sempre marcado pela “tirania do logos”. Para isso, primeiramente, será ressaltado o necessário redimensionamento de alguns conceitos da filosofia clássica empreendido por Lévinas e, só então, apresentar-se-á a ética da alteridade como “*infinita responsabilidade por outrem*”. (LÉVINAS, 2008, p. 104). Finalmente, procurar-se-á evidenciar em que medida a ética da alteridade pode ser pensada como religião originária.

No terceiro capítulo, pretende-se falar, a princípio, da experiência da religião para Emmanuel Lévinas, enfatizando sua pertença – declarada – ao judaísmo e também seu contato com os textos talmúdicos, bem como a interpretação que ele propõe de alguns desses textos. Assim, poder-se-á perceber o quão significativamente a experiência da religião marca o pensamento do autor. Num segundo momento, procurar-se-á entender melhor qual a idéia de Deus para Lévinas, através do estudo da parte central do livro *De Deus que vem à idéia*. Tal empreitada será importante para que se compreenda mais a fundo vários elementos que, juntos, compõem a proposta da ética da alteridade. Finalmente, tratar-se-á da questão da “epifania do rosto” através de três momentos distintos, ainda que complementares. Falando-se do rosto do outro como transcendência do infinito e do apelo à responsabilidade na primazia da relação ética, mostrar-se-á como razão e fé podem ser consideradas a partir de uma perspectiva não dicotômica.

2 GÊNESE DO PENSAMENTO DE EMMANUEL LÉVINAS

Neste primeiro capítulo, pretende-se fazer um percurso, seguindo os primeiros passos da produção literária e filosófica de Emmanuel Lévinas. Não há, contudo, pretensão de se fazer algum levantamento cronológico mais sistematizado ou qualquer listagem de dados biográficos, ainda que se saiba que alguns desses dados não poderão ser omitidos – haja vista o quão importantes foram no encontro do filósofo lituano com a literatura universal.

Em seguida, destacar-se-á a influência de Husserl e Heidegger os quais, reconhecidamente, constituem os pilares das inquietações filosóficas de Lévinas sobre a ontologia; a partir daí uma nova e original linha de pensamento será construída.

Finalmente, será feita uma tentativa de se mostrar a “suspeita” levinasiana quanto ao lugar comumente dado à ontologia na Filosofia Ocidental; este lugar é, então, colocado em xeque por Lévinas, que busca uma outra proposta de pensamento e reflexão.

2.1 Influências da literatura universal

Já logo a princípio, na educação básica, em Kovno⁴, Lévinas fora educado numa abertura a um futuro: muito embora, como muitas das famílias judias, em Kovno, no início do século XX, ainda ensinassem o hebraico, seus pais viam o futuro dos filhos na língua russa. Seu pai, proprietário de uma livraria, considerada bem variada na cidade, seria o facilitador no que diz respeito ao acesso a obras de escritores russos, como Pouchkine, Gogol, Lermontov, Tolstoi, Dostoievski, entre alguns outros. Além disso, o caráter dialético do pensamento rabínico teve um grande papel no pensamento levinasiano, oriundo da interpretação de interpretações talmúdicas. *“De maneira nenhuma era um judaísmo místico, o intelecto estava em guarda, pelo contrário, ele se prendia à dialética do pensamento rabínico por meio dos comentários dos comentários que se desenrolavam ao redor do Talmud e no Talmud.”* (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 53).

Desse judaísmo por ele apontado como “*não místico*” (COSTA, 2000, p.33) por ser dotado de um dinamismo dialético em sua hermenêutica, que se constituía a partir de textos interpretativos de outros textos e de interpretações de outras interpretações, Lévinas emerge com um gosto especial pelos livros. Segundo ele, *“o essencial do espiritual – e isso se mantém como ‘judaísmo bem lituano’ – residia, para mim, não em suas modalidades*

⁴ Localizada na República da Lituânia, local de várias (e importantes) Sinagogas e escolas onde se aprendia o hebraico e se ensinava o Talmud, se lia a Thorah, com toda uma estrutura de vida ligada a este estudo.

místicas, mas em uma curiosidade muito grande pelos livros.” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 55).

Após o início da I Guerra Mundial, aos 8 anos, Lévinas e sua família imigram para Karkov⁵, Ucrânia, onde se refugiam; ele cursa três anos no Liceu, até que possam voltar para a Lituânia. Concomitantemente à sua estadia na Ucrânia (em 1917), inicia-se a Revolução Russa. Lévinas não ficara aparte “*das tentações da revolução leninista, ao mundo novo que estava por vir.*” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 57), embora não assumisse compromisso com a militância: dera maior importância à tradição familiar, no que diz respeito aos estudos.

Nos tempos de estudo no Liceu, tivera intenso contato com o romance russo (preferindo Dostoievski e Tolstoi), eivado pelos temas sobre o amor e a transcendência. Nessa época, experimentara, em lugar das aulas de filosofia, o que denominara uma imensa abundância de inquietude metafísica. A centralidade daqueles temas conduzem Lévinas à filosofia. Perguntado sobre como se começa a pensar, Lévinas responde que

isso começa provavelmente com traumas ou tateios a que nem sequer se é capaz de dar uma forma verbal: uma separação, uma cena de violência, uma brusca consciência da monotonia do tempo. É com a leitura de livros – não necessariamente filosóficos – que esses choques iniciais se transformam em perguntas e problemas, dão que pensar. O papel das literaturas nacionais pode aqui ser importante. Não é que se aprendam palavras, mas vive-se “a verdadeira vida que está ausente”, que, precisamente, não é utópica. Penso que, no grande medo do livresco, se subestima a referência “ontológica” do humano ao livro que se toma como fonte de informações, ou como um “utensílio” para aprender, como um manual, quando é, na verdade, *uma modalidade* do nosso ser. Com efeito, ler é manter-se acima do realismo – ou da política –, da preocupação por nós mesmos, sem desembocar, contudo, nas boas intenções das nossas belas almas, nem na idealidade normativa do que “deve ser”. Neste sentido, a Bíblia seria, para mim, o livro por excelência. (LÉVINAS, 2007, p. 11).

Ainda após a volta para sua terra, Lévinas permanece inquieto, por pensar na messiânica era que a Revolução Russa preconizava, além de ser difícil para ele situar a Rússia revolucionária no contexto do Ocidente.

Tendo permanecido três anos em sua terra natal, por critérios bem pessoais (sua rejeição pela desorganização da Alemanha em todos os aspectos naquele momento e o prestígio do francês e da própria França na Europa), Lévinas escolhe Estrasburgo, cidade francesa mais perto da Lituânia, com intenção de fazer carreira na filosofia, o que não aconteceu logo. Foi inicialmente estudar francês, sozinho – língua na qual dizia sentir “*[...] as seivas do solo.*” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 61) – e, depois, latim.

⁵ Quanto à grafia deste nome, optou-se pela mencionada em Ribeiro-Júnior (2005, p.27).

Em Estrasburgo, Lévinas tem contato com grandes personalidades do mundo filosófico; “*foi no contato com esses mestres que se revelaram as grandes virtudes da honra intelectual e da inteligência, mas também da clareza e da elegância da universidade francesa.*” (LÉVINAS, 2007, pp. 14-15). Naquele momento, chama-lhe a atenção o curso de Ética e Política, ministrado por Maurice Pradines, tendo como tema central as relações entre ética e política, sob a ótica de Dreyfus, pensador judeu. Essa temática adquire notoriedade na fase definitiva de seu pensamento, em que a Ética assume o lugar da ontologia, como filosofia primeira. Mais à frente, encontra-se com Blanchot – na época, um jovem judeu-francês, interessado em literatura – com quem Lévinas firmara uma amizade com afinidades de inquietações e de idéias, a quem influenciaria e de quem receberia, igualmente, influência.

No tempo da *licence*, tivera contato com o pensamento bergsoniano, naquele momento ensinado como grande novidade filosófica. Dentre as concepções que embasaram as formulações de Lévinas, está a visão de Henri Bergson do tempo como duração, como diacronia, meta-física, como diferentemente de ser, de não-ser e de saber; a partir daí, são erigidos questionamentos como a noção de ser, substancialidade e solidez, a percepção do tempo no ser humano de sua época, a excelência do bem, o acontecimento do infinito no homem. Falando a que tipo de questão ou inquietação mais pessoal a leitura de Bergson lhe causou, Lévinas diz que

certamente ao terror de se encontrar num mundo sem novidades possíveis, sem futuro da esperança, mundo onde tudo é regulado antecipadamente; ao antigo terror face ao destino, por exemplo, o do mecanicismo universal, destino absurdo porque o que se vai passar é, em certo sentido, já passado! Bergson, pelo contrário, evidenciava a realidade própria e irreduzível do tempo. Não sei se a ciência mais moderna nos acantona ainda num mundo sem “nada de novo”. Penso que, pelo menos, nos assegura a renovação dos seus próprios horizontes. Mas foi Bergson quem nos ensinou a espiritualidade do novo, o “ser” libertado do fenómeno para um “diversamente de ser”. (LÉVINAS, 2007, p.16).

No final do tempo dedicado à *licence*, Lévinas fora introduzido no pensamento de Husserl, abrindo-se para ele novos horizontes e caminhos da especulação filosófica. Segundo suas palavras:

eu logo li *Les Recherches Logiques* (As Investigações Lógicas) com muita atenção e tive a impressão de ter alcançado não uma construção especulativa inédita a mais, porém novas possibilidades de pensar, uma nova possibilidade de passar de uma idéia à outra, ao lado da dedução, ao lado da indução e da dialética, a uma maneira nova de desenvolver “os conceitos”, para além do chamado bergsoniano à inspiração na “intuição.” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 62).

Da intenção de contato com a leitura de Husserl, Lévinas decide estudar a fenomenologia com o próprio filósofo e vai a Friburgo, Alemanha. Nesse caminho, porém, conheceu e se encantou mais por Heidegger, passando da fenomenologia à descrição fenomenológica existencial do *Dasein* heideggeriano, na obra *Sein und Zeit* (Ser e Tempo). Lévinas se deixara seduzir pela imprevisibilidade de Heidegger, por “sua análise sobre a afetividade, os novos acessos ao cotidiano, a diferença entre o ser e o sendo, famosa diferença ontológica.” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 65).

Mais uma vez o mesmo Lévinas deixa clara a impressão – o impacto – que a filosofia heideggeriana provocara nele (sabe-se, no entanto, que mais adiante, essa filosofia passaria por uma criteriosa reformulação); sobre isso, o autor afirma o seguinte:

com efeito, descobri *Sein und Zeit*, que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros [...]. Por exemplo, o *Fedro* de Platão, *A Crítica da Razão Pura* de Kant, e *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; também o *Ensaio sobre os Dados Imediatos da Consciência* de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração por *Sein und Zeit*.

Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo [...]. Com Heidegger, na palavra ser revelou-se sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo que existe se “ocupassem em estar a ser”, “fizessem um profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou, é inesquecível, ainda que banal actualmente, esta reeducação dos nossos ouvidos! A filosofia teria assim sido – mesmo quando não se dava conta – um tentativa por responder à questão do significado do ser, como verbo. Enquanto Husserl ainda propunha – ou parecia propor – um programa transcendental à filosofia, Heidegger define claramente a filosofia em relação aos outros modos de conhecimento como “ontologia fundamental”. (LÉVINAS, 2007, p. 23-24).

Diante da especulação em torno de ser ou não heideggeriano, Lévinas dá uma espécie de dupla resposta. Primeiramente diz que sim, se considerada a significativa influência que recebera de Heidegger, bem como o espanto e maravilhamento diante da leitura de suas obras (principalmente *Sein und Zeit*). Num outro sentido, Lévinas diz não poder ser chamado de heideggeriano por não abraçar a filosofia de Heidegger e tê-la apenas como ponto de partida para as inquietações que o conduziram a outros caminhos bem diferentes.

A tese do doutorado de Lévinas foi apresentada em Friburgo;

La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl caracteriza-se fundamentalmente por ser uma aproximação da fenomenologia transcendental a partir da ontologia existencial. Sustenta fundamentalmente que a fenomenologia husserliana repousa sobre um substrato ontológico mais originário, que Husserl não

havia percebido, mas que Heidegger mostra de forma analítica e descritiva no seu esforço fenomenológico desenvolvido em *Sein und Zeit*. (COSTA, 2000, p.38).

O próprio Lévinas admite ter escrito seu primeiro livro *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, tentando encontrar na filosofia de Husserl elementos heideggerianos como se isso fosse possível – como se Husserl já apresentasse, em seus escritos, o problema do *ser* e do *sendo*. Nesse sentido, Lévinas afirma que

o trabalho que então fiz sobre “a teoria da intuição” em Husserl foi assim influenciado por *Sein und Zeit*, na medida em que procurava apresentar Husserl como tendo percebido o problema ontológico do ser, a questão do *estatuto* mais do que a da *quididade* dos seres. A análise fenomenológica, dizia eu, ao investigar a constituição do real para a consciência, não se entrega tanto a uma pesquisa das condições transcendentais no sentido idealista do termo, como não se interroga sobre o significado do ser dos “entes” nos diversos níveis do conhecimento. (LÉVINAS, 2007, p. 25).

Em entrevista concedida a Poirié, Lévinas reafirma essa tentativa de leitura de Husserl a partir de elementos próprios da filosofia de Heidegger:

em meu primeiro livro, que foi publicado há cinquenta anos, em 1930 – isso faz exatamente 57 anos –, esforcei-me por apresentar a doutrina de Husserl, encontrando nela elementos heideggerianos, como se a filosofia de Husserl já colocasse o problema heideggeriano do ser e do sendo. Aliás, eu não penso hoje ter estado de todo errado. (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 70).

Após ter obtido a nacionalidade francesa, Lévinas estabeleceu-se em Paris, prestara o serviço militar e ingressara nas escolas parisienses da Aliança Israelita Universal, período em que escrevera vários artigos e seu primeiro livro, *De l'évasion*, sobre o qual este trabalho falará mais detalhadamente adiante.

Lévinas, após a conquista da cidadania francesa, se oferecera para a guerra, como intérprete do francês e do russo, o que o fizera cair prisioneiro, com um grupo de soldados, em Rennes, durante a ocupação francesa. Fora transferido para o campo de trabalhos forçados de Stammlager, em Hannover, Alemanha, onde passara cinco anos; aí fora declarado judeu, mas ficara protegido pela Convenção de Genebra. Entre o trabalho do campo de concentração e o tempo livre, dedicara-se à leitura de Hegel, Proust, Diderot, Rousseau, entre outros autores, além de iniciar a escrita de *De l'existence à l'existant*, uma de suas mais importantes obras, no conjunto de seu pensamento. Esse foi o período em que Lévinas viveu uma consciência infernal pela incerteza do seu destino, pela ausência de notícias de sua família,

além da inquietude frente ao olhar dos moradores do povoado vizinho. Por suas próprias palavras, pode-se perceber isso:

essa forma de cultivar-se e falar de leituras no trabalho era muito bonita. E aqui chego à história do cãozinho amigo. Um cãozinho associou-se a nós um dia, a nós prisioneiros que íamos para o canteiro de obras, um cãozinho nos acompanhou ao trabalho; o guarda não protestou; o cãozinho não nos largou mais, instalou-se no *commando* e nos deixava partir sozinhos. Mas quando voltávamos do trabalho, ele, todo contente, nos acolhia saltitante. Nesse canto da Alemanha, onde, ao atravessar o vilarejo, éramos olhados pelos habitantes como *Juden*, esse cachorro nos tomava evidentemente por homens. (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, pp. 75-76).

Em *De l'existence à l'existant*, são enunciadas categorias filosóficas tidas como os pilares do modo de ser e de pensar do Ocidente moderno, que se podem perceber numa série de diálogos temáticos – o problema do mundo, da existência, do tempo, da metáfora heliológica dominada pela luz, a intencionalidade e a consciência. Assim, “o autor conclui que o Ocidente foi agarrado pelo *il y a* (pelo há), metáfora da pura e absoluta impessoalidade engendrada pelo ser na terra de seu ocaso.” (COSTA, 2000, p. 42).

Lévinas se vê levado à busca de uma saída para aquilo que precipitara, segundo ele, o Ocidente no ocaso da guerra; propõe, então, a saída ética e heterológica, o evadir-se, a fuga, apontando essa saída para a alteridade.

Os acontecimentos que se precipitaram sobre a Europa, que até pouco tempo antes da guerra era o berço da razão ilustrada e tecnológica, afetam Lévinas. Deve-se lembrar que tudo isso foi gerado em tempo curto – em 25 anos, duas guerras continentais, além do horror dos campos de concentração e extermínio, que embora os aspectos polêmicos, marcaram a história com a aberração do Holocausto.

Lévinas, no Pós-guerra, voltando a Paris, encontra, no cenário intelectual francês, nomes como Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Marcel. Ele retoma suas atividades pedagógicas na Escola Normal Israelita Ocidental, até se tornar professor em Poitiers. É um dos que se impressiona pela peça teatral da obra de J. P. Sartre, *Huis Clos*, sobre a ocupação nazista. A esse respeito, Lévinas reconheceu algo de bastante apreciável na vida de seu autor, que seria a capacidade de esquecer-se de si, despedaçando-se pelos outros. Essa temática da extroversão de si, que já havia sido tratada em *De l'évasion*, ganharia uma especulação mais profunda em *De l'existence à l'existant*, num diálogo com a ontologia. A Europa é a fadiga do ser da ontologia, perceptível a Lévinas nessa fase de reconstrução do pós-guerra.

O Ocidente, em seu ocaso, é a terra do ser, e este é o impessoal *il-y-à* que se realiza num processo anônimo, sem portador, sem sujeito, sem cessar, sem saída, indiferente e sem

sentido. “As metáforas da insônia e do ruído do silêncio expressam isso de maneira privilegiada.” (COSTA, 2000, p. 43). O esforço do pensador nessa última obra em questão, é o de encontrar uma experiência que seja uma saída para o horror do *il-y-à*. Isso ganha corpo e importância capital no pensamento levinasiano: “Meu esforço em *Da Existência ao Existente* consistia em buscar a experiência de uma saída desse ‘não-senso’ anônimo.” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 81).

Pode-se aqui falar de uma saída para um diferentemente de ser, uma saída ética para a ontologia. A verdadeira saída do *il-y-à* e de seu horror está na obrigação do evadir-se para o outro, o que introduz um sentido na dureza do *il-y-à*. A isso Lévinas chama *Bem*. Vêem-se aqui, pois, sinais de superação do *Dasein* heideggeriano.

Lévinas esclarece que o *il y a* não é a angústia do nada, como Heidegger considera em *Sein und Zeit*. Não é angústia, é horror. O *il y a* da existência vazia de um *Dasein* não é angustiante, é horroroso. Não se trata do medo da morte, nem de náusea com relação à existência. Trata-se, pelo contrário, de um saturar-se e de um cansar-se de si mesmo horrorosamente desgastantes. (COSTA, 2000, p. 44).

A saída para isso está, pois, na responsabilidade pelo outro, no ocupar-se do outro, na preocupação com o outro, com seu sofrer, com sua vida e com sua morte, o que é por ele definido, como já dito, como sendo *bem* e posto como conteúdo ético primeiro, anterior a toda anterioridade (isto é, à questão do ser). Vale citar a força expressiva da idéia levinasiana: “Eu penso que é a descoberta do fundo de nossa humanidade, a própria descoberta do bem no encontro de outrem – eu não tenho medo do termo ‘bem’, a responsabilidade para com o outro é o bem. Isso não é agradável, é bem.” (LÉVINAS, apud POIRIÉ, 2007, p. 83). Não se pode dizer que o conteúdo proposto por Lévinas no tema da ética tenha sido, como tal, herdado de Husserl ou de Heidegger, dada a cronologia dos escritos: esse tema fora apreciado, inicialmente em *De l’évasion* – estando Lévinas preso em Stammlager, em 1935 – e posteriormente aprofundado em *De l’existence à l’existant*, cinco anos mais tarde. Esse tema na filosofia levinasiana se inscreve entre seu regresso a Paris e o término da Segunda Guerra. Quanto a *De l’existence à l’existant* ainda merece destaque a tentativa de estabelecer diálogo crítico entre o “Ocidente ontológico” propondo, no veículo da língua francesa, insígnia de ilustração, uma saída ética para as inquietantes e atormentadoras questões na fase de reconstrução da Europa pós-Segunda Guerra.

Pode-se perceber, desde muito cedo – já com a inicial formação que recebera de acordo com a visão de sua família, no judaísmo, em Kovno, com a introdução do conhecimento da língua russa e na busca pelo romance russo e, depois, com seu engendrar-se

pelo idioma francês, além das outras línguas que dominava – as bases que permitirão viabilizar o que viria a ser um dos grandes objetivos de Lévinas: o estabelecimento de um diálogo com a Europa e com o Ocidente, em sua saturação da ontologia dura e seca, com o conseqüente enrijecimento, do qual a guerra era um dos sinais mais evidentes.

O pretendido diálogo com o Ocidente grego se concretiza na forma de diálogo com a ontologia numa linguagem gestada e enriquecida numa tradição filosófica ancorada no horizonte da busca do sentido do ser. Diálogo que progressivamente revela, por um lado, um reconhecimento da tradição filosófica ocidental e de sua linguagem e, por outro lado, uma certa suspeita de que tal linguagem não seja portadora do sentido mais originário dos seres e talvez da vida humana e do humano. (COSTA, 2000, p. 49).

Segundo o próprio Lévinas,

em momento algum a tradição filosófica ocidental perderia [...] seu direito de dizer a última palavra; tudo, com efeito, deve ser expresso em sua língua; mas talvez não seja ela o lugar do primeiro sentido dos seres, o lugar em que se inicia o carregamento de sentido. (LÉVINAS, 2007, p. 16).

Nesse aspecto, a proposta de Lévinas aponta para a saída de si, do repugnante horror do ser ontologicamente percebido como enclausurado para uma entrega radical de si na total responsabilidade com e pelo outro, como modo de evadir-se do insuportável, do sem sentido, do ruidoso silêncio, em busca do bem, nesse despedaçamento de si para/com/pelos outros. O diálogo e a convivência com filósofos e literaturas de sua época deram a Lévinas bases de pensamentos que, bebendo de sua originalidade, receberam um novo viés e uma guinada, como formulação e proposta para o diálogo amplo, filosófico, aberto (pelo seu modo de analisar e propor análise séria e fenomenológica de fontes, como é o caso da sua peculiaridade interpretativa no recurso a certos elementos da tradição religiosa judaica⁶). Sua opção pelo francês, língua da ilustração européia, por ele tida como a via pela qual ele próprio percebe a seiva do chão, vem como instrumento e meio de convidar a um novo caminho de diálogo com o Ocidente e a Europa greco-cristã, propondo-lhe uma volta à bíblia, não à Grécia (no plano religioso) e uma passagem à ética, posta como a filosofia primeira, no lugar da ontologia (no campo filosófico). Muitas figuras deixaram traços na formação de Lévinas, mas o lugar da

⁶ Lévinas se define como pensador judeu, que filosofa sem negar sua tradição inicial, suas raízes sem, contudo – e, nesse sentido, rejeita essa denominação de pensador judeu – poder dele se dizer que recorre à Torah, ao Talmud e à tradição rabínica para justificar a verdade de seu raciocínio. Ele busca, outrossim, “traduzir e aceitar as sugestões de um pensamento que, traduzido, pode ser justificado por aquilo que manifesta.” (LÉVINAS, apud, POIRIÉ, 2007, p. 102).

originalidade de sua proposta não o torna devedor, em sentido estrito, de nenhuma delas – algo a partir de que se pode valorizar a força própria de sua proposta, de suas soluções e das aproximações e conseqüências possíveis na continuidade de um diálogo que ilumine a busca de sentido, inclusive no contexto do homem desumanizado, produto da sociedade pós-científica – desumanizada e desumanizadora – que dá, mais uma vez, sinais de ocaso. Pode-se, com Lévinas, pensar numa saída, já intuída por ele próprio, – talvez a mais necessária: o lançar-se na responsabilidade radical para com o outro, na extensão plena de sua realidade, inclusive como saída para um *mais-além*, o Outro-Transcendente, para quem a saída apontada por Lévinas pode ser assumida como uma porta possível.

Antes de falar propriamente do pensamento levinasiano – e da originalidade que o mesmo comporta –, faz-se necessário ressaltar a significativa influência que Lévinas recebeu de dois grandes mestres: Husserl e Heidegger. Eles, ao mesmo tempo que constituem a base filosófica a partir do qual Lévinas inicia seus escritos, são, paradoxalmente, o ponto a partir do qual o autor “toma impulso” para, empreender uma *“crítica profunda e sempre recorrente à pretensão da Totalidade ontológica em abarcar e esgotar todo o sentido possível da realidade. Chamou-se essa colocação em questão do sentido absoluto de ‘dúvida subversiva’”*. (SOUZA, 1999, p.77).

2.2 Dois grandes mestres: Husserl e Heidegger

Ainda que a questão sobre o ser não seja o ponto central do pensamento de Emmanuel Lévinas, esta passa a ser uma chave a partir da qual aquele filósofo situa suas questões fundamentais como a alteridade, a subjetividade a intencionalidade e, sobretudo, a transcendência do ser. Segundo Bucks (1997, p. 71),

a questão central à qual Lévinas dedicará todo o seu pensar filosófico é esta: será possível para o ser humano uma verdadeira transcendência? Para isso se fará necessário romper com o princípio da identidade entre pensar e ser que predomina no pensamento ocidental desde os pré-socráticos.

De qualquer forma, não se pode deixar de falar um pouco sobre a relação de Lévinas com os mestres Husserl e Heidegger. De acordo com Márcio Luis Costa,

a aproximação à fenomenologia transcendental e à ontologia existencial – em especial a esta última, levada a cabo em *Sein und Zeit* como *análise* e descrição fenomenológica existencial do Ser do ente que tem a forma de Ser do Dasein –

apontaria para um provável momento de instrumentação fenomenológica nos inícios do trato levinasiano com a filosofia na Alemanha. (COSTA, 2000, p.51).

O próprio Lévinas assume a fontalidade de seu pensamento na fenomenologia husserliana:

é Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência e, sobretudo, a idéia dos horizontes de sentido que se esbatem, quando o pensamento é absorvido no pensado, o qual sempre tem o significado do ser. Horizontes de sentido que a análise, dita intencional, reencontra, quando se inclina sobre o pensamento que ‘esqueceu’, na reflexão, e faz reviver estes horizontes do ente e do ser. Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como encontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los. (LÉVINAS, 2004b, p. 165).

Por outro lado, o mesmo Lévinas sempre manifestou uma certa distância em relação a Heidegger e Husserl, aventurando-se para além da fenomenologia e da ontologia. Nesse sentido, René Bucks ressalta o fato de que

a filosofia de Lévinas encontra na fenomenologia de Husserl seu ponto de partida. O método utilizado por Lévinas não é um raciocínio indutivo ou dedutivo, nem uma dialética, mas a fenomenologia como cuidadosa investigação e explicação do sentido que vivenciamos ao lidar com a realidade. Porém, há experiências que não se enquadram nos esquemas elaborados por Husserl. Então, a fenomenologia mostra seus limites e a necessidade de procurar outros caminhos. [...] Heidegger retomou a fenomenologia de Husserl para renovar toda a vida filosófica de seu tempo. Utilizou-a para apresentar de maneira nova a questão do ser. Toda a obra de Lévinas se mostra profundamente influenciada por Heidegger. Mas também esse segundo mestre não é seguido por ele acriticamente. Sua relação com a filosofia de Heidegger começa com uma profunda admiração, que paulatinamente será acompanhada por uma crítica que vai se tornando cada vez mais radical. (BUCKS, 1997, p. 63-64)

Tomando-se como base essa relação ambígua de Lévinas com a fenomenologia e com a ontologia, muito já se especulou em que medida o pensamento levinasiano é ou não uma fenomenologia; entretanto não é isso que aqui mais importa. Sobre esta questão, Ricardo Tim de Souza utiliza o termo *metafenomenologia* quando fala da possibilidade de se

[...] estabelecer uma aproximação do procedimento utilizado por Levinas em sua procura de um ponto firme, nessa fronteira da Filosofia já referida, em uma fase propedêutica à “experiência” do Infinito ético. Esse procedimento consiste essencialmente na *inversão* da intencionalidade fenomenológica, a qual indica a superação da tradição fenomenológica e se apresenta como uma alternativa *metafenomenológica* ao pensamento ontológico. (SOUZA, 1999, p.40).

Comentando a superação levinasiana no que diz respeito à fenomenologia de Husserl, Souza (1999, p. 71-72;77) aponta para o fato de que

a aparentemente inofensiva, *apresentação* do não-intencional ao campo de domínio do sentido intencional provou-se ao fim altamente subversiva. No decorrer desse *surgimento à consciência normal*, traduziu-se esse “outro lado da intencionalidade” em “abalo ético do Ser” – “*trouble éthique de l'être*”. Um novo espectro da realidade toma conformação – em contraposição a Parmênides e a toda a tradição da Filosofia ocidental. A contradição a-lógica à lógica interna do esquema fenomenológico, que consiste em “reduzir o outro ao mesmo” – presença inesperada do “inesperável” na tradição –, sugere sutilmente os contornos de um novo universo de sentido.

Esse novo universo de sentido, esta *Gestaltung* de realidade para além da realidade do Ser, tem como primeira e incômoda característica uma negatividade: ser refratária a toda análise filosófica corrente. O monólogo da tradição filosófica – mesmo no caso de algumas chamadas “Filosofias do Diálogo”! – não pode ser transmutado em instrumento de diálogo. A irrupção ética do Outro *no* e *apesar do* campo de domínio do Ser (e o que essa irrupção significa: provocação da potência de ser) necessita – *deseja* – a inteligibilidade própria do acontecimento ético. Está-se agora em campo tecnicamente *meta-fenomênico*, pois o fenômeno não somente se esgota em um processo de “descrição *indescritível*” como também trai o sentido da outra realidade. É preciso, portanto, levar a um estado de suspensão o mundo dos fenômenos e a sua lógica. O que se dá em presença não é o que aparece com a presença, mas o mistério de uma outra lógica, diferente daquela do aparecer [...].

Por “Filosofia” não se pode mais entender somente a autoglorificação do pensamento em processo de desdobramento imanente com seu corolário de projeções; Filosofia é, agora, também, *recepção* à realidade recém-chegada – recém-reconhecida, encontro de tempos, “Filosofia do amor a serviço do amor”, novidade do encontro que anuncia o nascimento fático da Ética fora das determinações do Ser, quer dizer, como *prima philosophia*. A pesquisa metódica das condições desse encontro propõe-se chamar **Metafenomenologia**.

Retomando o que, como dito acima, aqui mais nos interessa, deve-se acenar para “o modo” como Lévinas situa os problemas – sejam no nível da fenomenologia ou da ontologia – e busca-lhes uma resposta, um sentido. Como não se pode perder de vista o fato de que foi a partir de uma constante visita aos mestres Husserl e Heidegger que Lévinas desenvolve um modo peculiar de proceder ante as questões que se lhe apresentam, faz-se necessária a leitura dos textos iniciais do mesmo, nos quais o autor apresenta a fenomenologia de Husserl e Heidegger, pois através deles pode-se colher também a sua compreensão do modo fenomenológico de proceder, bem como um esboço dos problemas filosóficos que ele próprio encontra e tenta resolver.

A essa altura cabe a pergunta: em que consiste, segundo a leitura levinasiana, o método fenomenológico? Para Lévinas, a fenomenologia, tal como foi pensada por Husserl, comporta uma nova dimensão da inteligibilidade, uma compreensão específica da espiritualidade. Assim, o espírito é definido como pensamento, pensamento que implica uma relação do sujeito com aquilo que ele pensa, uma relação nova que Husserl exprimiu pela

noção de intencionalidade: o pensamento visa a um “objeto” ou “tende” a ele, isto significa que o contém de algum modo em si como o pensado. Segundo o próprio Lévinas, o

pensamento, [...] enquanto pensamento, tem um sentido, isto é, pensa alguma coisa. A exterioridade desse alguma coisa é comandada pela interioridade do sentido. E esta dialética de interioridade e de exterioridade determina a própria noção de espírito. (LÉVINAS, 1967, p 20).

A fenomenologia, essa descoberta dos “acontecimentos espirituais” que subjazem ao pensamento objetivo, traz à tona a idéia de que no sentido dos objetos está implicado o modo subjetivo de pensá-los; dá-se, pois, pela fenomenologia, uma reestruturação da relação sujeito-objeto. Assim, a fenomenologia

convida a procurar no sujeito, na origem subjectiva das noções, esse sentido que escapa ao conhecimento dirigido às próprias noções. [...] Repor as noções – seja qual for a sua evidência para o conhecimento que as fixa – na perspectiva em que aparecem ao sujeito, será essa a principal preocupação da fenomenologia”. (LÉVINAS, 1967, p. 15).

Começa-se a esboçar aquilo que, mais adiante, será o eixo central do pensamento levinasiano, a saber, o deslocamento do foco da filosofia do conceito para a relação. O sentido é, portanto, inseparável da sua constituição no sujeito, o acesso ao objeto faz parte do próprio objeto; eis, segundo Lévinas, uma das maiores descobertas da fenomenologia, que leva à superação do pensamento objetivante, logocêntrico e reducionista. O lema da fenomenologia – “voltar às coisas mesmas” – significa precisamente isto: não se deter no plano das palavras e conceitos como se simplesmente representassem os objetos exteriores ao pensamento, mas encontrar e esclarecer o sentido desta exterioridade, do ser das coisas, a partir do esclarecimento dos atos intencionais pelos quais o pensamento opera, contendo ou visando os objetos. Segundo Lévinas,

ir às próprias coisas significa, antes do mais, não se limitar às palavras que visam apenas um real ausente. [...] O equívoco, defeito aparentemente menor e que parece poder esconjurarse com um pouco de clareza no pensamento – estabelece-se logo como inevitável ao pensamento que se limita às palavras. É necessário regressar aos actos onde se revela essa presença intuitiva dos objetos para pôr fim ao equívoco, isto é, à abstração e à parcialidade da relação com o objeto. O regresso aos actos onde se revela a presença intuitiva das coisas é o verdadeiro regresso às coisas. [...] Desde as *Logische Untersuchungen* que se afirma, pois, aquilo que nos parece dominar a forma de proceder dos fenomenólogos: o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto. (LÉVINAS, 1967, p. 140)

Pode-se então perceber que

a fenomenologia reflete sobre o sentido da existência dos objetos, libertando a noção da existência da estreiteza do objeto natural, espaço-temporal, da ingênua admissão da existência exterior à consciência, reconduzindo a noção da existência e da transcendência ao problema do sentido do pensamento. (LÉVINAS, 1967, p. 47).

Eis o grande contributo da fenomenologia; a recondução do ser ao seu horizonte de sentido, horizonte que não é compreendido como um objeto ou um ente, mas como a vida espiritual, acontecimentos, processo. Com Husserl, Lévinas descobre que o ser não tem um único sentido; a existência dos objetos naturais é diferente da existência da consciência. Assim, “*existir não significa a mesma coisa em todos os lugares.*” (LÉVINAS, 1967, p. 120). O próprio Lévinas insiste no significado dessa descoberta acerca do ser; refletindo sobre seu significado para o ser da consciência, ele confronta a radicalidade de Husserl com o pensamento de Descartes nas *Meditações*. Para Descartes, a existência humana é uma coisa que pensa. Husserl, por sua vez, compreendendo a intencionalidade como estrutura essencial da consciência, descobre a consciência – ou o ser da consciência – como a própria atividade do pensar.

A sua *obra de ser* consiste em pensar. [...] Quando Husserl nega que se possa dizer que a consciência existe em primeiro lugar e tende, em seguida, para o seu objeto – ele afirma, na realidade, que o próprio *existir* da consciência reside no pensar. O pensamento não tem condição ontológica, o próprio pensamento é a ontologia. [...] Trata-se [...], na estrutura ontológica da consciência, de contestar uma remissão para um fundamento, para um núcleo qualquer que serve de esqueleto à intenção; de não pensar a consciência como um substantivo. (LÉVINAS, 1967, p. 121-122).

Dessa forma, a fenomenologia não modifica apenas a noção de consciência, como também a noção de ser. O ser não tem o pensamento como atributo, mas ser é pensar – e pensar é pôr em relação –; a transitividade que caracteriza o pensamento caracteriza o próprio ser. “*A estrutura transitiva do pensamento caracteriza o acto de ser. [...] O acto de existir concebe-se doravante como uma intenção.*” (LÉVINAS, 1967, p. 122). Vale notar que a possibilidade de pensar a existência como uma intenção será decisiva na compreensão levinasiana de ser. Além disso, também a noção da existência dos objetos exteriores à consciência é modificada. O ser dos objetos se “efetua” neles, na medida em que é pensado ou manifestado ao espírito. A manifestação de uma noção ao espírito, o seu pensar, é também o seu ser.

As noções examinadas pelos fenomenólogos já não são entidades às quais levarão, em princípio, múltiplas vias. A forma como uma noção ou uma entidade é acessível – os movimentos do espírito que a concebem – não é apenas rigorosamente fixada

por cada noção [...]. Estes movimentos efectuados para permitirem a manifestação da noção a um espírito *são como que o acontecimento ontológico fundamental dessa mesma noção* [...]. Desde as *Logische Untersuchungen*, a revelação dos seres constitui o próprio ser dessas entidades. O ser dos entes está na sua verdade: *a essência dos seres está na verdade ou na revelação da sua essência*. (LÉVINAS, 1967, p. 142).

Percebe-se, portanto, que o ser consiste na manifestação ou no aparecer na consciência, ser é ato de revelação, é acontecimento ou movimento do espírito pelo qual uma noção é pensada e assim se manifesta na consciência. Esta nova compreensão do ser é possibilitada pela noção de intencionalidade. Assim, refletindo sobre a intencionalidade da consciência e suas implicações para a compreensão do ser, Lévinas trata da proximidade entre ser e pensar sob uma nova perspectiva e, dessa forma, a descoberta dos atos intencionais possibilita uma nova compreensão do domínio transcendental. Os movimentos intencionais implícitos, a atividade de emprestar o sentido que permanece oculta a um pensamento que se dirige diretamente ao objeto ou à noção, desempenha o papel transcendental de apoiar ou condicionar o movimento que pensa explicitamente o objeto. Com isso,

o horizonte implicado na intencionalidade não é, pois, o contexto ainda vagamente pensado do objecto, mas a situação do sujeito. Esta potencialidade essencial da intenção anuncia um sujeito em situação ou, como dirá Heidegger, no mundo. (LÉVINAS, 1967, p. 160).

De acordo com o próprio Lévinas (1967, p. 158), *“uma nova ontologia começa: o ser não só se estabelece como correlativo de um pensamento, mas já como fundamento do próprio pensamento que, no entanto, o constitui.”*. Percebe-se aqui um processo de retro-alimentação entre o que fundamenta e o que é fundamentado, entre o que constitui e é constituído. O pensamento constitui o ser que, por sua vez, fundamenta ou condiciona aquilo para que o pensamento tende.

A actividade transcendental recebe em todo caso na fenomenologia essa nova orientação. O mundo não é só constituído, como constituinte. O sujeito já não é puro sujeito, o objecto já não é puro objecto. O fenómeno é simultaneamente aquilo que se revela e aquilo que revela, ser e acesso ao ser. Sem evidenciar aquilo que revela – o fenómeno como acesso –, aquilo que se revela – o ser – permanece uma abstração. (LÉVINAS, 1967, p.161).

Para Husserl, o sentido depende das intenções que são atos, atividade cognitiva; mas o método fenomenológico, a análise intencional, permite pensar a vida espiritual e o sentido que a anima sem reduzi-la ao conhecimento; Heidegger a pensará como atitude do homem em

relação à sua existência, e Lévinas como a relação da subjetividade com o Outro ou com o Infinito.

A essa altura, faz-se necessário falar de “redução fenomenológica” enquanto método que pressupõe uma mudança de atitude para com os objetos, com o mundo e consigo próprio; trata-se de um procedimento que permite o acesso aos atos intencionais, ultrapassando uma certa visão ingênua dos objetos. Vale lembrar que Lévinas não problematiza os diferentes tipos de reduções que Husserl estabeleceu ao longo da sua obra; ele fala apenas da redução fenomenológica, importante para a mudança da noção da existência, definindo-a do seguinte modo:

a redução fenomenológica é, pois, uma operação pela 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. Voltando, assim, às primeiras evidências, encontro simultaneamente a origem e o alcance de todo o meu saber e o verdadeiro sentido da minha presença no mundo. (LÉVINAS, 1967, p. 48)

Ainda sobre a redução fenomenológica, cabe dizer que a mesma não considera o mundo como condição do espírito; ela permite realizar a vocação original do espírito: ser livre em relação ao mundo. Assim,

o que esta análise procura não é tanto a certeza do mundo objectivo, no sentido que Descartes dá a este termo, mas sim o regresso à liberdade da evidência onde o objecto resistente e estranho surge como brotando do espírito, porque compreendido por ele. [...] É por isso que ‘pôr entre parêntese’ o mundo não é um processo provisório que permita, mais tarde, a reunião indubitável com a realidade, mas sim uma atitude definitiva. A redução é mais aqui uma revolução interior do que uma procura de certezas, uma maneira de o espírito existir em conformidade com a sua vocação e, em suma, de ser livre em relação ao mundo. [...] O seu modo de existência não consiste em operar num mundo constituído e em integrar-se nele, mas em ter consciência dele na evidência, isto é, na liberdade. (LÉVINAS, 1967, p. 49-50).

Além da redução, outro elemento importante e característico do método fenomenológico é a descrição. O fenomenólogo, trabalhando no campo da experiência concreta, depara-se com a realidade em sua estrutura última; cabe a ele descrever tal realidade, bem como os fenômenos e as relações entre os fenômenos. A análise encontra fenômenos e deles não se separa. Para Lévinas (1967, p. 126), “*o facto já não é um indício, nem um sintoma de um processo ontológico, nem a verificação de uma lei cósmica universal: é o próprio processo, é esse acontecimento.*”. Além disso,

a experiência dos factos da consciência é a origem de todas as noções que se podem legitimamente empregar. A descrição – e reside aí a pretensão excepcional pela qual ela reivindica a sua dignidade filosófica – não recorre a qualquer noção, previamente *separada* e que se intitularia necessária à descrição. [...] A descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito. Daí o estilo particular da descrição. (LÉVINAS, 1967, p. 137-138).

Daqui se desdobram outras características da maneira fenomenológica de abordar os problemas filosóficos. Em primeiro lugar, a ausência da razão no sentido absoluto, supremo, forte e, porque não dizer, violento. A redução fenomenológica dá ao homem o poder de tomar consciência do que está implícito na sua relação com o mundo ou, como Lévinas se exprime, o poder da reflexão total, mas não o poder de apagar o mundo ou os condicionamentos.

Para Husserl, se bem que ele aspire à inteligibilidade completa do homem por si próprio – e a possibilidade da redução fenomenológica prometa essa inteligibilidade –, esta não vai além da coincidência com a origem. E esta origem não poderia ser exprimida sem uma descrição em que todos os termos adquirem o seu significado a partir da vida concreta no seio do mundo. O idealismo husserliano prescinde da razão: ele não tem princípio que permita libertar-se da existência concreta, colocando-se fora dela. A sua libertação não é uma reminiscência, não é uma activação de germes de razão inata, mas sim uma descrição. O acto de ‘razão’ não consiste em ‘descolar’ – como se diz hoje –, mas em coincidir com a origem, em refazer o mundo e não em colocar-se atrás de si e atrás do mundo por meio de um acto semelhante à morte platônica. (LÉVINAS, 1967, p. 120).

Outra característica do método fenomenológico que também se relaciona à ausência da razão absoluta é a ausência de um ideal de perfeição ou, em outras palavras, do Infinito. Segundo o próprio Lévinas, “*Não temos necessidade da idéia de Deus – do infinito e do perfeito – para tomar consciência do finito dos fenómenos; a essência do fenómeno, tal como se manifesta no nível do finito, é a sua essência em si.*” (LÉVINAS, 1967, p. 138). Assim, transforma-se também a idéia de transcendência; não é possível – ou não faz sentido – pensar algo transcendente à consciência no sentido absoluto; a transcendência torna-se imanente à consciência e à sua atividade intencional. É a consciência que se transcende em direção dos objetos, e a exterioridade dos objetos adquire sentido a partir da sua atividade específica, é um tipo de intencionalidade, faz parte do sentido da objetividade dos objetos. Percebe-se aqui a concretude como uma peculiaridade da descrição fenomenológica; nesse sentido, “*o intelectual nunca poderia ser tomado por um absoluto. Ele é incompreensível sem a base concreta com que, seguramente, não se confunde, mas sobre a qual assenta.*” (LÉVINAS, 1967, p. 39).

Enquanto a fenomenologia de Edmund Husserl procura as condições da relação cognitiva com os objetos e o sentido dessa relação, concentrando-se sobre a consciência como

atividade do pensar, a filosofia heideggeriana faz o mesmo tipo de investigação considerando a própria consciência como uma abstração. Segundo Lévinas, verifica-se “*o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser.*” (LÉVINAS, 1967, p. 76). Assim, Heidegger descobre no ser a condição última da consciência e de todas as relações com as coisas ou pessoas. A ontologia de Heidegger não é uma especulação abstrata, mas sim marcada pelo concreto até mais que a fenomenologia de Husserl; é o homem concreto, a existência concreta, que está no centro de suas análises. Com isso, para compreender o sentido de um objeto devemos analisar o acesso ao objeto, pois o acesso ao objeto faz parte do objeto, o acesso ao ser faz parte do ser. O homem interessa a Heidegger como o acesso ao ser: o homem é o ente que mantém com o ser uma relação particular, cuja análise permite colher o ser como fundo de todas as suas relações com o real, ou como a intenção última que anima todas as outras relações e atividades propriamente humanas. Portanto, Heidegger analisa esta relação do homem com o ser como o acesso que já se confunde com o próprio objeto de interesse, o ser. Assim, a essência do homem é a sua existência. Nesse sentido, diz Lévinas:

uma tal relação entre a essência e a existência só é possível a custa de um novo tipo de ser que caracteriza a acção do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra existência [...] e reserva o nome de *Vorhandenheit*, presença pura e simples, para o ser das coisas inertes. (LÉVINAS, 1967, p. 75).

Por causa dessa relação particular com o ser, por causa da sua existência, o homem é a própria acessibilidade ao ser, é o ser que se torna acessível ou se revela; é o “aí” do ser ou o ser-aí, *Dasein*.

Assim, a compreensão é o pano de fundo de todas as relações do homem com o real; é o modo como se tem acesso ao real. Pode-se dizer que a novidade de Heidegger está em conceber que o horizonte necessário à compreensão de qualquer objeto é a compreensão do ser do objeto, o conhecimento ontológico, e que o horizonte último de toda a compreensão é a apreensão do significado do ser em geral, do ser como verbo. “*A compreensão do ser em geral, o significado desse verbo, tal é o esboço primordial de um horizonte onde cada ser particular ou cada uma das suas essências pode apontar para nós.*” (LÉVINAS, 1967, p. 99). Lévinas analisa tal proposta heideggeriana apresentando o esboço da estrutura com a qual todo objeto compreendido é relacionado. Segundo ele,

o acto de sair de si para ir aos objectos – essa relação do sujeito com o objecto que a filosofia moderna conhece – tem a sua razão num salto efectuado para além dos ‘entes’ compreendidos de uma maneira ôntica em direção ao ser ontológico, salto que se efectua pela existência do *Dasein* e que é a própria ocorrência dessa existência e não um fenómeno que se lhe reúne. É a esse salto para lá do ente em direção ao ser – e que é a própria ontologia, a compreensão do ser – que Heidegger atribui a palavra transcendência. Essa transcendência condiciona a transcendência do sujeito ao objecto – fenómeno derivado de que parte a teoria do conhecimento. O problema da ontologia é para Heidegger transcendental e neste novo sentido. (LÉVINAS, 1967, p. 84)

Se a compreensão é o modo de ser do *Dasein*, sua existência é um projetar-se, um esboçar antecipadamente as suas possibilidades. “*A possibilidade é a projeção do próprio Dasein por meio da sua existência, o impulso em direção àquilo que ainda não é. Heidegger fixa este movimento com o termo Entwurf – projecto.*” (LÉVINAS, 1967, p. 88). Cada atitude concreta é um modo de apreender as possibilidades ou os “poder-ser” dados. Apreender as possibilidades já não se assemelha à atitude contemplativa da consciência, porque é um inquietar-se, preocupar-se com a própria existência ou com o “poder-ser”, é uma tensão interna em direção a eles; a existência é aquilo que nos é proposto e que temos de assumir, de uma ou de outra forma, de modo que aquilo em vista de que o *Dasein* existe é a sua própria existência, as possibilidades da existência. Lévinas usa muitas vezes a fórmula de Heidegger: “*O homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é a sua própria existência.*” (LÉVINAS, 1967, p. 77).

“Ser-no-mundo” é um modo de existência dinâmico. Dinâmico num sentido muito preciso. Trata-se da δυνατότης, da possibilidade. Não da possibilidade no sentido lógico e negativo enquanto “ausência de contradição” (possibilidade vazia), mas da possibilidade concreta e positiva, daquela que exprimimos dizendo que se pode isto ou aquilo, que temos possibilidades para com as quais somos livres. O reino dos utensílios que descobrimos no mundo, [...] relaciona-se com as nossas possibilidades – conseguidas ou falhadas – de os manusear. Possibilidades tornadas elas próprias possíveis pela possibilidade fundamental de ser-no-mundo, isto é, de existir com vista a essa mesma existência. Esse carácter dinâmico da existência constitui o seu paradoxo fundamental: a existência é feita de possibilidades, as quais, no entanto, precisamente enquanto possibilidades, se distinguem dela, antecipando-a. A existência antecipa-se a si mesma. (LÉVINAS, 1967, p. 84-85).

Ainda sobre a questão das possibilidades de “ser-no-mundo” e sobre uma espécie de “inquietação” que emerge no ser a partir do momento em que o mesmo dá-se conta de suas possibilidades, Lévinas segue dizendo que

apreender é [...] colocar-se perante novas possibilidades de ser. É sempre “ter de ser”. A relação com os seus poder-ser que caracteriza a existência humana é, pois, o facto de ser exposto à aventura do ser, ter de a seguir. Existir é preocupar-se com a

existência, existir é inquietar-se com a existência. Nesta inquietação, a existência humana esboça, desde já, o horizonte do ser em geral, do ser verbo, único em questão nesta inquietação: ela esboça-o precisamente porque ele não é um conceito, mas aquilo que temos de assumir [...]. Ele é proposto: é essencialmente problema. (LÉVINAS, 1967, p. 99-100).

Faz-se necessário ressaltar que as possibilidades não são algo que o *Dasein* tem, mas o que o *Dasein* é. Emerge, portanto, a noção de transitividade que, posteriormente, vai marcar todo o pensamento levinasiano. Assim, a partir da noção de transitividade Lévinas relaciona a concepção heideggeriana de existência com a idéia de possibilidade; segundo ele,

ser-no-mundo é ser as suas possibilidades. E o *em*, o ‘in-esse’ envolve este paradoxo da relação existencial com uma possibilidade: ser qualquer coisa que não passa de uma possibilidade [...]. Ser as suas possibilidades é compreendê-las [...]. Não é uma tomada de consciência, uma constatação pura e simples daquilo que se é, constatação capaz de aferir o nosso poder sobre nós mesmos, essa compreensão é o próprio dinamismo da existência, é esse poder sobre si. (LÉVINAS, 1967, p. 47)

Ainda segundo a leitura levinasiana de Heidegger, a finitude é outra característica da existência que cabe aqui ser ressaltada. O horizonte das possibilidades em direção ao qual o *Dasein* se lança ou se projeta não é um horizonte de possibilidades infinitas. Com isso, ao procurar explicitar a compreensão da sua relação com o ser, o *Dasein* depara-se com o fato de que se encontra num mundo já dado, já assumido; num mundo ao qual é lançado, sem poder remontar à origem de seu emergir no mundo por meio da reflexão sobre os atos da percepção sensível. Segundo Lévinas, a única compreensão possível à qual o *Dasein* pode chegar é uma “compreensão de um ser que só chega ao ser depois de já ter sido, que se encontra no interior do círculo da existência já disposto de uma certa maneira.” (LÉVINAS, 1967, p. 105).

Mais claramente, porém, a finitude da existência está explicitada pela possibilidade mais própria do *Dasein*, que é a morte. Se existir para o *Dasein* significa precipitar-se antecipadamente para as suas possibilidades, a morte é a sua mais radical, mais essencial, possibilidade, aquela que define mais propriamente sua existência. Em todas as possibilidades, pois, para as quais o *Dasein* se precipita antecipadamente, realiza-se a intenção última que é a morte, a possibilidade da própria impossibilidade do *Dasein*. “Ser para a morte é a condição do sujeito, da ipseidade que caracteriza o *Dasein*.” (LÉVINAS, 1967, p. 108). Ser para a morte explica de um modo mais radical o caráter finito da existência como compreensão. A compreensão, a relação do *Dasein* com o ser, é distinta do pensamento justamente por ser finitude sem referência ao infinito. Para a filosofia clássica, a finitude é

compreendida como tal a partir da contraposição com a idéia do infinito. A fenomenologia renuncia, por sua vez, à idéia do Infinito e do perfeito, e pretende descrever a finitude sem esta referência. O poder que caracteriza a relação do homem com a existência é o poder de morrer. É aqui, precisamente, que Lévinas assinala o momento mais característico da concepção heideggeriana da existência e a sua superação da filosofia do pensamento e da consciência.

Tomando do pensamento a sua transitividade, rejeitando a sua pretensão ao infinito, é assim que surge a noção existencialista da existência. Qual é o significado metafísico dessa revolução no domínio das categorias? A existência, privada de qualquer possibilidade de se colocar pelo pensamento atrás dela, privada de qualquer relação com o seu fundamento, de qualquer substituto idealista da idéia de criação, também já não existe como uma matéria ou uma coisa, não assenta tranqüilamente no seu presente. Ela é poder. [...] Como é que existir pode significar poder, se existir é não poder colocar-se atrás do existir? Incapaz de se virar para o absoluto que é o acto pelo qual ela voltava à sua condição, isto é, executando o equivalente a um movimento para o passado e para além desse passado – (e o absoluto na sua própria intemporalidade significa “já” – remete para um lugar situado atrás do passado, volta em direção ao princípio) – essencialmente reminiscência de “um profundo outrora, outrora nunca bastante” – a existência é um movimento para o futuro. E este movimento para o futuro que conservará a transitividade do pensamento será a negação do pensamento, na medida em que, precisamente, esse mesmo futuro será a negação do absoluto, será o não ser, será o nada. O poder que não é um pensamento – é a morte. O poder de ser finito é o poder de morrer. Sem a transitividade para a morte, a filosofia da existência teria voltado fatalmente a uma filosofia do pensamento. (LÉVINAS, 1967, p. 127)

Mesmo tendo bebido nas origens do pensamento de Husserl e Heidegger, Lévinas vai, pouco a pouco, distanciando-se daqueles que foram seus maiores mestres. A questão do ser (e também do fenômeno) vai adquirindo para ele uma outra nuance, um outro aspecto que, mais à frente, lhe permitirá operar a “guinada ética” que passará a ser o pano de fundo de todo seu pensamento. Antes, porém, acredita-se ser oportuno mostrar como Lévinas vai “enfasiando-se” da ontologia e do logocentrismo da filosofia clássica e deixando-se tomar pelo desejo de evasão, desejo *de outro modo que ser*.

2.3 A ontologia “posta na berlinda”

Procurando perceber a proposta de Emmanuel Lévinas para uma possível saída da ontologia – ou da “filosofia do ser” –, faz-se necessário um breve estudo de um de seus primeiros escritos, *De l'évasion*, um texto publicado no ano de 1935. Este escrito parece ser uma espécie de “marco zero”, início, de um misto de denúncia, inquietação e revolta o qual, à medida que vai se desenrolando, configura-se como desejo de evasão do ser e de sua filosofia. Embora Lévinas situe esse impulso na sua geração, na “*sensibilidade moderna*” (LÉVINAS,

1982, p.68, tradução nossa)⁷ e na “*literatura contemporânea*” (LÉVINAS, 1982, p.68 tradução nossa),⁸ pode-se pensar que ele se manifesta como algo universal e que em muitos tempos e lugares suscita múltiplas e diversas vias de libertação.

Tentando romper com a violência própria do logocentrismo do pensamento ocidental, Lévinas dedica grande parte de sua vida acadêmica à questão da possibilidade do ser humano evadir do mundo pronto, resolvido em conceitos e imagens, mundo cujo caráter de alteridade se encontra subsumido por detrás do véu da racionalidade. Em *De l'évasion*, num primeiro momento, Lévinas se volta para o homem burguês que deseja jogar sobre o mundo “*o manto branco de sua 'paz interior'.*” (LÉVINAS, 1982, p.68, tradução nossa).⁹ Desvela-se aqui uma auto-suficiência como marca essencial do espírito burguês e de sua filosofia. Tudo isso aponta para o desejo de manutenção da estaticidade do ser e conseqüente negação de tudo que não comporte certezas ou garantias.

A auto-suficiência para o pequeno burguês não deixa de nutrir os sonhos audaciosos do capitalismo inquieto e empreendedor. Ela preside ao seu culto do esforço, da iniciativa e da descoberta, visando menos à reconciliação do homem consigo mesmo que a dar-lhe garantias diante o desconhecido do tempo e das coisas. O burguês não confessa nenhum dilaceramento interno e se envergonharia ao demonstrar falta de confiança em si mesmo, mas se inquieta pela realidade e pelo porvir, pois estes ameaçam romper o equilíbrio incontestável do presente no qual ele possui. Ele é essencialmente conservador, mas trata-se de um conservadorismo inquieto. Ele se preocupa com negócios e ciência como uma defesa contra as coisas e o imprevisível que elas ocultam. Seu instinto de posse é um instinto de integração, e seu imperialismo, uma busca por segurança. [...] Sua falta de escrúpulos é a forma vergonhosa de sua tranquilidade de consciência. Mas, mediocrementemente materialista, ele prefere ao prazer a certeza do amanhã. Contra o porvir que introduz o desconhecido entre os problemas resolvidos sobre os quais ele vive, o burguês pede garantias ao presente. Aquilo que possui torna-se um capital portador de interesses ou um seguro contra os riscos; e seu porvir, assim domesticado, integra-se a partir de então ao seu passado. (LÉVINAS, 1982, p.68, tradução nossa).¹⁰

⁷ Sensibilité moderne

⁸ Littérature contemporaine

⁹ Le blanc manteau de sa “paix intérieure”.

¹⁰ Suffisance chez le petit bourgeois, elle n'en nourrit pas moins les rêves audacieux du capitalisme inquiet et entreprenant. Elle préside à son culte de l'effort, de l'initiative et de la découverte qui vise moins à réconcilier l'homme avec lui-même qu'à lui assurer l'inconnu du temps et des choses. Le bourgeois n'avoue aucun déchirement intérieur et aurait honte de manquer de confiance en soi; mais il se soucie de la réalité et de l'avenir car ils menacent de rompre l'équilibre incontesté du présent où il possède. Il est essentiellement conservateur, mais il existe un conservatisme inquiet. Il se soucie d'affaires et de science comme d'une défense contre les choses et l'imprévisible qu'elles recèlent. Son instinct de possession est un instinct d'intégration et son impérialisme est une recherche de sécurité. [...] Son manque de scrupules est la forme honteuse de sa tranquillité de conscience. Mais médiocrement matérialiste, il préfère à la jouissance la certitude du lendemain. Contre l'avenir qui introduit des inconnues dans les problèmes résolus sur lesquels il vit, il demande des garanties au présent. Ce qu'il possède devient un capital portant des intérêts ou une assurance contre les risques et son avenir ainsi apprivoisé s'intègre dès lors à son passé.

Comentando sobre a correlação entre a filosofia burguesa criticada por Lévinas e a filosofia do ser, René Bucks afirma que

a tradição filosófica, confundindo ser e ente, tem tratado o ser como algo positivo. Lévinas vê na auto-suficiência burguesa, que está nas origens do capitalismo, um reflexo disso. O burguês não questiona a si próprio, mas procura se auto-assegurar contra o imprevisível que o ameaça. A criação de uma capital ambiciona neutralizar os riscos do futuro.

Essa auto-suficiência burguesa faz o jogo do ser, sendo, assim, sua clara imagem. Heidegger definiu a existência humana como ente que se procura com seu próprio ser, fazendo eco a uma expressão de Espinoza, segundo o qual o ser é *conatus essendi*: o ser procura, por essência, manter-se no ser. O ser é absolutamente auto-suficiente. (BUCKS, 1997, p. 87).

Lévinas denuncia a indisposição da filosofia ocidental de romper com essa primazia do ser no pensamento e afirma que, mesmo quando ela tentara fazê-lo, acabava por reafirmar o ser como sua única preocupação. Assim,

[...] a filosofia ocidental nunca foi além disso. Combatendo o ontologismo, quando o fazia, lutava por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou pelo aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Seu ideal de paz e equilíbrio pressupunha a suficiência do ser. (LÉVINAS, 1982, p.69, tradução nossa).¹¹

A mesma situação se verifica quando se pensa sobre a percepção dos limites e da finitude do homem. A insuficiência da condição humana, segundo Lévinas, sempre foi vista pela *filosofia do ser* como sendo uma limitação de ser.

A sensibilidade do homem moderno está às voltas com problemas que mostram a preocupação em sair desse caminho que colocou a *filosofia do ser* como sendo a primeira, anunciando já uma necessidade de evadir-se dela, ponto em que o autor assinala o que será por ele apontado, ao longo de *De l'évasion*, como sendo a saída: o evadir-se, a evasão.

O termo *evasão*, “*que emprestamos à linguagem da crítica literária contemporânea não é apenas uma palavra da moda; é um mal do século*” (LÉVINAS, 1982, p.70, tradução nossa).¹² Lévinas enceta uma proposta de saída a ser buscada como uma proposta que recai sobre todos, como uma epidemia a assolar uma tal região, numa certa época. Junto à percepção da existência do ser – numa brutalidade inegável sentida no seu peso, na sua fatalidade, enquanto fixação, num estado do qual não se pode desertar –, se percebe também a

¹¹ La philosophie occidentale n'est jamais allé audelà .En combattant l'ontologisme, quand elle le combattait, elle luttait pour un être meilleur, pour une harmonie entre nous et le monde ou pour le perfectionnement de notre être propre. Son idéal de paix et d'équilibre présupposait la suffisance de l'être.

¹² Que nous empruntons au langage de la critique littéraire contemporaine n'est pas seulement un mot à la mode; c'est un mal du siècle.

necessidade de assumir uma nova consciência, comparável ao processo de chegada à maturidade, que impõe dar sentido primeiro não ao ser considerado em si – ao qual mais características são atribuídas – mas ao “*fato mesmo da existência, da impossibilidade de movimento de nossa presença.*” (LÉVINAS, 1982, p.70, tradução nossa).¹³ É o ser que, ao saber-se sendo e sem poder renunciar a este ser-existir, se apavora como que padecendo seu próprio ser.

O ser assim considerado, do ponto de vista de seu estar brutalmente aí (ponto de contato com a concepção do *Dasein* heideggeriano, que será, por Lévinas, superado) propõe uma revolta, mas diversa da revolta que opõe o eu ao não-eu e que acentua um choque com a liberdade em exercício. A evasão é bem diferente de qualquer tentativa de estagnação do ser. Por continuar afirmando-o para além do existente, se impõe como a saída desse sem sentido e horroroso, aos quais a mesma se opõe.

A evasão não procede somente do sonho do poeta que procuraria se evadir da ‘realidade baixa’; e nem, como para os românticos dos séculos XVIII e XIX, da preocupação em romper com as convenções e contratos sociais que falseariam ou aniquilariam nossa personalidade; ela tampouco é a procura do maravilhoso capaz de quebrar a apatia de nossa existência burguesa; ela não consiste em se libertar das servidões degradantes que nos impõe o mecanismo cego de nossos corpos, pois não é somente a identificação possível do homem com a natureza que lhe faz horror. Todos esses motivos são apenas variações sobre um tema cuja profundidade são incapazes de atingir. Apesar de ocultarem-no, eles o transpõem. Porque ainda não colocaram em cheque o ser, e obedecem a uma necessidade de transcender os limites do ser finito. [...] A fuga que comandam é uma busca de refúgio. Não se trata somente de partir, mas também de ir a algum lugar. A necessidade de evasão se encontra, ao contrário, absolutamente idêntica a todos os pontos de parada aonde a conduz sua aventura, como se o caminho percorrido não subtraísse nada à sua insatisfação. (LÉVINAS, 1982, pp.71-72, tradução nossa).¹⁴

A necessidade da evasão é, pois, explicada aqui como algo muito maior do que a satisfação de uma angústia ou passagem a um novo modo de estagnação do eu frente ao *não-eu*, do ser frente ao *outro-ser*. Envolve uma re-polarização da filosofia e da conseqüente atitude frente ao ser e à existência. Ela não pode ser confundida com o veio de vitalidade nem

¹³ Fait même, de l'immovibilité même de notre présence.

¹⁴ L'évasion ne procède pas seulement du rêve du poète qui chercherait à s' évader des “basses réalités”; ni, comme chez les romantiques des XVIII^e et XIX^e siècles, du souci de rompre avec les conventions et les contraintes sociales qui fausseraient ou annihileraient notre personnalité; elle n'est pas la recherche du merveilleux susceptible de briser l'assoupissement de notre existence bourgeoise; elle ne consiste pas non plus à s'affranchir des servitudes dégradantes que nous impose le mécanisme aveugle de notre corps, car ce n'est pas seulement l'identification possible de l'homme et de la nature qui lui fait horreur. Tous ces motifs ne sont que des variations sur un thème dont ils sont incapables d'égaliser la profondeur. Ils le recèlent cependant, mais le transposent. Car ils ne mettent pas encore en cause l'être, et obéissent à un besoin de transcender les limites de l'être fini. [...] La fuite qu'ils commandent est une recherche de refuge. Il ne s'agit pas seulement de sortir, mais

com o vir-a-ser criativo, que conseguem renovar-se no tempo presente que escorre sempre e fatalmente para o passado, atualizando-se a cada momento. Porém, o produto da ação criativa reforça o peso do ser conferido pelo seu criador, define e delimita, compromete e exige de seu criador, enquanto aquele que impõe o ser à sua obra. É exatamente o peso desse ser aquilo que a necessidade de evasão quer aliviar. O que é chamado veio de vitalidade, o que Lévinas chama “*élan vital*”¹⁵ (LÉVINAS, 1982, p. 72), assim como a filosofia do vir-a-ser criador, incorrem no problema de que ela, ao procurar sua superação, reafirma o ser na atividade criadora, afundando-se novamente naquilo que precisamente pretendia ultrapassar.

A necessidade de evasão não poderia ser confundida com o *élan vital* ou com o vir a ser criador, que, segundo uma célebre descrição, não fixam de antemão o termo, mas criam-no. O ser criado não se torna, enquanto evento inscrito num destino, uma carga para seu criador? É precisamente daquilo que existe de pesado no ser que se distancia a evasão. É verdade que a renovação contínua do *élan* quebra a prisão de um presente que penosamente torna-se passado, e que a criação não se depara nunca com uma aprovação de sua obra; mas o que ocorre é que, no *élan vital*, a renovação é interpretada como uma criação, indicando assim um cativo para o ser. A filosofia do *élan* criador, rompendo com a rigidez do ser clássico, não se liberta de seu prestígio, pois para além do real ela não percebe outra coisa senão a atividade que a cria. Como se o verdadeiro meio de superá-la consistisse em se aproximar de uma atividade que, precisamente, resulta nela. (LÉVINAS, 1982, p. 72, tradução nossa).¹⁶

O vir-a-ser não constitui precisamente oposição ao ser, pelo fato de o pressupor; mais que isso, torna-se elemento constitutivo do próprio ser, uma vez que se configura como uma espécie de “*propensão para o futuro*” (LÉVINAS, 1982, p. 72, tradução nossa)¹⁷ contida no ser. Pode-se dizer que há uma espécie de impulso rumo a uma possibilidade de ser. O próprio ser é, então, estigmatizado pelo cumprimento de um destino; segundo Lévinas (1982, p. 72, tradução nossa),¹⁸ “*o destino não está completamente traçado, mas seu cumprimento é*

aussi d'aller quelque part. Le besoin d'évasion se retrouve, au contraire, absolument identique à tous les points d'arrêt où le conduit son aventure, comme si le chemin parcouru n'enlevait rien à son insatisfaction.

¹⁵ De acordo com Fabri (1997, p. 34), “O *élan vital* surge como causa profunda de todas as variações transmitidas regularmente, sendo capaz de criar espécies novas. O organismo é algo que dura, isto é, seu passado prolonga-se inteiramente no presente, de forma criadora, ativa a atual. A duração, mais do que tempo vivido, é movimento qualitativo em que a vida (consciência radical) inventa, cria o real. O *élan vital* é uma explosão, é consciência que se abre.”.

¹⁶ Mais le besoin d'évasion ne saurait être confondu avec l'*élan vital* ou le devenir créateur, qui, d'après une description célèbre, ne se fixent nullement d'avance leur terme, mais le créent. L'être créé ne devient-il pas, en tant qu'événement inscrit dans une destinée, une charge pour son créateur ? C'est justement de ce qu'il y a de poids dans l'être que s'écarter l'évasion. Il est vrai que le renouvellement continu de l'*élan* brise la prison d'un présent qui à peine actuel devient passé, et que la création ne s'arrête jamais sur une approbation de son œuvre ; mais il n'en reste pas moins que dans l'*élan vital* le renouvellement est interprété comme une création et dénote ainsi un asservissement à l'être. La philosophie de l'*élan* créateur tout en rompant avec la rigidité de l'être classique ne s'affranchit pas de son prestige, car au-delà du réel elle n'aperçoit que l'activité qui le crée. Comme si le véritable moyen de le dépasser pouvait consister à s'approcher d'une activité qui précisément y aboutit.

¹⁷ Propensão vers l'avenir

¹⁸ La destinée n'est pas toute tracée, mais son accomplissement est fatal.

fatal.”. O autor depara-se aqui com um dilema: a necessidade de escolher entre o *élan vital* que leva a algum lugar – ainda que não se saiba qual – e a evasão, na qual apenas aspira-se a uma saída sem, no entanto, confundir-se com “*uma aventura pelo desconhecido*”. (FABRI, 1997, p. 35).

É esta categoria de saída, inassimilável pela renovação e pela criação, que é preciso compreender em toda a sua pureza. Tema inimitável que nos propõe sair do ser. Procura de uma saída, mas ponto nostálgico da morte, pois a morte não é uma saída nem uma solução. A base deste tema é constituída – para usar de um neologismo – por uma necessidade de *excedência*. Assim, na necessidade de evasão, o ser não aparece apenas como o obstáculo que o pensamento livre teria de transpor, nem como a rigidez que, convidando à rotina, exige um esforço de originalidade, mas sim como um aprisionamento do qual é preciso sair. (LÉVINAS, 1982, p.73, tradução nossa).¹⁹

Com propriedade René Bucks (1997) comenta sobre esse dilema no qual o ser, inevitavelmente, se encontra: o desejo de evasão, de libertar-se da inevitabilidade do *há* ou permanecer preso àquilo que Lévinas chama de “*élan vital*” (LÉVINAS, 1982, p. 72) – que garante a saída do sujeito para algum lugar, o qual ele desconhece. A experiência do ser sugere apenas a *necessidade* da evasão, mas nada diz sobre o “como” e o “para onde”. Levinas pensa que qualquer emergência para um nível superior do ser, para a eternidade, ou mesmo para a morte deve ser descartada, pois só faz repetir as soluções dos idealismos do passado, já criticadas. Essas tentativas permanecem ainda condicionadas dialeticamente pelo ser. O segredo da nossa libertação deve, de alguma forma, estar escondido na trama de nossa condição humana. O que Levinas procura é uma transcendência que ocorra dentro do mundo e não seja o salto para fora dele ou para um “ultramundo”, já desmascarado por Nietzsche.

Mais à frente, Lévinas apresenta a necessidade de evasão como sendo o cerne do próprio texto que traz este nome. Antes, porém, ele postula o fato de que, ao falar de necessidade, não está apontando para uma carência ou privação, mas para algo que “*permitirá descobrir não a limitação do ser desejoso de ultrapassar seus limites para enriquecer e completar-se, mas sim a pureza do fato de ser que já se anuncia como evasão.*” (LÉVINAS,

¹⁹ C'est cette catégorie de sortie, inassimilable à la rénovation ni à la création, qu'il s'agit de saisir dans toute sa pureté. Thème inimitable qui nous propose de sortir de l'être. Recherche d'une sortie, mais point nostalgie de la mort, car la mort n'est pas ille issue comme elle n'est pas une solution. Le fond de ce thème est constitué – qu'on nous passe le néologisme – par un besoin d'*excedance*. Ainsi, au besoin d'évasion, l'être n'apparaît pas seulement comme l'obstacle que la pensée libre aurait à franchir, ni comme la rigidité qui, invitant à la routine, exige un effort d'originalité, mais comme un emprisonnement dont il s'agit de sortir.

1982, p. 76, tradução nossa).²⁰ Também de acordo com Lévinas (1982, p. 74, tradução nossa),²¹ “*a necessidade de evasão – cheia ou não de esperanças quiméricas, pouco importa – nos conduz ao coração da filosofia. Permite-nos renovar o antigo problema do ser enquanto ser.*”.

Uma leitura superficial do que viria a ser a necessidade pode fazer com que se pense que ela é apenas uma precariedade do ser o qual é, então, impulsionado a buscar algo diferente dele. Pode-se ainda pensar que a necessidade, apontando para uma insuficiência que é comumente interpretada como falta, carência, “*indicaria uma fraqueza de nossa condição humana, a limitação de nosso ser.*” (LÉVINAS, 1982, p. 77, tradução nossa).²² Assim, a satisfação do mal-estar oriundo dessa necessidade – aqui experimentado de maneira mediana – levaria ao restabelecimento de uma plenitude e ordem naturais. No entanto, sobre o mal-estar, Lévinas diz que ele

não é um estado puramente passivo que repousa sobre si mesmo. O fato de sentir-se mal consigo mesmo é essencialmente dinâmico. Ele surge como uma recusa em permanecer, como um esforço em sair de uma situação intolerável. Aquilo que, entretanto, constitui seu caráter particular, é a indeterminação do alvo a que se dirige esta saída, o que deve ser colocado como uma característica positiva. É uma tentativa de sair sem saber para onde se vai, e tal ignorância qualifica a essência mesma desta tentativa.

Existem necessidades às quais falta a consciência do objeto preciso capaz de satisfazê-las. Necessidades que não por acaso chamamos íntimas, e que permanecem num estágio de mal-estar, que, superado, dá lugar a um estado mais próximo da libertação que da satisfação. (LÉVINAS, 1982, p.78, tradução nossa).²³

Seja ressaltado que a necessidade não é destruída por sua satisfação; dentro do pensamento levinasiano, é peculiar à necessidade o não saber o que a pode satisfazer. É fato que a satisfação alivia a necessidade, mas essa última é algo bem mais profundo do que se

²⁰ Permettra au contraire de découvrir non pas la limitation de l'êlre désireux de dépasser ses limites pour s'enrichir et pour se compléter, mais la pureté du fait d'êlre qui s'annonce déjà comme évasion.

²¹ Le besoin de l'évasion – plein d'espoirs chimériques ou non, peu importe – nous conduit au coeur de la philosophie. Il permet de renouveler l'antique problème de l'êlre en tant qu'êlre.

²² Indiquerait une faiblesse de notre constitution humaine, la limitation de notre êlre.

²³ N'est pas un état purement passif et reposant sur lui-même. Le fait d'êlre mal à son aise esl essentiellement dynamique. Il apparaît comme un refus de demeurer, comme un effort de sortir d'une situation intenable. Ce qui en constitue cependant le caractère particulier, c'est l'indétermination du but que se propose cette sortie, qui doit êlre relevée comme une caractéristique positive. C'est une tentative de sortir sans savoir où l'on va, et cette ignorance qualifie l'essence même de cette tentative. Il y a des besoins auxquels manque la conscience de l'objet bien déterminé susceptible de les satisfaire. Les besoins que l'on n'appelle pas à la légère intimes en restent au stade du malaise qui est surmonté dans un état plus proche de la délivrance que de la satisfaction.

possa pensar e satisfação alguma poderá eliminá-la. Segundo Lévinas (1982, p 79, tradução nossa),²⁴

o que confere ao caso humano toda a sua importância é precisamente esta inadequação da satisfação à necessidade. Aí está a justificativa de certas tendências ao ascetismo: as mortificações do jejum não são agradáveis somente para Deus; elas nos aproximam de uma situação que é o evento fundamental de nosso ser: a necessidade de evasão.

Querendo corroborar sua tese de que a necessidade exprime a presença – e não a deficiência – do ser, Lévinas volta seu foco de atenção para aquilo que gera a satisfação da necessidade, a saber, para o prazer. Para além da materialidade dos objetos que satisfazem a necessidade, “a satisfação é alcançada numa atmosfera de febre e exaltação que nos permite dizer que a necessidade é uma busca pelo prazer.” (LÉVINAS, 1982, p. 81, tradução nossa).²⁵ Na essência do prazer está contida a promessa de evasão, uma vez que nele constata-se abandono, perda de si mesmo, êxtase. Assim, pode-se dizer que

o prazer surge desenvolvendo-se. Ele não surge inteiro, nem subitamente. Ademais, ele não será nunca inteiro. O movimento progressivo constitui um traço característico deste fenômeno, que não é nada além de um simples estado. Movimento que não se orienta rumo a um objetivo, uma vez que não tem termo. Ele está inteiramente no alargamento de sua amplitude, que é como a rarefação de nosso ser, como uma exaustão. Na essência mesma do prazer iniciante abrem-se como que abismos, cada vez mais profundos, nos quais nosso ser, que não resiste mais, se precipita perdidamente. Há algo de vertiginoso na condução do prazer. Facilidade ou covardia. O ser sente esvaziar-se de alguma forma sua substância, tornar-se leve como numa embriaguez e dispersar-se. (LÉVINAS, 1982, p.82, tradução nossa).²⁶

Pode-se dizer que o prazer – ou a processualidade do prazer – aponta para o fato de ele mesmo ser configurado como processo de saída do ser – saída esta que é evidenciada pelo fato de o prazer não adotar as formas do ser, mas ao contrário, por tentar quebrá-las. No

²⁴ Ce qui donne au cas de l'homme toute son importance c' est précisément cette inadéquation de la satisfaction au besoin. La justification de certaines tendances de l'ascétisme est là: les mortifications du jeûne ne sont pas seulement agréables à Dieu ; elles nous approchent d'une situation qui est l'événement fondamental de notre être: le besoin d'évasion.

²⁵ La satisfaction s'accomplit dans une atmosphère de fièvre et d'exaltation qui nous permet de dire que le besoin est une recherche du plaisir.

²⁶ Le plaisir apparaît en se développant. Il n' est pas là tout entier, ni tout de suite. Et d'ailleurs il ne sera jamais entier. Le mouvement progressif constitue un trait caractéristique de ce phénomène, qui n'est rien moins qu'un simple état. Mouvement qui ne tend pas à un but car il n'a pas de terme. Il est tout entier dans un élargissement de son amplitude, qui est comme la rarefaction de notre être, comme sa pâmoison. Dans le fond même du plaisir commençant s'ouvrent comme des gouffres, toujours plus profonds, dans lesquels notre être, qui ne résiste plus, se précipite éperdument. Il y a quelque chose de vertigineux dans le devenir du plaisir. Facilité ou lâcheté. L'être se sent se vider en quelque sorte de sa substance, s'alléger comme dans une ivresse et se disperser.

entanto, Lévinas diz que o prazer é uma “*evasão enganosa.*” (LÉVINAS, 1982, p. 83, tradução nossa),²⁷ uma vez que se trata de uma tentativa de evasão que sempre fracassa:

como um processo longe de fechar-se sobre si mesmo ele parece constantemente ultrapassar-se a si próprio, ele se quebra justamente no instante em que parece sair completamente. Ele se desenvolve com um acréscimo de promessas que se tornam mais ricas à medida que ele atinge o paroxismo, mas tais promessas não são jamais cumpridas. (LÉVINAS, 1982, p.84, tradução nossa).²⁸

Esse fracasso do prazer, segundo Lévinas, é acentuado pela vergonha. Se, a princípio, pode-se pensar na vergonha apenas como um fenômeno de ordem meramente moral, ela é a representação do ser como limitado e diminuto, representação com a qual a identificação é sempre penosa. A vergonha revela algo mais propriamente do ser mesmo do eu – que é, por definição, limitado, finito e angustiosamente pesado. O que melhor define a vergonha e aponta para seu fundamento é o reconhecimento, por parte do ser, da própria natureza finita e limitada e a necessidade de responsabilidade por isso que se é. “*A vergonha não depende, como poderíamos crer, da limitação de nosso ser na medida em que este é vulnerável ao pecado, mas do ser mesmo de nosso ser, de sua incapacidade de romper consigo mesmo.*” (LÉVINAS, 1982, p.85, tradução nossa).²⁹ É preciso agora, com o autor, ressaltar a insuficiência dessa análise da vergonha, porque ela é ainda associada a um ato moralmente condenável.

Nossa intimidade, nossa presença a nós mesmos que é vergonhosa. Ela não revela nosso vazio, mas a totalidade de nossa existência. A nudez é necessidade de buscar desculpas para a existência. A vergonha é, no fim das contas, uma existência que busca desculpas. Aquilo que a vergonha descobre, é o ser que se descobre. Também o pudor penetra a necessidade, que já nos foi apresentada como o mal estar próprio do ser e, em essência, como categoria fundamental da existência. (LÉVINAS, 1982, p.87-88, tradução nossa).³⁰

Como condição existencial, a vergonha – que se pode comparar com a nudez do próprio corpo – se apresenta quando, na impossibilidade de se esconder a finitude pessoal, o

²⁷ Èvasion trompeuse.

²⁸ Comme un processus loin de se fermer sur lui-même il apparaît dans un constant dépassement de soi-même, il se brise juste à l'instant où il semble sortir absolument. Il se développe avec un accroissement de promesses qui deviennent plus riches à mesure qu'il atteint au paroxysme, mais ces promesses ne sont jamais tenues.

²⁹ La honte ne dépend pas, comme on serait porté à le croire, de la limitation de notre être, en tant qu'il est susceptible de péché, mais de l'être même de notre être, de son incapacité de rompre avec soi-même.

³⁰ Notre intimité, c'est-à-dire notre présence à nous-même qui est honteuse. Elle ne révèle pas notre néant, mais la totalité de notre existence. La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui découvre. Aussi la pudeur pénètre-t-elle le besoin, qui nous est déjà apparu comme le malaise même d'être et au fond comme la catégorie fondamentale de l'existence.

ser se vê diante de sua incapacidade de rompimento com o que é. O tímido – incapaz de cobrir a nudez de sua presença – e o pobre – que revela a impossibilidade de esconder uma existência – são imagens da vergonha que tem como escopo e fundo a imposição de uma presença que não se pode ocultar. A vergonha se relaciona, primeiramente com o próprio corpo, mas é reveladora de uma nudez do ser total, em toda a amplitude de si, jamais passível de ser ocultada.

A nudez é vergonhosa quando ela é a prova de nosso ser, de sua intimidade última. E a nudez de nosso corpo não é a nudez de uma coisa material, antítese do espírito, mas a nudez de nosso ser total em toda sua plenitude e solidez, de sua expressão mais brutal, que não poderia passar despercebida. (LÉVINAS, 1982, p.87, tradução nossa).³¹

Vestir-se é, pois, uma imagem da tentativa de esconder a tragicidade do ser que está no mundo com toda a sua carência, necessitado e impedido pelo próprio ser, de esconder-se, obrigado a seguir e fazer seu destino no mundo, sem um modo de renunciar a isso. Sua presença se impõe brutalmente ao outro e aos outros seres. O universo das palavras, pelas quais tecemos nossa relação com o mundo e o alcançamos, tende a suavizar a nudez da realidade do ser pela nobreza da palavra enquanto que, na literatura, ao contrário, se pode ver a nudez da realidade que se despe, deixando à mostra sua crueza fria e cinicamente triste, sem o eufemismo da roupagem daquela palavra que enobrece. A vergonha existe e se alimenta da impossibilidade de o ser esconder aquilo que desejaria esconder, uma vez que nem a fuga nem o rompimento consigo mesmo são possíveis, já que não pressupõem apenas o ocultar-se do outro mas, primeiramente, de si mesmo. Ela é prova de uma intimidade radicalmente íntima, a realidade mais pura do ser contemplado por si mesmo. Quando, porém, o corpo deixa de expressar essa intimidade radical, mas se mostra como signo de uma outra realidade, a nudez ganha outra nuance, já que um outro sentido reveste o corpo.

Quando o corpo perde seu caráter de intimidade, essa característica da existência de um si mesmo, ele deixa de tornar-se vergonhoso. Como o corpo nu do boxeador. A nudez da dançarina de music-hall que se exhibe – quaisquer que sejam os efeitos pretendidos pelo empresário – não é necessariamente a marca de um ser despidorado, pois seu corpo pode parecer-lhe dotado desta exterioridade de si mesmo e, por esta razão, está como que coberto. Nem tudo o que está sem vestimenta está nu. (LÉVINAS, 1982, p.87, tradução nossa).³²

³¹ La nudité est honteuse quand elle est la patence de notre être, de son intimité dernière. Et celle de notre corps n'est pas la nudité d'une chose matérielle antithèse de l'esprit, mais la nudité de notre être total dans toute sa plénitude et solidité, de son expression la plus brutale dont on ne saurait ne pas prendre acte.

³² Quand le corps perd ce caractère de l'existence d'un soi-même, il cesse de devenir honteux. Tel le corps nu du boxeur. La nudité de la danseuse de music-hall qui s'exhibe – quels que soient les effets qu'en attend l'impresario

O vergonhoso – que desnuda a condição de estranheza frente ao que se é, para além da comparação com atos moralmente condenáveis – é, pois, a intimidade do ser em sua insuportável e brutal presença a si mesmo, da qual não se pode esquivar. Essa condição revela o ser em sua natureza e constituição mais do que em seu limite. Da mesma forma, a necessidade, característica igualmente da natureza do ser, não é abandonada ao ver-se satisfeita. O ser se angustia diante da inutilidade do prazer da satisfação, que não se revelou como resposta à sua busca: ele é e continua a perceber-se como pesado a si mesmo.

Lévinas, trazendo à luz a experiência da náusea, na qual se verifica com propriedade a presença de um mal-estar, fala do ser lançado num enclausuramento – não exterior, mas interior, sufocante. A presença do ser a si mesmo é insuportável, comparado ao estado próprio que a náusea sugere. Ela, por confundir-se com a essência mesma da existência, não é um estado agregado ao ser, um obstáculo externo ao eu, mas uma afirmação pura e real da existência, aderente ao eu; percebe-se aqui uma recusa em permanecer nesse estado insuportável, frente ao qual todo esforço resulta em inutilidade. Esse consumir-se dos recursos, numa total entrega a si mesmo, sem que se possa esquivar, mais uma vez, da nudez imposta ao ser, encerra o eu num desespero, que lhe impõe a necessidade de perceber que só resta, agora, sair; resta-lhe, portanto, a fuga do peso da existência, a evasão.³³

Na náusea, que é uma impossibilidade de ser aquilo que se é, está-se ao mesmo tempo submetido a si mesmo, encerrado em um estreito círculo que sufoca. Lá estamos, não há nada mais a ser feito, nada a somar ao fato de que estamos totalmente entregues, que tudo foi consumido: *é a experiência mesma do ser puro*, que havíamos anunciado desde o início deste trabalho. Mas este “não há nada mais a ser feito” é a marca de uma situação limite na qual a inutilidade de qualquer ação é precisamente a indicação do instante supremo no qual apenas resta sair. A experiência do ser puro é, ao mesmo tempo, a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe. (LÉVINAS, 1982, p.90, tradução nossa).³⁴

– n'est pas nécessairement la marque d'un être éhonté car son corps peut lui apparaître avec cette extériorité à lui-même qui le couvre par là-même. Tout ce qui est sans vêtement n'est pas nu.

³³ Lévinas lembra que a morte não se constitui como via possível de saída da náusea: “[...] a saída rumo à qual ela impele não é a morte. A morte apenas apresenta-se se ela reflete a si mesma. A náusea, enquanto tal, descobre somente a nudez do ser em sua plenitude e em sua irremediável presença.”. (LÉVINAS, 1982, p. 90, tradução nossa). [l'issue vers laquelle elle pousse n'est pas la mort. La mort ne peut lui apparaître que si elle réfléchit sur elle-même. La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans son irremissible présence.]

³⁴ Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livré entièrement, que tout est consommé: *c'est l'expérience même de l'être pur*, que nous avons annoncée depuis le commencement de ce travail. Mais cet “il-n'y-a-plus-rien-à-faire” est la marque d'une situation-limite ou l'inutilité de toute action est précisément l'indication de l'instant suprême où il ne reste qu'à sortir.

Somente o ser nauseado, saturado de si mesmo, enfadado de uma presença irremediável com a qual se solidariza e da qual não pode esconder – de si e do outro – traz em si a vergonha, que não está ligada ao rompimento de convenções sociais, nem mesmo se minimiza na ausência do outro, posto que é escândalo por si mesmo. O vômito é iminente, porém não há a justificativa da doença, para a qual uma atitude objetiva poderia ser tomada. Essa realidade exige ser conhecida: ela, a náusea, constitui a realização do ser em si mesmo, é por definição irreversível; é o ato de afirmar-se do ser. Dado o seu aspecto de fechamento em si mesma, a náusea afirma o ser. O desespero dessa presença inelutável constitui a própria presença.

Assim, a náusea não se apresenta apenas como algo absoluto, mas como o próprio ato de apresentar-se: é a afirmação mesma do ser. Ela se refere apenas a si mesma, está fechada para todo o resto, sem janela para outra coisa. Porta em si mesma seu centro de atração. E a essência desta posição consiste numa impotência diante de sua própria realidade que constitui, entretanto, a própria realidade. Podemos dizer, assim, que a náusea nos revela a presença do ser em toda a sua impotência, que a constitui como tal. A impotência do ser puro em toda a sua nudez. Enfim, a náusea surge também como um fato de consciência à parte. Se em todo fato psicológico, o ser do fato de consciência se confunde com seu conhecimento, se o fato consciente é conhecido através de sua própria existência, sua natureza não se confunde com sua presença. A natureza da náusea, ao contrário, não é nada além de sua presença, nada além da impotência em sair de tal presença. (LÉVINAS, 1982, p.92, tradução nossa).³⁵

Tendo falado sobre as experiências da náusea, da nudez e da vergonha, através das quais Lévinas metaforicamente fala da saturação do ser diante da crueza do *há*; tomemos ainda outro termo de comparação por ele usado: a insônia que também aponta para o fastio no qual o sujeito se encontra frente à exaustiva e inevitável existência encerrada ou enclausurada no universo conceitual próprio da filosofia clássica. Segundo Lévinas (1998, p. 79-81),

L'expérience de l'être pur est en même temps l'expérience de son antagonisme interne et de l'évasion qui s'impose.

³⁵ Par là la nausée ne se pose pas seulement comme quelque chose d'absolu, mais comme l'acte même de se poser: c'est l'affirmation même de l'être. Elle ne se réfère qu'à soi-même, est fermée sur tout le reste, sans fenêtre sur autre chose. Elle porte en elle-même son centre d'attraction. Et le fond de cette position consiste dans une impuissance devant sa propre réalité qui constitue cependant cette réalité elle-même. Par là, peut-on dire, la nausée nous révèle la présence de l'être dans toute son impuissance qui la constitue en tant que telle. C'est l'impuissance de l'être pur dans toute sa nudité. Par là, enfin, la nausée apparaît aussi comme un fait de conscience hors rang. Si dans tout fait psychologique l'être du fait de conscience se confond avec sa connaissance, si le fait conscient est connu de par son existence même, sa nature ne se confond pas avec sa présence. La nature de la nausée, au contraire, n'est rien d'autre que sa présence, rien d'autre que l'impuissance à sortir de cette présence.

a impossibilidade de destruir o inevitável, o invasor e anônimo murmúrio da existência, manifesta-se particularmente por meio de determinados momentos nos quais o sono escapa a nossos apelos. Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar. O fato nu da presença oprime: é-se obrigado ao ser, obrigado a ser. [...]

A distinção entre a atenção que se dirige para os objetos interiores ou exteriores, e a vigília que se absorve no murmúrio do ser inevitável, vais mais longe. O eu é levado pela fatalidade do ser. Já não há fora nem dentro. A vigília é absolutamente vazia de objetos. O que não equivale a dizer que ela própria é experiência do nada, mas que ela é tão anônima quanto a própria noite. A atenção supõe a liberdade do eu que a dirige; a vigília da insônia, que mantém abertos nossos olhos, não tem sujeito. [...] A insônia coloca-nos, pois, numa situação em que a ruptura com a categoria do substantivo não é somente o desaparecimento de todo objeto, mas a extinção do sujeito.

Mais adiante, Lévinas põe-se a discorrer sobre a necessidade; dada sua natureza, é contradição afirmar um ser que não a tenha em si. O ser, na experiência de si mesmo, experimenta-se a si como ser de necessidade. A necessidade é, pois, não a ausência de ser, mas a sua plenitude orientada não para uma saciedade total – como se o ser que necessita fosse à busca de outro ser que lhe complete na sua finitude –, mas para a entrega e a evasão. Da imperfeição do ser não se deduz sua finitude, visto que se constitui como ser a partir de sua limitação e é finito por sua natureza, não por carecer de ser. A finitude é, pois, essencial ao ser. Segundo Lévinas (1982, p.93, tradução nossa),³⁶

tal impotência não surge então como limite do ser, nem como expressão de um ser finito. A “imperfeição” do ser não surge como sendo idêntica à sua limitação. O ser é “imperfeito” enquanto ser, e não enquanto ser finito. Se por finitude do ser entendemos o fato de que ele pesa sobre si próprio, e que aspira à evasão, a noção do ser finito é uma tautologia. O ser é então essencialmente finito.

Não se atribui somente ao humano essa condição de ser finito que está lançado numa existência pela qual ele não escolheu. Isso é uma característica de todo ser, pois traduz a própria estrutura do ser. Postular a “*brutalidade da existência*” (LÉVINAS, 1982, p. 94, tradução nossa)³⁷ como sendo a inconformidade da vontade do homem seria pressupor o ser que deseja antes mesmo de seu surgimento.

A constatação banal de que o homem está, desde o nascimento, engajado numa existência que não desejou nem escolheu, não deve então ser limitada ao caso do homem, ser finito. Ele traduz a estrutura do próprio ser. Não se trata de começar a

³⁶ Cette impuissance n'apparaît donc pas en tant que limite de l'être ni en tant qu'expression d'un être fini. L' "imperfection" de l'être n'apparaît pas comme identique à sa limitation. L'être est "imparfait" en tant qu'être et non pas en tant que fini. Si par finitude de l'être nous entendons le fait qu'il est pesant pour lui-même et qu'il aspire à l'évasion, la notion d'être fini est une tautologie. L'être est alors essentiellement fini.

³⁷ brutalité de l'existence

existência de uma fatalidade que, evidentemente, já pressupõe a existência. O ingresso na existência não contrariou uma vontade, visto que, assim, a existência de tal vontade haveria precedido a existência. (LÉVINAS, 1982, p. 93-94, tradução nossa).³⁸

Ademais, é impossível conceber em que momento inicia-se a existência do ser que se suporta *pesado* a si mesmo. Lévinas aborda, então, o problema da origem do ser. De acordo com ele,

esta origem não é incompreensível porque deve emergir do vazio, contrariamente às regras da fabricação, pois é absurdo postular, entre as condições do ser, aquelas próprias a uma obra que o supõe já constituído. Colocar por trás do ser o criador, concebido por sua vez como um ser, não é também colocar o surgimento do ser fora das condições do ser já constituído. É no próprio ser que surge, e não em suas relações com sua causa, que reside o paradoxo do ser que começa a ser, ou seja, a impossibilidade de dissociar nele aquilo que aceita o peso do próprio peso. Dificuldade que não desaparece com a morte do preconceito segundo o qual o ser seria precedido pelo vazio. (LÉVINAS, 1982, p. 94-95, tradução nossa).³⁹

Assim, depois de repetidamente evocar a idéia da necessidade de evasão (bem como as possibilidades através das quais tal evasão se daria) do ser encapsulado na objetividade do mundo conceitual ou, como escreve Costa (2000 p. 111), “*farto de sua vida, farta de um sentido e significado que se dá inevitavelmente na forma de mesmo sentido e de mesmo significado*”, Lévinas segue constatando que

[...] o progresso não levou a filosofia ocidental a ultrapassar completamente o ser. Apesar de ter descoberto, para além das coisas – modelo primeiro do ser – os domínios do ideal, da consciência e do devir, ela foi incapaz de privá-los de existência, pois todo o mérito de sua descoberta consistia precisamente em atribuí-los a ela. O ontologismo, em sua mais abrangente significação, permanecia o dogma fundamental de todo o pensamento. Não obstante toda a sua sutileza, ele continuava prisioneiro de um princípio elementar e simples segundo o qual só poderíamos pensar e experimentar aquilo que existe ou supõe-se existir. Princípio ainda mais imperativo que aquele da não contradição, uma vez que o próprio vazio, na medida em que o pensamento o encontra, é revestido de uma existência, e é

³⁸ La constatation banale que l'homme de par sa naissance est engagé dans une existence qu'il n'a ni voulue ni choisie ne doit donc pas être limitée au cas de l'homme, être fini. Il traduit la structure de l'être lui-même. Il ne s'agit pas dans le fait de commencer l'existence d'une fatalité qui de toute évidence présuppose déjà l'existence. L'entrée dans l'existence n'a pas contrarié une volonté, puisqu'alors l'existence de cette volonté aurait préexisté à son existence.

³⁹ Cette origine n'est pas incompréhensible parce qu'elle doit émerger du néant, contrairement aux règles de la fabrication, car il est absurde de postuler parmi les conditions de l'être celles d'une œuvre qui le suppose déjà constitué. Placer derrière l'être le créateur, conçu à son tour comme un être, ce n'est pas non plus poser le commencement de l'être en dehors des conditions de l'être déjà constitué. C'est dans l'être même qui commence et non pas dans ses rapports avec sa cause que réside le paradoxe de l'être qui commence à être, c'est-à-dire l'impossibilité de dissociar en lui ce qui accepte le poids de ce poids lui-même. Difficulté qui ne disparaît pas avec la mort du préjugé selon lequel l'être serait précédé du néant.

então sem restrições que somos obrigados a denunciar, contrários a Parmênides, que o não-ser é. (LÉVINAS, 1982, p.96, tradução nossa).⁴⁰

Permanece, pois, o problema de conviver com (ou evadir do) idealismo que, insistentemente, chama à razão a permanência, o apego, ao ser para além do qual Lévinas sente a necessidade de ir. “*Em sua oposição ao realismo, o idealismo do pensamento modifica a estrutura do existente, mas sem importunar sua existência. Ele nada diz, e deixa a tarefa de interpretá-lo a todos aqueles que apenas desejam não ir para além do ser.*” (LÉVINAS, 1982, p. 98, tradução nossa).⁴¹ Não se pretende aqui dizer que ultrapassar o ser não seja uma das aspirações do idealismo, mas a civilização ocidental dá incontáveis testemunhos de que esse propósito não foi alcançado. Dessa forma,

a única via que se abre, a partir de então, para satisfazer as exigências legítimas do idealismo sem, no entanto, incorrer em seus erros, é mesurar sem temor todo o peso do ser e sua universalidade, e reconhecer a inutilidade do ato e do pensamento que não podem ter o lugar de um evento que, na realização mesma da existência, rompe esta existência. Ato e pensamento que não devem, conseqüentemente, dissimular a originalidade da evasão. Trata-se de sair do ser através de uma nova via, correndo-se o risco de derrubar certas noções que, para o senso comum e para a sabedoria das nações, parecem as mais evidentes. (LÉVINAS, 1982, p.98-99, tradução nossa).⁴²

Resta, no entanto, uma saída para o ser: a substituição. Ante a violência da ontologia que a tudo quer aprisionar através de conceitos – do *Dito*, do *Logos* –; a subjetividade, descobrindo-se farta de si e do mundo logocêntrico no qual se vê encerrada, lança-se ao processo de substituição que se constitui como uma espécie de “*transcendência, pois ela ultrapassa o primado da totalidade, seja esta lógica ou mítica.*” (FABRI, 1997, p. 163). Vale

⁴⁰ Le progrès n'a pas amené la philosophie occidentale à dépasser entièrement l'être. Lorsqu'elle découvre au-delà des choses – modèle premier de l'être – les domaines de l'idéal, de la conscience et du devenir, elle fut incapable de les priver d'existence, car tout le bénéfice de sa découverte consistait précisément à la leur attribuer. L'ontologisme sous sa signification la plus large restait le dogme fondamental de toute pensée. Malgré toute sa subtilité, elle restait prisonnière d'un principe élémentaire et simple d'après lequel on ne saurait ni penser, ni éprouver que ce qui existe ou est censé exister. Principe plus impérieux encore que celui de la non-contradiction puisque le néant lui-même, dans la mesure ou la pensée le rencontre, est revêtu d'une existence, et c'est bien sans restriction que l'on est obligé d'annoncer contre Parménide que le non-être est.

⁴¹ Dans son opposition au réalisme, l'idéalisme de la pensée modifie la structure de l'existant, mais ne s'attaque pas à son existence. Il ne sait rien en dire et laisse le soin de l'interpréter à tous ceux qui ne demandent qu'à ne pas aller au-delà de l'être.

⁴² La seule voie qui s'ouvre des lors pour donner satisfaction aux exigences légitimes de l'idéalisme sans entrer cependant dans ses errements, c'est mesurer sans crainte tout le poids de l'être et son universalité, reconnaître l'inanité de l'acte et de la pensée qui ne peuvent pas tenir lieu d'un événement qui dans l'accomplissement même de l'existence brise cette existence, acte et pensée qui ne doivent pas par conséquent nous masquer l'originalité de

notar, no entanto, que a substituição não se constitui como uma iniciativa do sujeito, ela comporta uma passividade que implica, ao final, em liberdade. Isso porque

o sofrimento, muitas vezes inútil, ganha sentido a partir do meu sofrimento pelo outro. A liberdade que surge desse sofrimento traz uma força dessacralizante, pois, através da substituição ao outro – a todos os outros – o eu escapa ao predomínio do relacional. Liberdade que difere da iniciativa, a substituição permite que o si mesmo escape à *relação*. (FABRI, 1997, p. 162).

Como foi dito acima, a subjetividade lança-se – e não empreende! – ao processo de substituição. Desejou-se, deixar claro que tal processo não se dá a partir de uma iniciativa – uma empreitada – do eu, haja vista ser uma passividade e não uma atividade. Sobre isso, Lévinas escreve que

a substituição não é um ato, é uma passividade que não pode converter-se em ato, algo anterior à alternativa de ato-passividade, a exceção que não pode dobrar-se às categorias gramaticais como nome ou verbo, se não é no Dito que se as conceitua. Trata-se do retorno, que não pode dizer-se mais que como no Si ou como o contrário do ser, como de outro modo que ser. Ser si mesmo, de outro modo de ser, des-interessar-se é suportar a miséria e a falta do outro e inclusive a responsabilidade que o outro pode ter em respeito a mim. Ser si mesmo – condição de refém – é ter sempre um grau de responsabilidade superior, a responsabilidade que diz respeito à responsabilidade do outro. (LÉVINAS, 1987, p. 186, tradução nossa).⁴³

Assim, Lévinas empreende um processo de transição das categorias lógicas para uma terminologia ética e, com isso, liberta-se da violência – denunciada por ele – própria do pensamento filosófico tradicional.

l'évasion. Il s'agit de sortir de l'être par une nouvelle voie au risque de renverser certaines notions qui au sens commun et à la sagesse des nations semblent les plus évidentes.

⁴³ La substitución no es un acto, es una pasividad que no puede convertirse en acto, algo más acá de la alternativa de acto-pasividad, la excepción que no puede plegarse a las categorías gramaticales como nombre o verbo, si no es en lo Dicho que las conceptúa. Se trata de la recurrencia, que no puede decirse más que como en sí o como el revés del ser, como de otro modo que ser.

3 A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA

Neste capítulo, pretende-se, inicialmente, mostrar como Lévinas empreende um retorno à filosofia cartesiana, fazendo, a partir daí, uma releitura da idéia de Infinito. Assim, a nova maneira a partir da qual Lévinas concebe a idéia de Infinito passará a constituir um eixo fundamental que perpassa toda a proposta do pensamento levinasiano. Nessa “ressignificação” da idéia de Infinito, pode-se dizer que Lévinas declina o *cogito* a favor da alteridade.

Em seguida, mostrar-se-á como Lévinas, a partir da descoberta do Outro, vai construir a Ética da Alteridade que será apresentada como *Filosofia Primeira*, em detrimento da ontologia; depara-se aqui com uma proposta original que faz frente à “tirania do logos”, marca da filosofia ocidental. Tem-se aqui a ética da alteridade proposta com tal vigor que a mesma, passa a ser entendida, segundo palavras do próprio Lévinas, como “*infinita responsabilidade por outrem*” (LÉVINAS, 2008, p. 104).

Num último momento, procurar-se-á apresentar a ética como religião originária, tal como propõe Lévinas.

O caminho que hora se abre revela-se como necessário para que, mais adiante, seja evidenciada a aproximação entre razão e fé a partir da proposta do pensamento levinasiano.

3.1 Descobrindo a idéia de Infinito

Tendo colocado sob suspeita o lugar ocupado pela ontologia na tradição filosófica ocidental, Lévinas busca mostrar como se dá o processo de evasão por ele proposto como possibilidade de saída do horror do *il-y-à*. Rompe-se com a obrigatoriedade de domínio conceitual do ser do ente e passa-se a privilegiar a relação *de* e *com* a alteridade. Antes, porém, o mesmo Lévinas colocará em questão o fato de ser a ontologia fundamental ou não. Através do texto “*A ontologia é fundamental?*”⁴⁴, o autor questiona o lugar conferido à ontologia, mais precisamente num diálogo com Heidegger, no tocante a sua fundamentação última e critica o primado da ontologia, sempre apresentada pela tradição como filosofia primeira. Nesse sentido, Rodrigues (2007) lembra que Lévinas, ao criticar este primado

Ser sí mismo, de otro modo que ser, des-interesarse es cargar con la miseria y el fallo del otro e incluso con la responsabilidad que el otro puede tener respecto a mí. Ser sí mismo – condición de rehén – es tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la responsabilidad del otro.

ontológico, acaba estendendo sua crítica a toda tradição filosófica do Ocidente; é a partir daí – desse colocar em cheque a ontologia – que se erguerá todo o pensamento levinasiano. Assim, Lévinas não nega o devido papel conferido à ontologia dentro da metafísica, mas rechaça a proposta de que esse papel seja de “Filosofia Primeira”. Já no prefácio da obra *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que “*é necessária uma relação originária e original com o ser.*” (LÉVINAS, 1980, p. 10). Através de suas palavras, pode-se perceber como é evidenciada a violência do logocentrismo ocidental fundamentado na ontologia; segundo ele,

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, apesar de toda a relação com o outro, assegurar a autarquia de um eu. A tematização e a conceptualização, aliás inseparáveis, não são paz com o outro, mas supressão ou posse do Outro. A posse afirma de facto o outro, mas no seio de uma negação da sua independência, ‘Eu penso’ redundando a ‘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).

Enquanto a ontologia se pretende como filosofia primeira, ela se afirma como uma espécie de primazia do princípio de liberdade. Conseqüentemente, como afirma Souza (1999, p. 24) “*o primado do Ser relativamente aos entes revela-se momento de uma dinâmica de aniquilação da diferença dos entes em relação ao Ser*”. Ora, Lévinas (1980) lembra que a essência da filosofia ocidental, que afirma o ser sobre o ente, revela sua própria natureza: subordina a relação ética entre dois entes a uma relação com o ser do ente e, portanto, afirma uma subordinação igual da justiça à liberdade; segundo ele,

a filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. (LÉVINAS, 1980, p. 34).

Neste sentido, a busca da filosofia no Ocidente sempre se configurou como uma tentativa de sair e transcender o âmbito do “si” e do “ser”, mas seu alcance foi, na realidade, apenas retornar ao si, ao mesmo, conservando-se e mantendo-se ligada ao ser e a sua afirmação. Lévinas, por sua vez, caminha na direção do rompimento, mesmo em meio a toda a dificuldade que esta empreitada significa. Questionar o dado posto de que a filosofia do ser

⁴⁴ Texto originalmente publicado em *Revue de Métaphysique et de Morale* e reeditado em LÉVINAS, 2004b.

ocupa o lugar proeminente de filosofia primeira é questionar o que é evidente: a existência dos entes particulares, que são a base da afirmação da própria existência. Conforme afirma Lévinas (2004b), o conhecimento que emana de relações de oposições ou união entre seres já pressupõe a “evidência fundamental” da sua existência. Para ele

todo o conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato – retomar o problema da ontologia – implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sobre a forma de esquecimento – é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo o conhecimento filosófico, científico, ou vulgar permanece ingênuo. [...] Questionar esta evidência fundamental é um empreendimento temerário. (LÉVINAS, 2004b, p.21)

A proposta feita para a saída desta supremacia filosófica do ser é a consideração do outro, que seria alternativa ao primado do ser, do ontológico, pela postulação do ser *enquanto relação de um eu com outrem*. Ocorre, pois, uma mudança de paradigma: para a posição antes ocupada pela ontologia, dita filosofia primeira, é proposta a consideração do outro, visto como evidente, a modo da percepção da existência real dos entes.

A partir de meados da década de 1950, havia sido alcançada uma etapa no pensamento levinasiano que [...] permitia um novo ponto de partida construtivo. À época do artigo *L'ontologie est-elle fondamentale?*, a configuração do que se tem chamado de “dúvida subversiva” já se tinha completado, bem como seu corolário de reflexões acompanhantes, a respeito da intuição fundamental da Alteridade através do estudo da “consciência passiva”. Dessa forma, a grande crítica da Ocidentalidade, bem como as críticas setoriais às diversas correntes filosóficas então em voga, já estavam suficientemente maduras para que se encetasse o grande momento construtivo do pensamento levinasiano: a postulação de um modo de filosofar em que a Ética ocupa o lugar de precedência até então privativo da Ontologia. (SOUZA, 1999, p. 80).

Vale ainda lembrar – da mesma forma que Rodrigues (2007) – o fato de que Lévinas não apenas afirma que “*a relação com outrem [...] não é ontologia*” (LÉVINAS, 2004b, p. 29), como também aponta para a anterioridade dessa relação no que diz respeito à ontologia. Isso se infere a partir do momento em que a relação com outrem é vista como condição de possibilidade de compreensão do ser e, por isso mesmo, é anterior à ontologia. Nesse sentido,

outrem não é primeiro objeto de compreensão e, depois, interlocutor. As duas relações confundem-se. Dito de outra forma, da compreensão de outrem é inseparável sua invocação.

Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência, tê-la tomado em consideração. ‘Ter aceito’, ‘ter considerado’, não corresponde a uma compreensão, a um deixar-ser. A palavra delineia uma relação original. Trata-se de perceber a função da linguagem não

como subordinada a consciência que se toma da presença de outrem ou de sua vizinhança ou da comunidade com ele, mas como condição desta ‘tomada de consciência’. (LÉVINAS, 2004b, p. 27).

A crítica levinasiana, como sugere Rodrigues (2007), se dirige à idéia de totalidade que pretende reduzir a realidade à dureza impessoal de um conceito. Nesse sentido, a racionalidade arvora para si o poder de tudo submeter ao seu conhecimento e às formas de representação do real. Sob essa ótica, tudo que é pensado por um sujeito passa a fazer parte do “seu mundo”, passa a ser “sua propriedade”. Depara-se aqui com uma lógica violenta e prepotente, que reafirma o poder da razão no que diz respeito à compreensão de toda a realidade, ainda que a mesma se apresente infinitamente múltipla e dinâmica. Na proposta da totalidade, tudo pode ser reduzido, despojado de sua peculiaridade individual e assumir a generalização própria do conceito. No lugar de relação com outrem, há, pois, a apreensão do outro no domínio conceitual do eu, a redução do outro ao eu. A proposta de Lévinas aponta um outro caminho, diverso deste. Lévinas sugere uma linha de reflexão na qual “*o humano só se oferece a uma relação que não é poder.*” (LÉVINAS, 2004b, p. 33).

Assim, para então compreender a relação de e com a alteridade sobre a qual se falou anteriormente, faz-se necessário compreender a idéia levinasiana de infinito, que se mostra fundamental, à medida que se configura como o Outro com o qual o eu-mesmo se relaciona. Tem-se aqui uma separação que, para ser compreendida, deve ser mostrada a partir da relação entre o Mesmo e o Outro, em que o Outro se apresenta ao Mesmo exatamente como Outro, transcendente. Contudo, são necessários a interioridade e o pensamento para que se produza a transcendência no ser. Lévinas se esforça para descrever como ela é produzida independentemente da relação com o Outro, tentando mostrar que a interioridade do Mesmo não é obtida por oposição formal à exterioridade ou à relação com o Outro. O pensamento é a relação com o Outro, relação do finito com o Infinito.

O pensamento começa, precisamente, quando a consciência se torna consciência da sua particularidade, ou seja, quando concebe a exterioridade para além de sua natureza de vivente, que o contém; quando ela se torna consciência de si ao mesmo tempo que consciência da exterioridade que ultrapassa sua natureza, quando ela se torna metafísica. O pensamento estabelece uma relação com uma exterioridade não assumida. (LÉVINAS, 2004b, p. 36).

Uma vez que já se falou anteriormente da significativa influência e importância da filosofia de Husserl e Heidegger para o pensamento levinasiano, deve-se acrescentar apenas que são justamente esses (Husserl e Heidegger) os autores que mais diretamente serão alvos

da crítica levinasiana. Ambos são, para Lévinas, representantes proeminentes do mais significativo da filosofia de matriz ontológica ocidental, embora se dirija a mesma crítica a outros autores, de forma menos incisiva. Levinas aponta, com sua crítica, para o fato de que a filosofia reduzira em seu universo conceitual, na relação Eu-Outro, o outro ao domínio do eu, dissolvendo-o e anulando-o violentamente no Mesmo.

Lévinas assume uma posição original e solitária. Mesmo aceitando a fenomenologia como método de pesquisa e utilizando as teorias da intencionalidade, ele se distancia muito da posição de Husserl e do pensamento do ser neutral heideggeriano.

Seu ponto de partida é a modernidade, especialmente Descartes, de quem assume um aspecto que nenhum outro pensador na tradição colheu de modo positivo: a intuição do Infinito que brota da solidão do Eu, da sua imperfeição, do seu encontrar-se diante do Nada a que a dúvida metódica conduz. O *cogito*, aquele ponto de Arquimedes sobre o qual se rege o mundo, se tornou a única certeza, o *fundamentum inconcussum veritatis*, fecha a alma numa solidão que incute medo, é o *horror vacui* que impulsiona à fuga do finito rumo ao Infinito que a mente pensa, imagina, deseja e no qual encontra a salvação. É Deus e Deus é o Outro. (PAIVA, 2000, p. 215)

Surge, pois, a necessidade de se trabalhar com uma noção mais concreta de alteridade que aqui se iniciará pela releitura levinasiana das Meditações (sobretudo da Terceira) de Descartes. A releitura da idéia cartesiana de infinito por Lévinas faz-se necessária, uma vez que é exatamente a partir do momento em que se pensa no outro como vestígio do infinito que se abre a possibilidade para a relação ética com a alteridade. Deve-se, pois, lembrar que é exatamente Descartes que fornece o modelo formal do infinito levinasiano. Nas palavras de Souza (1999, p.82),

a raiz da categoria levinasiana de Infinito ético se encontra na formalidade de algumas famosas considerações de Descartes nas *Meditationes*, especialmente na *Meditatio III*. Faz-se, portanto, necessário circunscrever essas reflexões, mesmo porque o ponto de ruptura de Lévinas em relação a Descartes – no que se refere, por exemplo, ao inatismo, a *mathesis universalis* – indica novamente, de maneira clara, a distinção entre a tradição e a nova postulação filosófica.

Lévinas aceita a promulgação cartesiana da necessidade de que exista uma idéia de Infinito que não provenha do sujeito que a tem – a isso chama Lévinas “o modelo formal do Infinito cartesiano”, mas essa aceitação não é sem reservas. Um ponto fundamental separa os dois autores: na questão do inatismo da idéia cartesiana de Infinito, que tem sua contrapartida no conteúdo e no sentido éticos do Infinito levinasiano.

Lévinas se serve da reflexão de Descartes a respeito da idéia do Infinito e de sua irrefutável existência – que é o esquema formal do pensamento metafísico – que não apenas não elimina, mas afirma uma separação entre o Mesmo e o Outro. Assim escreve Descartes:

[...] Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criados e produzidos. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão importantes que, quanto mais cuidadosamente as considero, menos me convenço de que essa idéia possa haver-se originado apenas de mim. E, portanto, é necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a idéia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita. (DESCARTES, 1999, p. 281).⁴⁵

O cogito encontra-se, pois, de posse de uma idéia que percebe não poder ser o seu autor, uma vez que, perante sua condição de finitude revela que tal idéia ultrapassa-lhe os limites e aponta para uma realidade que excede e transcende a própria idéia. Em Descartes vê-se, pois, Deus sendo afirmado como Outro; como ser eminente e transcendente. Deus está para além dos contornos do eu e da mesma forma que transcende a toda idéia que o pensa. Pode-se, então, perguntar:

o que é, portanto, a “Idée de l’infini” em Descartes? Trata-se [...] de uma “questão de fronteiras”. A idéia do Infinito que obriga o sujeito a pensar mais do que pode, a pensar demais, coloca-se exatamente nos limites da coerência racional tradicional, à margem da Totalidade pensante. Ela é pura e simplesmente a *última idéia* possível, ou seja, ela é o momento em que o poder racional se embate contra suas fronteiras conaturais – contra sua insuficiência. É o início do espaço de uma *indeterminação* particular – possibilidade talvez de intrusão, na coerência fechada da racionalidade esclarecedora, de algo como uma realidade heterônoma, de algo da *Alteridade*. (SOUZA, 1999, p. 85).

Lévinas descreve, por essa análise do pensamento de Descartes, a idéia de infinito, reafirmando a infinita distância que se põe entre o que é pensado e a sua idéia. O sujeito pensante pensa a realidade infinita, dando-se conta de que não há uma adequação entre o seu pensamento e a coisa pensada. O sujeito pensa, pois, o Infinito; porém não pode comprimi-lo dentro dos limites de seu pensamento nem adequar a *idéia* ao seu *ideatum*. Está posto assim que o Infinito é totalmente separado da idéia que se pode ter e que se tem dele.

Ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*. O infinito não entra na *ideia* do infinito, não é apreendido; essa idéia não é um conceito. O infinito é o radicalmente, o absolutamente outro. A transcendência do infinito relativamente ao eu que está separado dele e que o pensa constitui a primeira marca da sua infinitude. (LÉVINAS, 1967, p. 209).

⁴⁵ Na tradução aqui utilizada, a palavra *Deus* vem alternando-se com a palavra *infinito* ou com a expressão *substância infinita*.

Na leitura levinasiana de Descartes, um outro viés e uma outra proposta regem a compreensão do cogito: rompendo com qualquer tipo de pensamento solipsista, retirá-lo da solidão. Lévinas (2008) se interessa não pelas provas da existência de Deus, mas pelo despertar de um torpor dogmático, mostrando que a idéia de Deus, excedendo os limites do pensamento, rompe o que enclausura e limita conceitualmente o verdadeiro ser numa presença.

A idéia de infinito, portanto, ocupa o lugar de um referencial de redirecionamento do pensamento cartesiano para Lévinas; traça-se, então, uma rota que aponta a porta que conduz para fora da solidão do ser na ontologia. É uma idéia ímpar que aponta para o limite mesmo do pensamento, para fora do qual está localizado seu conteúdo. *“O infinito é a característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único ideatum do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito”*. (LÉVINAS, 1980, p. 36). Redimensionada, a idéia de infinito – sempre além do Eu pensante – serve de modelo para a compreensão da exterioridade que, mesmo pensada pelo Eu, ao invés de se perder, se mantém fora do aprisionamento conceitual, permanecendo in-adequada à forma do eu que a pensa. Como na relação de percepção, o infinito e absoluto continuam absolutamente infinito e transcendente ao eu que o pensa sem poder retê-lo em si, a Exterioridade – o Outro – permanece infinitamente in-adequada ao Eu, impondo sua resistência ao aniquilamento da generalização conceitual. Eis a peculiaridade da relação eu-outro que se dá a partir da descoberta da idéia de Infinito.

A idéia do infinito – pensamento desligado da consciência, não segundo o conceito negativo do inconsciente, mas segundo o pensamento, talvez o mais profundamente pensado, o da libertação a respeito do ser, o do des-inter-esse: relação sem tomada de posse do ser e sem insujeição no conatus essendi, contrariamente ao saber e à percepção. O que não se transforma concretamente em qualquer modificação, em pura negação abstrata, da visão, mas que se realiza eticamente como relação ao outro homem. (LÉVINAS, 1980, p. 22).

É interessante notar como Lévinas concebe a produção da idéia de infinito que não se cria casualmente, mas que se produz num processo de simultaneidade com o ser do próprio Infinito – num momento que antecede a qualquer elaboração lógico-racional – de tal modo que tal idéia é “introduzida” no sujeito que a concebe.

Não é uma noção que uma subjectividade forje casualmente para reflectir uma entidade que não encontra fora de si nada que a limite, que ultrapassa todo o limite e, por isso, infinita. A produção da entidade infinita não pode separar-se da idéia do

infinito, porque é precisamente na desproporção entre a idéia do infinito de que ela é idéia que se produz a ultrapassagem dos limites. A idéia do infinito é o modo de ser – a infindição do infinito. O infinito não existe antes para se revelar depois. A sua infindição produz-se como revelação, como colocação em mim da sua idéia. Produz-se no facto inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade, o Mesmo, o Eu contém, no entanto, em si – o que não pode nem conter, nem receber apenas por força da sua identidade. A subjectividade realiza essas exigências impossíveis: o facto surpreendente de conter mais do que é possível conter. (LÉVINAS, 1980, p. 14).

Constata-se, pois, uma espécie de superação do pensamento levinasiano em relação ao de Descartes no que diz respeito à idéia de infinito. Descartes busca resolver o problema da solidão à qual é abandonado o Eu, mas não consegue esquivar-se de um pensamento solipsista. É exatamente nesse ponto que Lévinas vai além.

A solidão é sinal da centralidade do eu como única e verdadeira substância: o sujeito fundamento. É isso que permaneceria caso não se encontrasse alguma outra idéia cujo conteúdo objetivo significasse uma substância que se apresenta com mais ser do que o *Cogito*. A solidão é consequência inevitável se o inventário das idéias não oferece pelo menos uma idéia que vá além das possibilidades do Eu, dado que significa uma natureza superior e exige uma causa proporcional, diversa e mais poderosa que o Eu. Descartes porém não encontra nenhuma idéia de tal gênero, a não ser a idéia de Deus. O *cogito*, que num primeiro momento pensava ser sozinho, não o é mais. Descobrindo Deus, o Eu se salva porque encontra a alteridade que o pode fundar. O pensamento é fundamento inconcusso do real, mas Descartes não permanece fiel a este princípio: Deus expropria o Eu e se torna garante absoluto de toda verdade, porque é o criador de todo ser. (PAIVA, 2000, p. 217-218).

Ainda tentando compreender melhor a idéia de Infinito, cabe falar do desejo metafísico. Este é, segundo Lévinas, o modo pelo qual a idéia de Infinito se produz no ser; assim, “o desejo metafísico do absolutamente outro que anima o intelectualismo (ou o empirismo radical, que confia no ensino da exterioridade) desenvolve a sua en-ergia na visão do rosto ou na idéia do infinito.” (LÉVINAS, 1980, p. 213). Há, no entanto, uma peculiaridade para qual se deve chamar a atenção: o desejo do qual fala Lévinas trata-se de algo insaciável cuja posse do desejado não o satisfaz. É uma espécie de desejo que não apenas não é satisfeito, como também o suscita; e que se configura como uma maneira viável de se pensar a infinitude do Infinito. Ademais, “o desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos.” (LÉVINAS, 1980, p. 21). Segundo as palavras do próprio Lévinas,

a idéia do Infinito não parte, pois de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. [...] A idéia do Infinito revela-se, no sentido forte do termo. [...] O Infinito não é ‘objecto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar

que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante *pensa mais do que pensa*. O Infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. (LÉVINAS, 1980, p. 49).

Explicitando um pouco mais o que, para Lévinas, corresponde a idéia de infinito, pode-se dizer que o Infinito assim o é em função da idéia que dele se tem; é um pensar mais do que se pode pensar ou, em outras palavras, não há proporção entre *idéia* e *ideatum*. Para expressar esta desproporção, Lévinas fala da intensidade e profundidade com que é afetada uma subjetividade quando o Infinito nela se introduz e das conseqüências de tal afecção. É nesse sentido que ele diz que

o *in* do infinito não é um não qualquer: sua negação é a subjetividade do sujeito por trás da intencionalidade. [...] O *in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa “introdução” do Infinito nela, sem apreensão e compreensão. Profundidade do sofrer que nenhuma capacidade compreende, nenhum fundamento sustenta, em que gora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade. Introdução sem recolhimento a devastar seu lugar como um fogo devorador, catastrofando o lugar, no sentido etimológico do termo. Deslumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca e não toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o *mais* no *menos* desperta com a sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa. (LÉVINAS, 2008, p. 98-100).

Finalmente, ainda sobre a idéia de Infinito, Lévinas fala da impossibilidade de compreensão da mesma como algo necessário ao pensamento, como condição para que o Infinito se apresente tal como é. Nesse sentido, o fato do Infinito não poder ser compreendido pelo finito aponta para algo mais que a diferença entre ambos. Assim,

não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensamento significaria precisamente a condição – ou a incondição – do pensamento, como se dizer a incompreensão do Infinito pelo finito não significasse apenas dizer que o Infinito não é o finito e como se a afirmação da diferença entre o Infinito e o finito devesse permanecer abstração verbal sem a consideração do fato da incompreensão do Infinito pelo pensamento precisamente, a qual, por esta incompreensão, é posta como pensamento, como subjetividade posta enquanto se põe a si mesma. (LÉVINAS, 2008, p. 98).

Tendo percorrido os caminhos que permitem compreender como Lévinas retoma a idéia de Infinito e dela faz uma releitura que lhe permite inferir a existência do Totalmente Outro, é possível, agora, falar da ética da alteridade e da originalidade que lhe é peculiar.

Todas essas noções, mais adiante, serão fundamentais para ratificar a assertiva sobre a possibilidade de se considerar o binômio razão e fé a partir de uma relação não dicotômica.

3.2 A originalidade da ética da alteridade

Antes de falar da ética levinasiana propriamente dita, faz-se necessário mostrar como Lévinas redimensiona determinados conceitos da filosofia ocidental, propondo uma reflexão ética original, cuja novidade se faz exatamente a partir do momento em que a mesma rejeita o violento logocentrismo da tradição. Tendo já falado sobre a releitura levinasiana da idéia de Infinito proposta por Descartes, pretende-se agora falar mais detalhadamente da inevitabilidade do *há* – apenas mencionado no primeiro capítulo deste trabalho – a qual provoca em Lévinas o desejo de *evasão*, tema predominante em sua primeira obra. É a partir deste redimensionamento de conceitos que será possível constatar a originalidade da ética da alteridade e, mais adiante, perceber como tal originalidade viabiliza, em Lévinas, a aproximação entre razão e fé.

3.2.1 *Desdizendo “ditos”*

Após Levinas insistir na idéia da necessidade e desejo de *evasão* – que é a saída do ser de si mesmo e a superação de um modo de pensar debruçado sobre o ser, marca da ontologia e da Filosofia do Ocidente, como visto no primeiro capítulo deste estudo – ele redefine a direção de seu pensamento, num esforço de apresentar novos conceitos que dêem base para esta operação.

A história da Ontologia é, segundo Levinas, a história do desdobramento livre e absoluto do Ser; Ser é liberdade, “ser infinitamente livre”, poder livre, auto-afirmação, neutralização da própria alteridade do Outro como tal. Desta forma, a tradição filosofia ocidental, onde se dá a glorificação do Mesmo no Ser e onde acontece, desde Parmênides o eterno retorno da totalização do sentido de ser *no Ser mesmo* – Ontologia –, essa tradição é insuficiente para a percepção da absoluta novidade do Meta-físico, “da maravilha da Exterioridade” (SOUZA, 1999, p. 22).

A filosofia do ser, tomado como um ser absoluto, impõe ao ser pensante um fastio, pois se percebe preso, encarcerado na existência, de modo que até mesmo a negação da existência apresenta uma afirmação do ser, que emerge sem rosto, amplo, um resquício de ser

que salta da própria tentativa de negá-lo. É o que denomina o “há” – *il-y-à* –, provocador do fastio da consciência de que se está preso irremediavelmente ao fato de existir. Sobre ele, escreve Lévinas (2007, p. 33-34):

[...] nele se trata do que chamo o “há”. [...] “Há” para mim é o fenômeno do ser impessoal: “il” (*Il y a*). A minha reflexão sobre este tema parte de lembranças da infância. Dorme-se sozinho, as pessoas adultas continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir como ‘sussurrante’. [...] Algo que parece com aquilo que se ouve ao aproximarmos do ouvido uma concha vazia, como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho. Algo que se pode experimentar também quando se pensa que, ainda se nada existisse, o fato de que “há” não se poderia negar. Não que haja isso ou aquilo, mas a própria cena do ser estava aberta: há. No vazio absoluto, que se pode imaginar antes da criação – há.

Lévinas – primeira e principalmente em seu livro *De l’évasion* e depois em várias de suas obras – reluta em crer que não haja uma saída para o ser. Tal saída não poderá ser o nada como negação do ser, uma vez que este, sendo postulado pela ontologia como absoluto, reaparece, se afirma mesmo no vazio da sua negação. É nesse sentido que o próprio Lévinas escreve:

para sair do “há” não é necessário pôr-se, mas depor-se; fazer um ato de deposição, no sentido em que se fala de reis depostos. A deposição da soberania pelo eu é a relação social com o outrem, a relação des-inter-essada. Escrevo com três palavras para realçar a saída do ser que ela significa. Desconfio da palavra “amor”, que está estragada, mas a responsabilidade por outrem, o ser-para-o-outro, pareceu-me desde esta época parar o rumor anônimo e insignificativo do ser. É sob forma de tal relação que me surgiu a libertação do “há” (LÉVINAS, 2007, p. 37).

Ao invés, este *nada* funciona como um intervalo do ser, uma negação da imersão na consciência do ser, que oculta a consciência de si mesma, dando-lhe, na capacidade de sono, suspensão, *epoché* e inércia. O *nada*, pois, é um intervalo do ser, produzido na consciência.

Para entrar no tema do nada como intervalo produzido pela consciência no ser, Levinas começa fazendo um paralelo entre a insônia e a presença insistente do ser – *il y a*, “há”. Compara a presença do ser – *il y a*, “há” – com o peculiar estado de um sujeito que não consegue dormir de noite, mesmo não havendo razão ou necessidade para ficar acordado. “A impossibilidade de romper com o invasor, inevitável e anônimo ruído da existência manifesta-se particularmente em determinados momentos em que o sono se subtrai à nossa vontade. Fica-se velando quando já não há nada mais para velar e apesar de toda ausência de razão para velar”. [...] Velar não tem sujeito; não há intencionalidade nem liberdade. [...] A metáfora da insônia é aplicada como recurso ilustrativo de uma existência inevitável, como confronto com o ser. [...] A porta de saída do ser, de sua fatalidade e da continuidade de sua obra está na consciência e em seu poder de evanescência, de sono e inconsciência. (COSTA, 2000, p. 78-81).

Na visão de Lévinas, “*o sono é a inércia da consciência*” (COSTA, 2000, p. 81), ponto *de onde vem* a consciência, esta passagem de uma situação de não assumir o ser para a situação de assumi-lo, mas com plenas possibilidades de evadir-se dele, reconhecendo outras possibilidades para além de existir, sobretudo a possibilidade de evadir-se do ser e suspender a existência, produzindo um intervalo no ser e em sua obra de confronto com ele. Junto da consciência-inconsciência, que assume e foge neste intervalo no ser, de seu peso de ser e existir, Lévinas pensa o sujeito, não mais visto em relação a um objeto nem solto e universalizado num conceito geral e anônimo, mas constituído numa *base*, que lhe dá sua constituição de sujeito. “*A antítese da posição não é a liberdade de um sujeito solto no ar, mas a destruição do sujeito, a desintegração da hipóstase*” (LÉVINAS, 1947, p.121). O Sujeito, como Sujeito, se constitui num aqui anterior ao mundo, à compreensão, ao tempo e ao horizonte de compreensão. A posição, que constitui o sujeito é o fato-momento mesmo de a consciência sobrevir a si mesma, constituindo o sujeito. Daqui em diante, com um modo de expressão mais claramente inteligível, Lévinas aponta que

o sujeito saturado pelo ser pode recolher-se pondo-se sobre a base que o sustenta como sujeito e como existente sem necessitar de confronto com o ser. A partir da base como refúgio do ser e ponto de partida para o ser o sujeito existente se faz senhor do seu ser que antes o saturava. “Pondo-se sobre uma base, o sujeito estorvado pelo ser se recolhe, se ergue e se faz senhor de tudo que o estorva”. (COSTA, 2000, p. 83).

Sua reflexão chega a postular para o corpo, diferentemente da visão do idealista e do racionalista, como um acontecimento. Assim caminha a reflexão de Costa (2000), fundamentada com o texto por ele citado:

o corpo, que no idealismo e no realismo tinha um “lugar”, atribui-se nessa complexa fenomenologia levinasiana o status de acontecimento da consciência. O corpo não é coisa nem substantivo, é acontecimento; tampouco é lugar, é erupção. O lugar é uma base de onde o acontecimento não coisificado do corpo faz irromper no ser anônimo o fato da localização. A consciência, o sujeito, o existente, o acontecimento corporal posicionado e localizado num lugar-base fazem estalar a inevitabilidade do ser e de sua obra existencial de confronto com ele. “Daí ser o corpo o advento da própria consciência. De forma alguma ele é coisa. Não somente porque uma alma o habita, mas porque seu ser é da ordem do acontecimento e não da ordem do substantivo. Ele não se põe, ele é a posição. Ele não se situa num espaço previamente dado, ele é a irrupção no ser anônimo do próprio fato a localização”. (COSTA, 2000, p. 84-85).

Chegado a este ponto, Lévinas alcança a categoria presente, também relida pela sua fenomenologia e apresentada não mais como o vértice onde se tocam passado e futuro.

A fenomenologia levinasiana dá outro status ao presente ou instante. A consciência, o sujeito, o existente, em sua posição define a pauta para uma nova compreensão do instante. A posição é compreendida como o próprio acontecimento do instante como presente. “Mas a posição é o próprio acontecimento do instante como presente.” (COSTA, 2000, p. 84).

Depois de redimensionados muitos dos conceitos da ontologia, abriu-se para o ser – saturado e estorvado em sua condição de existência universal, sem escapes – uma porta que possibilita a evasão de si mesmo; foi dada uma saída que, ao invés de reafirmar o ser na base de um pensamento que lhe dera a categoria de absoluto, lhe permite, em si mesmo, assumir-se, abrindo-se à possibilidade de postular uma nova referência filosófica. Segundo Costa (2000, p.85), *“esta saída no ser, para sair dele e suspender sua obra de ser, será considerada por Levinas, em textos mais tardios, como o bem, enquanto que o ser sem saída e a inevitável permanência de sua obra será considerada como o mal”*.

3.2.2 Ética, alteridade e responsabilidade

Antes de falar da ética da alteridade, fio condutor de todo o pensamento de Emmanuel Lévinas, cabe ressaltar o fato de que se empreende aqui uma tarefa, no mínimo, complexa, dada a grandeza deste autor e a profundidade e peso de sua obra.

Emmanuel Levinas é mais que um nome: é um rosto, por mais que se aventure falar dele e sua filosofia, é fácil perceber o montante da dívida que restaria, pois todo discurso sobre um rosto é um ponto de vista sobre um ponto, isto é, toda reflexão, embora queira ser uma totalização conceitual, termina por encontrar o ilimitado, o infinito, que será sempre inexprimível. (...) Levinas é o que ele mesmo define: um rosto que, como tal ordena e indica o caminho. O rosto é um caminho, mas um caminho sem retorno. Aquele que entra por ele é definitivamente capturado como refém. Eis uma tarefa exigente e complexa! (MELO, 2003, p.11).

A principal característica da ética levinasiana é ser uma proposta voltada para a alteridade. Em Lévinas, o sujeito não se constitui como tal numa relação gnosiológica de sujeito-objeto, mas na relação e na abertura ao Outro.

O conhecimento foi sempre interpretado como uma assimilação. O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiro outro; não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão. [...] a socialidade será uma maneira de sair do ser, sem ser pelo conhecimento. (LÉVINAS, 2007, p.46).

Lévinas usa como via metodológica a chamada *intriga ética* ou *crítica desconstrucionista*⁴⁶. Lévinas coloca a ética como a filosofia primeira, porém em sentido diferente da ontologia: ela não é o fundamento de uma prática da lei, mas é posta como uma relação sem fundamento, que não carece de algo anterior a si para fundamentá-la. Ela é anterior a qualquer fundamento. Seu princípio se dá na relação entre o Eu e o Outro, na qual um não se reduz ao outro e nem o eu pode retornar ao repouso do fechamento em si mesmo.

A anterioridade ética é pura relação, experiência por excelência do outro, socialidade, exterioridade, transcendência; anterioridade que escapa a toda tentativa de objetivação absoluta. Essa anterioridade é a vida mesma do sujeito, em que todo discurso é já desinteresse, significação, sinceridade e profetismo. [...] Ela não nasce, segundo Levinas, de uma experiência religiosa interpretada a partir da metafísica. A relação ética não é consequência, isto é, não é fruto de uma relação causal. Ela é relação entre o Eu e o Outro totalmente Outro. O totalmente Outro não se identifica imediatamente com Deus, pois é inominável e significa antes todo e qualquer Dito. Ética e hermenêutica se cruzam no plano da relação com o infinito, da relação entre significação e signo, entre Dizer e Dito. (MELO, 2003, p.203-204).

Lévinas dá à ética – que propõe como filosofia primeira – a força de um comando ou uma ação de comando, mas que envolve a interioridade e a exterioridade, revelando a heteronomia da alteridade como não contraditória nem impeditiva, mas até mesmo como algo que é garantia da autonomia e da liberdade da pessoa. A ética orientada para o outro, enquanto desconstrói a legitimação que o contratualismo dá a uma lei dada pela força impositiva da tirania e pelo medo, orienta o Eu para o Outro, reafirmando a indissolubilidade do Outro na conceituação generalizadora e aniquiladora do Eu. O Outro, em seu estatuto de singularidade, clama ao Eu por não reduzi-lo nem nadificá-lo num conceito absoluto e impessoal.

Esta violência não é nunca uma hostilidade, é uma imposição pacífica, é a oposição do rosto à possibilidade de uma apreensão conceitual: a violência é uma forma de agir sobre todo ser e toda liberdade, atingindo de viés. A violência é uma forma surpreendente de apoderar-se do ser a partir de sua ausência, a partir daquilo que não lhe fala (generalidade conceitual). O único ato de violência do estatuto da alteridade é o apelo do outro da sua chamada acusativa, da eleição que me convoca à responsabilidade de não matar, é a não-violência ou resistência do sujeito à tirania do totalitarismo (MELO 2003, p.206).

⁴⁶ Tal postura, assumida por pensadores posteriores a Lévinas, tem grande influência da sua obra e propõe a formulação de interrogações acerca da ética, do valor e da desconstrução. Melo (2003) fala da intensidade com que Steven Connor, na sua obra *Teoria e Valor Cultural* (1994) se refere ao problema do valor voltado para a produção de novos valores, da natureza do valor e da escolha.

A reflexão na base fenomenológica, verificada também em filósofos contemporâneos a Lévinas, afirma o princípio de que “*a negação explícita do não-ser já é uma acusação do seu existir*” (MELO, 2003, p.163). Ao falar do outro como rosto, aquele que suplica a mim que não o reduza a uma definição conceitual, este ensina ao sujeito, tanto como o impedimento da lei (que visa a coibir o assassinato) que ele não pode ser reduzido a um conceito que, na verdade, não o exprime. Assim, Lévinas demonstra que a possibilidade real de matar está ambigualmente presente na impossibilidade ética de não matar. É o assassinato exatamente a negação absoluta do outro, a aniquilação e a nadificação. O sujeito é posto “*em estado de vigília, de acolhida, de obediência; mas não deixa de revelar sua fragilidade diante do poder da negação*” (MELO, 2003, p. 163). O rosto, o mesmo que se expõe ao Sujeito, que a este se revela e se oferece, trazendo-lhe à face, ao mesmo tempo, seu interdito, se impõe e desfaz os poderes do sujeito, embora esteja ele (o rosto) exposto à possibilidade de ser negado, nadificado. A máxima talmúdica “*não matarás*” constitui a própria alteridade, rosto, no qual se insere. Assim,

o “tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu, é o pobre por quem posso tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo (LÉVINAS, 2007, p.72).

O estatuto da alteridade tem diante de si, ao mesmo tempo, a possibilidade de limitar a tirania do poder absoluto do Sujeito sobre o Outro e também de reclamar o direito do Outro de subsistir e resistir à ação mortífera e nadificadora do Eu-Sujeito. A essa altura,

Levinas estabelece, de maneira magistral, uma ligação íntima entre a alteridade do rosto e a alteridade da morte. O assassino pretende somente a negação total. [...] Matar não é dominar, mas nadificar, renunciar absolutamente a compreensão. O assassinato exerce um poder sobre aquele que escapa ao poder. [...] Eu não posso querer matar senão a um ente absolutamente independente, aquele que transforma infinitamente meus poderes e ao qual não se opõe, mas paralisa o próprio poder de poder. Somente o próximo é que eu posso querer matar. (MELO, 2003, p.209).

O Rosto se revela, se mostra, ao Sujeito-Eu como solicitação. A alteridade do Rosto – o Outro que se impõe e se expõe ao Sujeito – se liga intimamente à alteridade da morte, como o cessar de toda possibilidade, um rompimento do poder de fruir e do poder de compreender. A morte – originante da angústia do ser-para-a-morte de Heidegger – ganha da elaboração levinasiana outro tom: “*Levinas transforma essa impotência em modo de ser do sujeito que luta contra o poder-ser anulado, nadificado pelo outro*” (MELO, 2003, p. 209-210). O que,

em Heidegger, é a angústia de um ser-a-caminho-da-aniquilação do qual não se pode sair, em Lévinas é proposto como a luta contra o ser anulado, aniquilado. É a resistência ética do Rosto – que transita entre uma potência-impotência, juntamente com a sua miséria e sua interdição – o que, na relação com o Sujeito-Eu, se exterioriza, revelando ao Sujeito o infinito – que paralisa o poder do Sujeito e se mostra a ele como indefeso e nu, sem negar-lhe o poder. Sua resistência ao Sujeito-Eu que lhe quer matar revela a sua altura e a sua humildade, que solicitam ao Sujeito-Eu para não ser morto. A emergência do estatuto da alteridade se dá diante do jogo de potência-impotência do Sujeito-Eu diante do Outro, colocando em cheque, pela via da desconstrução ética, uma redução da singularidade do Outro ao conceito que neutraliza e unifica. Lança-se, então, um olhar sobre o papel do Outro, para o qual se orienta o Sujeito-Eu, numa realidade anterior a toda reflexão e relação. A revelação do rosto põe em questão o absoluto poder do Eu sobre o Outro.

O estatuto da ética da alteridade, com a des-absolutização do poder do Eu – a quem ele reorienta para o Outro – com a evasão do ser do Eu, torna-se marcada pela responsabilidade, pela obsessão pelo outro; torna-se uma perseguição, liberdade investida, responsabilidade de refém do Eu pelo Outro⁴⁷. O estatuto da alteridade propõe como chave de interpretação a condição de refém do Outro, na qual o Sujeito, para além do egocentrismo e do altruísmo, se coloca no lugar do outro, numa atitude que é anterior às estruturas psíquicas. “A responsabilidade pelo outro é a religiosidade originária do si”. (MELO, 2003, p.214). Segundo as palavras do próprio Lévinas:

no livro [*Autrement qu'être*]⁴⁸ falo da responsabilidade como estrutura essencial, primeira, fundamental da subjectividade. É em termos éticos que descrevo a subjectividade. A ética, aqui, não aparece como suplemento de uma base existencial prévia; é na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do sujeito. Entendo a responsabilidade como a responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto. (LÉVINAS, 2007, p. 79).

Na obra *Autrement qu'être*, Lévinas, que justifica a relação ética⁴⁹ a partir da passividade⁵⁰ do Sujeito, fala de dois aspectos importantes dentro do estatuto da alteridade:

⁴⁷ Este é, segundo Melo (2003), o quadro de referência do estatuto ético, conforme *Autrement qu'être*.

⁴⁸ Acréscimo nosso.

⁴⁹ Diz Lévinas, argumentando em favor do estatuto ético da alteridade, diante da afirmação de que, muitas vezes, ao invés da obrigação ética da abertura à alteridade, a relação entre as pessoas encerra o ódio, desprezo e a violência: “[...] penso que, seja qual for a motivação que explique esta inversão, a análise do rosto tal como acabo de fazer, com o domínio de outrem e da sua pobreza, com minha submissão e a minha riqueza, é primeira.” (LÉVINAS, 2007, p.72).

culpabilidade e perseguição. Num contexto de abandono do Sujeito ao Outro, de sofrer por ele, padecer da total passividade, tornando-se responsável pelo outro⁵¹, culpabilidade e perseguição são resíduos da violência do Outro sobre o Eu: são irreduzíveis um ao outro, mantendo-se, da parte do Outro, o permanente apelo do Outro, que reclama o Eu, que empreenderá um processo de saída permanente de si, de abertura ao interdito do outro, tornando-se refém deste que o solicita. A subjetividade em ato, em última análise, é a própria alteridade e os resíduos da violência – sinais da solicitação do outro ao Eu numa relação de irreduzibilidade do Outro ao Eu – tornam-se parte integrante das relações, que guardam uma dimensão conflituosa. O Outro, em sua solicitação, permanece em um estado de constante questionamento ao Eu, gerando, assim, uma relação de perseguição, de interesse, de abertura e passividade do Eu; ainda: de afeição e padecimento do eu, passivo, vulnerável e glorioso diante das solicitações do outro, por quem agora é responsável, tendo saído de si. Segundo Melo (2003, p.217).

[...] afirmamos que a responsabilidade é uma afecção e uma afeição. Esse modo de explicitar a substituição pela noção de refém, do eu perseguido e injustiçado, permite a Levinas definir o estatuto da alteridade como a *eleição de um Bem não escolhido*. Esse bem não é objeto de uma vontade, mas a própria existência do Bem. O bem que persegue o sujeito é bondade, e essa consiste na passividade do sujeito.

Para Lévinas, esta *eleição de um bem não escolhido* e submissão a ele que não é objeto da vontade é caminho para a libertação, o aperfeiçoamento do ser.

3.3 Ética como religião originária

Tendo perquirido o caminho através do qual Lévinas redimensiona a idéia de Infinito a partir da filosofia cartesiana e, partindo dessa idéia, descobre o Outro com o qual estabelece uma relação de alteridade, pretende-se agora mostrar como tal relação de alteridade – aqui entendida como relação ética – constitui-se originária religião. Antes de mais nada, faz-se necessário pontuar o fato de que, quando aqui se fala de religião, não se pretende tratar de

⁵⁰ “‘Passivo’ não significa aqui, porém, simplesmente o oposto de ‘ativo’. Trata-se aqui de uma ordem de passividade que indica a subversão até mesmo desse modelo bipolar. [...] significa a *originalidade absoluta* do passivo em relação à tradicionalmente aceita dignidade do ativo; modéstia do ‘não-ser-ativo’ que contradiz a grande tradição da imanência ativa – a quase paradoxia do ‘viver *apesar da passividade*’. Uma *presença* não apresentada, onde estar presente significa estar *ausente* aos poderes da presença da atividade da consciência intencional” (SOUZA, 1999, p. 67).

⁵¹ Tal padecimento do sujeito não é aniquilamento, mas um padecimento consciente, uma experiência superior à experiência do sofrimento.

qualquer espécie de profissão de fé “cristalizada” por instituições religiosas; mesmo porque, segundo o próprio Lévinas (2004b, p. 40),

[...] as religiões perderam seu papel diretor na consciência moderna. Não o perderam por causa de seus dogmas minados pela razão, ou por suas práticas incompreensíveis, chocantes como a magia. Nem a “mistificação dos padres”, nem a ineficácia moral dos ritos que o Século das Luzes abalaram suficientemente a religiosidade das almas. Por uma via que alguns chamam misteriosa, mas que obedece, senão à lógica, ao menos a uma necessidade psicológica, as almas piedosas retornam às religiões constituídas historicamente. Quando criam para si uma religião individual, vivem de destroços de igrejas naufragadas, semelhantes a Robinson, que só conquista a independência sobre sua ilha, graças aos barris de pólvora e aos fuzis que trouxe de sua nau perdida.

Portanto, deseja-se mostrar de que modo o “*amor à sabedoria*” pode ser pensado como “*sabedoria do amor*”. A partir de certo ponto, Lévinas passa a utilizar-se com certa frequência dessa expressão (“*sabedoria do amor*”) para designar o pano de fundo que perpassa toda sua proposta de redimensionamento da filosofia tradicional. Lévinas (1987) propõe a filosofia como um espécie de “medida” que se apresenta como um ser-para-o-outro que delineia a proximidade de outrem; filosofia que, sob esse prisma, é muito mais “*sabedoria do amor*” do que “*amor à sabedoria*”. Antes, porém, cabe falar de uma dura crítica que Lévinas faz à teologia clássica – e conseqüentemente às religiões que a sustentam. Nesse sentido, Bucks (1997, p. 144) lembra que

o surgimento da “teologia da morte de Deus” nos anos 60, nas pegadas de Nietzsche, foi, segundo Lévinas, uma conseqüência lógica do fato de que os teólogos utilizaram a ontologia grega como modelo de inteligibilidade para a Escritura. Não adianta afirmar que se pretende falar de Deus na *analogia*. Também ela permanece dependente do modelo de inteligibilidade ontológica, que parece funcionar como uma camisa-de-força que não deixa o espírito da Escritura respirar livremente.

Pelas palavras do próprio Lévinas, pode-se notar a dureza com que o mesmo critica a teologia clássica, não mais suficiente para suprir a demanda das intrincadas relações do mundo contemporâneo:

colocar para além da totalidade totalizada um outro Ser, por mais alto que seja, isso não impediria que ele se aglutinasse logo à totalidade que ultrapassa, apesar da distância que a simples *unidade de analogia* opõe a essa ultrapassagem. Destino inquebrantável da essência, do esse, do *Sein*. Mas a pura transcendência não leva ao Nome singular de uma maneira mais arbitrária que a neutra noção do ser necessário. [...] Esse nome não precisa ressoar no ser para que seu “reino” seja manifesto. A juventude do sentido transcendental significa (= dá sinais de si) não nas crenças [...] mas no *desgaste* excessivo do humano no *um-para-o-outro*. [...]

Projeto indo não para o ser ou não-ser, mas para um terceiro termo excluído; mesmo se a linguagem o enuncie como *ente* ou *ser* chamando-o Deus. Linguagem ambígua em si – ancilar e indiscreta – que trai o indizível mas assim o revela e propõe à “redução” metafísica. (LÉVINAS, apud BUCKS, 1997, p. 144).

A partir do que fora dito até então, pode-se falar de uma espécie de “crise da religião”, tal como concebemos ordinariamente o termo “religião”. Lévinas fornece alguns elementos que poderiam esclarecer o porquê de tal crise instaurada; pode-se intuir, então, que é exatamente a partir da constatação de tal crise que, mais adiante, será proposta a relação ética como verdadeira religião. Fala-se aqui da figura do “terceiro” – peça fundamental para se falar da realidade social – que é excluído da noção de amor proposto pela religiosidade contemporânea. Percebe-se uma espécie de claudicância que compromete a legitimidade de um amor que só é plenamente vivido na relação de alteridade.

O amor, que o pensamento religioso contemporâneo, desembaraçado de noções mágicas, promoveu à categoria de situação essencial da existência religiosa, não abrange [...] a realidade social. Esta comporta inevitavelmente a existência do terceiro. O “tu” verdadeiro não é o Amado, separado dos outros. Ele se apresenta numa outra situação. A crise da religião na vida espiritual contemporânea deriva da consciência de que a sociedade ultrapassa o amor, de que um terceiro assiste ferido ao diálogo amoroso e de que, em relação a ele, a própria sociedade do amor é injusta. A falta de universalidade não procede aqui de uma falta de generosidade, mas da essência íntima do amor. Todo amor – a menos que se torne julgamento e justiça – é o amor de um casal.

A crise da religião vem, portanto, da impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer todos os que ficam fora do diálogo amoroso. O verdadeiro diálogo está alhures. Pode-se, certamente, conceber o isolamento com Deus como abraço da totalidade, mas, a menos que se dê a esta afirmação um sentido místico ou sacramental, seria preciso desenvolver a noção de Deus e de seu culto a partir das necessidades inelutáveis que comporta terceiros [...]. (LÉVINAS, 2004b, p. 44).

O sentido de religião em Lévinas pode ser compreendido como essa relação que se tem com todas as pessoas. É no relacionar-se com o outro que o sujeito é interpelado a ser ético, pois o outro é a manifestação de Deus. Vale lembrar que esse Deus levinasiano não deve ser visto como algo distante do cotidiano, uma vez que ele se faz presente no rosto do outro. Mas, por que a religião é um conceito tão importante dentro do pensamento de Lévinas? Seu discurso é filosófico ou teológico? Bucks lembra que

Levinas está convencido de que a Bíblia, cuja mensagem se dirige a todos, precisa ser traduzida na linguagem filosófica universal a fim de tornar-se relevante às pessoas atuais, secularizadas, que acreditam cada vez menos em forças ocultas que possam interferir no fluxo natural das coisas. Por outro lado, o discurso filosófico vigente precisa sofrer uma revisão substancial para que possa veicular o sentido da mensagem bíblica. Nesse empreendimento, Levinas se deixou orientar por Husserl

e Heidegger, dois grandes filósofos que também ambicionaram uma revisão dos fundamentos da filosofia ocidental. (BUCKS, 1997, p. 144-145).

No entanto, isso não pressupõe que Lévinas se proponha elaborar algum tipo de teologia. Ele é judeu; nunca negou a sua religiosidade ou a sua cultura judaica e todo o seu pensar filosófico traz presente essa realidade. Na verdade, Lévinas faz uso do seu conhecimento religioso para melhor expressar seu pensamento. Segundo Souza (2000, p. 219),

para Levinas, “religião é ética”. Mas o que isso significa? Significa que em nenhuma hipótese se poderia conceber a religião desde um ponto de vista meramente especulativo: pois religião é, entre outras coisas, cultivo da espiritualidade, e lembramos que, para Levinas, “espiritual para nós é a fome do Outro”, entre outras dimensões. Religião é ética, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira em sua dimensão de máxima abertura.

Ainda que a filosofia levinasiana esteja enraizada na fenomenologia de Husserl e na ontologia de Heidegger, pode-se perceber um progressivo distanciamento dos mesmos à medida que Lévinas vai amadurecendo seu pensamento. Assim ele, para além de qualquer “filosofia do ser”, rechaçando a violência e a tirania da mesma, trabalha com a idéia de transcendência que se dá diante da alteridade, do totalmente outro. A essa altura, pensando na relação entre ética e religião, podemos então entender a inquietação de Bucks (1997, p. 92) – “o que tudo isso tem a ver com a *Escritura*?” – quando o mesmo fala das primeiras obras levinasianas. Segundo ele,

muitos notaram a grande afinidade da filosofia levinasiana com a mensagem bíblica. E, de fato, os primeiros ensaios parecem uma tradução filosófica dos relatos bíblicos de Gênesis que descrevem como do caos original se separam, por um ato salvífico, as criaturas, a luz e os demais seres e, finalmente, o homem e com ele o tempo; como o homem se sente só até achar uma companheira e como o surgir dela anuncia uma salvação do caos, que sempre o ameaça do abismo de todas as coisas. Ulpiano Vázquez mostrou de maneira detalhada que a primeira filosofia do autor é uma leitura “desformalizada dos primeiros capítulos do livro de Gênesis (...) nunca citado de maneira explícita”. Nas entrevistas com Lévinas sempre volta a surgir a pergunta: se aí não há uma mistura ilícita de filosofia e teologia, se a filosofia assim não acaba sendo uma criptoteologia. Como se articula, afinal, a relação entre ambos os discursos? (BUCKS, 1997, p. 92-93).

A partir do que foi dito acima, uma nova questão se impõe: ao falar sobre a *Escritura*, Lévinas consegue ser fiel ao discurso filosófico o qual, mesmo não sendo intencionalmente proposto por ele, acaba sendo formado a partir de seu pensamento? Em outras palavras, pode-

se, de fato, afirmar que discurso religioso e filosófico em Lévinas são independentes? Não há dúvidas de que para construir seu pensamento filosófico o autor se vale de inúmeras metáforas bíblicas; no entanto, com maestria, ele consegue conciliar a fé judaica que professa com a filosofia pertinente e original que propõe. Segundo Bucks (1997, p.147),

a relação com a Escritura não impede que o discurso filosófico de Lévinas permaneça uma filosofia autêntica e *independente*, porque ela elabora um discurso de inteligibilidade crítica sobre a ética, universalmente acessível. A fenomenologia (transfenomenologia ou metafísica) do compromisso ético não é uma exegese bíblica, tampouco uma teologia; em primeiro lugar, porque pretende ser inteligível independentemente do recurso à Bíblia; em segundo lugar, porque o autor se distancia da teologia especulativa, chamada por Heidegger de ontoteologia, que trata de Deus em termos ônticos.

A essa altura, pode-se então perguntar o que para Lévinas pressupõe a religião e qual sua relação com a ética da alteridade por ele proposta. De antemão, é possível afirmar que o conceito de religião está intrinsecamente associado à descoberta do totalmente Outro e à relação que com esse se estabelece. Lévinas fala de uma certa impossibilidade de abordagem de outrem sem lhe falar, mas diz também que essa fala não é aquela que provocaria o aprisionamento conceitual do sujeito na eloquência do encontro. Assim, não se pode dizer que a relação com outrem seja uma ontologia. Nesse sentido, o próprio Lévinas diz:

[...] este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo; o que é nomeado é, ao mesmo tempo, aquele que é chamado.

Ao escolher o termo religião – sem ter pronunciado a palavra Deus e nem a palavra *Sagrado* – penso primeiro no sentido que lhe confere Augusto Comte no início de sua *Politique Positive*. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acabo de fazer do encontro com outrem e do qual me interessa sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e *em sociedade* conosco, sem que este acontecimento de socialidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa preceder a socialidade. Se o termo religião deve contudo anunciar que a relação com homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isto mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei essa ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos. (LÉVINAS, 2004b, p. 29-30).

Ainda sobre noção de religião no pensamento de Emmanuel Lévinas, cabe lembrar suas próprias palavras ao dizer: “*propomos que se chame religião ao laço que se estabelece entre o mesmo e o outro sem constituir uma totalidade.*” (LÉVINAS, 1980, p. 28). Mas, este laço/relação, constitui-se como uma relação entre ser humanos e, segundo afirma o próprio Lévinas (2008) não pressupõe, necessariamente, uma experiência mística ou religiosa. Assim,

a relação da qual se tem falado – e que vai, em Lévinas, configurar-se como a idéia de religião – preserva a alteridade do Outro enquanto totalmente outro. Mais uma vez, é possível perceber o esforço de Lévinas – agora aplicado à noção de religião – de rechaçar a violência própria da filosofia ocidental que, sempre totalizadora, tenta a tudo aprisionar através de conceitos.

Tendo mostrado como Lévinas concebe a idéia de religião, vale ainda ressaltar o modo peculiar através do qual ele associa as noções de “religião” e “pensamento” para, mais adiante, mostrar como a ética – e aqui se ressalta a ética da alteridade proposta pelo autor – pode ser pensada como noção original de religião. Nesse sentido, o próprio Lévinas levanta questões que insinuam uma ligação intrínseca entre filosofia – ou pensamento – e religião:

Mas que outra coisa se pode procurar sob o pensamento além da consciência? Qual é afinal este pensamento procurado – nem assimilação do Outro ao Mesmo, nem integração do Outro no Mesmo – e que não reconduziria qualquer transcendente à imanência e não comprometeria a transcendência ao compreendê-la? Seria para tal necessário um pensamento que não fosse construído como relação: de pensante ao pensado, na dominação do pensado, um pensamento não sujeito à rigorosa correspondência entre noese e noema, não limitado à adequação do visível que iguala o visar a que ele teria de responder na intuição da verdade; seria necessário um pensamento em que deixaria de ser legítima a própria metáfora de *visão* e do *visar*.

Exigência impossível! A não ser que a estas exigências corresponda o que Descartes chamava a idéia do infinito em nós – pensando para lá do que ela está em condições de conter, na sua finitude de *cogito*.

A idéia do Infinito – ainda que só houvesse de ser nomeada, reconhecida e, de qualquer modo, operatória a partir da sua significação e do seu emprego matemático – conserva para a reflexão o nó paradoxal que já se estabelece na revelação religiosa. Esta, ligada de improviso no seu *carácter concreto* a obrigações para com os humanos – idéia de Deus como amor do próximo – é “conhecimento” de um Deus que, ao oferecer-se nesta “abertura”, permanecia também absolutamente distinto ou transcendente.

Não seria a religião o concurso originário de circunstâncias – que nem por isso se deve estimar contingente – onde o infinito ocorre à idéia na sua ambigüidade de verdade e de mistério? Mas será então certo que a vinda do infinito à idéia constitui um facto de *conhecimento*, a manifestação cuja essência constituiria em estabelecer – ou em restabelecer – a ordem da *imanência*? Será sobretudo seguro – como tende a admiti-lo um certo consenso e talvez uma venerável tradição – que a imanência seja a *graça suprema da energia espiritual*, que a revelação de um Deus seja um *desvendamento* e se consome na *adequação da verdade*, na apreensão que o pensante exerce sobre o pensado e, assim, que o sentido ou inteligibilidade seja, na acepção etimológica do termo, uma economia, a de uma casa, de um lar, de um certo investir, do apreender, do possuir, de se satisfazer e de desfrutar? (LÉVINAS, 1984, p. 20-21).

A essa altura, pode-se propor a assertiva de que, em Lévinas, religião é ética; serviço a outrem – e aqui se deve reforçar o conceito de *ética da alteridade*, expressão bastante própria do autor sobre o qual se escreve. Em outras palavras, a relação com Deus está diretamente associada à relação com Outro. Na origem do próprio filosofar haveria uma espécie de

“intuição do ser” que estaria bem próxima da religião. Nesse sentido, o próprio Lévinas diz o seguinte:

eu diria, com efeito – na medida em que afirmo que a relação com outrem é o começo do inteligível – que não posso descrever a relação a Deus sem falar daquilo que me empenha com respeito a outrem. Cito sempre, quando falo a um cristão, Mateus 25: a relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. Não é metáfora, não é só extremamente importante, é verdadeiro ao pé da letra. Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus. (LÉVINAS, 2004b, p. 150-151).

Assim, o compromisso ético é um compromisso com a demanda do outro indivíduo, sendo que essa demanda molda a subjetividade do sujeito e impulsiona sua ação. Vê-se, portanto, que o pensamento de Lévinas tenta descrever uma relação com o outro de forma bem original e questiona a primazia do interesse pessoal, mostrando como a ação humana pode ser pautada a partir da iniciativa altruística do eu – totalmente responsável pelo outro. Parece que há aqui uma espécie de “suspensão” – ou um esquivar-se – de quaisquer discursos que se pretendam fundados em princípios ontológicos. Segundo Melo (2003, p. 265),

o estatuto ético, para Levinas, tem um caráter messiânico: é utopia que é fonte inexaurível de salvação da pessoa e de toda a humanidade. Como filósofo da alteridade, Levinas se revela um humanista; como pensador defensor da singularidade judaica, ele faz do estatuto ético da alteridade uma proposta de universalidade que não exclui nenhuma religião.

O “messianismo” ao qual se refere Melo (2003) quando fala do discurso levinasiano pode ser melhor compreendido através das seguintes palavras do próprio Lévinas, quando este aposta para a universalidade da cultura judaica que traz consigo uma proposta de fraternidade universal que se viabiliza justamente na irrenunciável responsabilidade do Si-Mesmo para com o totalmente Outro.

A novidade da proposta judaica consiste em afirmar as **dimensões anetárias da sociedade humana**, a idéia de um acordo possível entre os homens, obtido não pela guerra, mas pela fraternidade, pela paternidade de Noé, de Adão e, enfim, de Deus. (...) porque a idéia de humanidade somente torna possível a justiça, mesmo nacional, enquanto incondicional, isto é, irrevogável. A idéia de humanidade suspende a ameaça da guerra que pesa sobre toda simples justiça nacional. A guerra torna provisória toda a moralidade: quando uma sociedade nacional está em perigo, ela vive em pé de guerra, voltando-se mais às outras necessidades que as morais. O monoteísmo judaico, descobrindo uma humanidade fraterna e não somente uma humanidade feita de indivíduos semelhantes (nascidos das pedras que Décalo jogaria atrás de si), descobre uma moral eterna, independente da política e capaz de pôr como absoluta somente a relação humana. A laicidade não implicaria senão

uma política messiânica, fundamento de uma ética incondicional. (LÉVINAS, apud MELO, 2003, p. 265-266).

Até o presente momento, foi analisada a relação entre ética e religião – mais que isso, tem-se falado que, para Lévinas, ética é religião. Faz-se, no entanto, necessário sublinhar que, mesmo tendo Lévinas chamado a atenção para o fato de que a Bíblia possui uma mensagem universal, para todos os povos, quando o mesmo afirma a intrínseca relação entre ética e religião, ele o faz a partir do universo judaico que é propriamente o seu. A seguinte fala de Lévinas deixa bem claro esse compreensível direcionamento de seu discurso ao mundo judaico e não cristão:

a filosofia é exposição à luz. De acordo com a expressão em moda, inventada como para sublinhar a indiscrição da tarefa filosófica, a filosofia é desvelamento. Consequentemente, como tratar, enquanto filósofo, de uma noção que pertence a centenas de milhões de crentes, o mistério dos mistérios de sua teologia e que, desde há quase vinte séculos, congrega os homens cujo destino e maioria das idéias partilho? [...] Não tenho a ousadia de me meter num assunto interdito a quem não compartilha sua fé e suas dimensões últimas, sem dúvida, me fogem. Quero refletir sobre duas dentre as múltiplas significações que a noção de Homem-Deus sugere, a qual, seguida de um ponto de interrogação, [...] é reconhecida como problema. (LÉVINAS, 2004b, p. 84).

Assim, pode-se perfeitamente compreender as máximas bíblicas presentes no Primeiro Testamento e no pensamento levinasiano. Essas máximas não perdem seu caráter sagrado e nem sua autoridade como imperativo de ação ética. O apelo em relação à *viúva*, ao *órfão*, ao *estrangeiro*; o “*não matarás*”, dentre outras expressões serão idéias recorrentes na filosofia levinasiana, uma vez que tudo isso, antes de mais nada, constitui um apelo ético para com a alteridade, agora descoberta como *o totalmente outro*. Deve-se lembrar que essas são idéias-chave da Bíblia que adquirem um conteúdo bastante significativo dentro do contexto do discurso ético e, ainda mais, no pensamento de Lévinas.

A Bíblia como discurso religioso é Escritura *Sagrada*, possui autoridade para os judeus ortodoxos. Ela é Tora, o conjunto de diretrizes que os orientam na vida cotidiana, em suas orações e nos dias de festa. De onde provém essa autoridade? A tradição dirá que a Bíblia é Palavra de Deus, que fala por meio dos profetas inspirados, cuja mensagem resulta finalmente em palavra escrita: a Escritura Sagrada.

Levinas, como fenomenólogo, pergunta-se como se constitui esse sentido. Onde encontramos, fora da Bíblia, uma palavra que obriga incondicionalmente? Encontramo-la no rosto do outro ou na proximidade daquele com quem estou comprometido anteriormente a qualquer saber ou querer de minha parte. A palavra de Deus, antes de ser palavra escrita, Sagrada Escritura, nos vem do outro. O próximo, na desproteção de seu olhar, indica o imperativo para não deixá-lo ao relento. Segundo o autor, a mensagem central da Bíblia é: *não matarás!*,

mandamento que pode ser lido no rosto do próximo antes de ser entendido como palavra da Escritura. Não se trata de uma ordem que é primeiramente “lida” na face alheia, para em seguida ser cumprida. No próprio compromisso ético, essa ordem transcendente se articula e se concretiza como tarefa sem fim.

A partir do ser-para-o-outro, do Dizer primordial, o Dito e o Escrito da Escritura Sagrada poderão recuperar sentido e autoridade como palavra de Deus. A relação com o Texto é vista por Levinas como característica antropológica universal. O ser humano cria uma literatura, lê livros ou assiste a novelas, porque sua responsabilidade procura decifrar o traço do Infinito, a arquiescritura no rosto do outro. O Livro dos livros recebe dessa intriga ética sua relevância e sua autoridade. (BUCKS, 1997, 152-153).

Tendo falado sobre o caminho que Lévinas percorre após a constatação da necessidade de libertação do visgo logocêntrico inerente à filosofia ocidental; tendo mostrado como o autor ressignifica a idéia cartesiana de Infinito, descobrindo a alteridade, o totalmente outro, com o qual estabelece legítima relação ética; tendo refletido sobre a ética como sendo uma noção original de religião; cabe agora falar mais detidamente sobre a possibilidade do encontro entre fé e razão a partir do pensamento levinasiano. Para isso, será necessário trabalhar com a noção de *Rosto*, tão importante dentro do pensamento levinasiano. É no *Rosto* do Outro que Deus deixa seu vestígio. É na relação ética que o Si-Mesmo, partindo em direção a Outrem, tem a possibilidade de experimentar a “epifania do Infinito”. Exatamente por isso é que o *Rosto* acaba tornando-se o lugar privilegiado onde o encontro entre razão e fé torna-se possível. Sobre isso se falará no capítulo que se segue.

4 O ROSTO: TÓPOS DO ENCONTRO ENTRE RAZÃO E FÉ

Neste capítulo final, num primeiro momento, aborda-se a experiência da religião para Lévinas, com sua declarada pertença ao Judaísmo e o conseqüente contato seu com os textos talmúdicos – aos quais Lévinas dedica alguns escritos, na intenção de oferecer-lhes uma interpretação. Nesse sentido, será possível notar o quanto a experiência da religião torna-se significativa para a elaboração da linha de pensamento do “filósofo” lituano.

Feito isso, num segundo momento, mostrar-se-á como Lévinas concebe a idéia de Deus a partir de seu livro *De Deus que vem à idéia*. Este passo será importante, no sentido de apresentar alguns elementos que permitirão compreender melhor a proposta levinasiana da Ética da Alteridade.

Ao final, será abordada a temática acerca da “epifania do rosto” em três momentos distintos e, simultaneamente, complementares. Partindo-se da idéia do rosto do outro como transcendência do Infinito e mostrando o clamor à infinita responsabilidade na relação ética, será então apresentado o binômio razão e fé a partir de uma consideração não dicotômica.

4.1 A experiência da religião

Na intenção de melhor compreender em que sentido é possível falar da “experiência religiosa” de Emmanuel Lévinas, optou-se por um recurso metodológico que dividirá este tema em dois momentos. O primeiro consiste na relação de Lévinas com o judaísmo – presente, sobretudo, nos ensaios reunidos em sua obra *Difficile Liberté* – e o segundo na sua relação com o Talmud, sobre o qual o autor escreve algumas obras. Percorrendo este caminho, será possível, mais adiante, promover a já mencionada aproximação entre razão e fé no pensamento levinasiano.

4.1.1 Lévinas e o judaísmo

No que diz respeito à vivência de Lévinas em relação ao judaísmo, acredita-se ser oportuno apresentar, de antemão, uma citação de Pergentino S. Pivatto que, com muita propriedade, situa a questão sobre Deus – e, conseqüentemente, a questão da experiência religiosa – no pensamento levinasiano. Desta forma, será possível entender com mais clareza e sem maiores equívocos a maneira como Deus toma lugar – quando toma – no pensamento

de Lévinas e também como o autor vive aquilo que se tem chamado de “experiência religiosa”. Segundo Pivatto (2003b, p. 178-179),

Lévinas não é um pensador religioso. O tema de Deus não é central na sua obra considerada como um todo. Central é o tema da transcendência e da ética na obra *Totalidade e Infinito*, e o tema outramente que ser ou além da essência nas obras posteriores. A questão filosófica de Deus, que no início de sua produção filosófica praticamente não aparece, vai tomando espaço crescente em sua reflexão à medida em que toma consciência que a questão de Deus é incontornável numa filosofia rigorosa. [...] Por outro lado, seu distanciamento em relação a enfoques não filosóficos sobre a questão de Deus é programático, não por menosprezá-los, mas por dois motivos principais que norteiam sua posição: em primeiro lugar porque, a seu ver, não resguardam a transcendência absoluta do Deus bíblico e, conseqüentemente, o arrastam na torrente da objetivação ou da compensação das necessidades humanas, produzindo, mesmo que indesejadamente, a chamada cultura da “morte de Deus” e da “morte do homem”; em segundo lugar, porque a grandeza e a dignidade do ser humano são respeitadas muito mais na expressão racional. Por isso mesmo rejeita a famosa distinção entre o Deus dos filósofos e o Deus de Abraão, de Isac e de Jacó, como se esse divórcio fosse insuperável e como se a relação a Deus não fosse possível na ordem racional.

Diante do acima exposto, cabe então a pergunta: em que sentido pode-se falar da experiência religiosa de Emmanuel Lévinas? Primeiramente, vale pensar que, como comenta Haddock-Lobo (2006), Lévinas era judeu e assumia-se como tal; e, nesse sentido, com frequência ele dizia ser um filósofo e um judeu e não um filósofo judeu. Assim, entende-se melhor a fala de Pivatto (2003b), quando este afirma o fato de Lévinas não ser um *filósofo religioso*. Pode-se perceber que ele não está querendo dizer que o mesmo não tenha tido um considerável e estreito contato com o judaísmo, o qual, num certo nível, marca sua obra a ponto de, em vários momentos, valer-se de expressões e metáforas próprias daquela religião. O que foi acima ressaltado é o fato de que Lévinas não tem como foco principal e primeiro de seus escritos o tema sobre Deus.

Até o presente momento, tem-se falado amplamente em judaísmo sem que se tenha definido o que o mesmo pressupõe. Acredita-se, a essa altura, ser bastante oportuno apresentar tal definição. Para isso recorrer-se-á às palavras do próprio Lévinas:

a palavra “judaísmo” inclui, em nossa época, conceitos muito diversos. Designa, antes de mais nada, uma religião: sistemas de crenças, de ritos e de prescrições morais fundamentadas na Bíblia, no Talmud e na literatura rabínica – muitas vezes combinadas com a mística ou a teologia da cabala –. As formas principais dessa religião não têm variado em demasia em dois mil anos e evidencia um espírito plenamente consciente de si, refletido em uma literatura religiosa e moral, mas susceptível de outras prolongações. “Judaísmo” significa, assim, uma cultura: resultado ou fundamento da religião, mas possuidora de um dinamismo próprio. Ao redor do mundo – e mesmo no Estado de Israel – há judeus que se proclamam sem fé nem práticas religiosas. Para milhões de judeus, assimilados à civilização do

ambiente que os rodeia, o judaísmo não pode sequer chamar-se cultura: é uma sensibilidade difusa cheia de algumas idéias e considerações, de costumes e de emoções, de solidariedade com os judeus perseguidos por serem judeus. (LÉVINAS, 2004a, p. 45, tradução nossa).⁵²

Percebe-se, a partir da fala de Lévinas acima exposta, que o judaísmo abre muitas portas no que diz respeito à maneira de vivê-lo⁵³ – logicamente que isso varia em função da pessoa que o assume, do ambiente em que a mesma se encontra, da sua história de vida etc. Assim, quanto à vivência do judaísmo, Lévinas (2004a) diz – a partir de seu ponto de vista – que não se pode ser judeu “por instinto” e fala também da “intensidade” com que se deve viver aquela religião ou, melhor dizendo, a cultura judaica. Segundo suas palavras:

não se pode, com efeito, ser judeu instintivamente, não se pode ser judeu sem o saber e sem sabê-lo. É necessário desejar o bem de todo coração, mas, ao mesmo tempo, desejá-lo simplesmente com o impulso ingênuo do coração. Manter o impulso e, ao mesmo tempo, quebrá-lo: provavelmente não consista em outra coisa o rito judaico! A paixão que desconfia de sua exaltação, transformando-se e voltando-se a transformar em *consciência*! O pertencer ao judaísmo supõe o rito e a ciência. A justiça é impossível ao ignorante. O judaísmo é uma consciência extrema. (LÉVINAS, 2004a, p. 22, tradução nossa).⁵⁴

Lévinas, além de reforçar a gravidade da pertença ao judaísmo até mesmo como meio de manutenção da identidade de um povo; também faz duras críticas à reviravolta – ainda que temporária, uma vez que o judaísmo experimenta uma espécie de “renascimento” no período pós-guerra – dos valores judaicos naquele ao qual ele chama de “o ‘pobre’ século XIX”

⁵² La palabra "judaísmo" incluye, en nuestra época, conceptos muy diversos. Designa, antes que nada, una religión: sistema de creencias, de ritos y de prescripciones morales fundadas en la Biblia, en el Talmud y en la literatura rabínica – a menudo combinadas con la mística o la teosofía de la cábala –. Las formas principales de esta religión no han variado demasiado en dos mil años y evidencian un espíritu plenamente conciente de sí, reflejado en una literatura religiosa y moral; pero susceptible de otras prolongaciones. "Judaísmo" significa, así, una cultura: resultado o fundamento de la religión, pero poseedora de un dinamismo propio. A largo del mundo – y en el mismo Estado de Israel – hay judíos que se proclaman sin fe ni prácticas religiosas. Para millones de judíos, asimilados a la civilización ambiente que los rodea, el judaísmo no puede siquiera llamarse cultura: es una sensibilidad difusa hecha de algunas ideas y recuerdos, de costumbres y de emociones, de solidaridad con los judíos perseguidos por ser judíos.

⁵³ É comum associar a vivência do judaísmo com o engajamento social e político dentro de uma comunidade. Nesse sentido, falando sobre a fundação do Estado de Israel em 1948, Bucks (1997, p. 42) comenta que “esse fato foi visto por Lévinas como início de uma nova era na história do judaísmo. A religião de Israel, até a destruição do segundo Templo, fora vivida como algo intrinsecamente ligada à vida política. Depois, cada vez mais foi se tornando algo vivido à margem da história e na privacidade. Com a fundação do Estado israelense, parecia possível viver de novo a religião em toda a sua plenitude social e política.”.

⁵⁴ No se puede, en efecto, ser judío instintivamente, no se puede ser judío sin el saber y sin saberlo. Es necesario desear el bien de todo corazón, pero, a la vez, no desearlo simplemente con el impulso ingenuo del corazón. Mantener el impulso y a la vez quebrarlo: ¡probablemente no consista en otra cosa el rito judío! ¡La pasión que desconfía de su pathos, transformándose y volviéndose a transformar en *conciencia*! La pertenencia al judaísmo supone el rito y la ciencia. La justicia es imposible al ignorante. El judaísmo es una conciencia extrema.

(LÉVINAS, 2004a, p. 21, tradução nossa);⁵⁵ cabe dizer que a mencionada crítica dirige-se também à moral que sustenta tais valores. Se, a princípio, o judaísmo, edificado sobre uma moral bastante sólida e rígida, identificava-se com as causas sociais ou públicas – sempre impregnadas de um cunho ético –, agora, no “pobre século XIX”, o mesmo passa a assumir um caráter privado. A partir daí, pode-se entrever – no tom irônico das palavras de Lévinas – em que nível se vai forjando a experiência religiosa deste autor. Segundo ele,

os judeus têm acreditado durante muito tempo que todas as situações nas quais a humanidade reconhece sua marcha religiosa encontram nas relações éticas sua significação espiritual, quer dizer, sua verdade para adultos⁵⁶. Concebiam, portanto, a moral de forma muito vigorosa. Sentiam-se apegados a ela como a um patrimônio inalienável. Inclusive no século XIX, quando o judaísmo entrou na comunidade das nações ocidentais, apelava a ela como a sua razão de ser. Estava persuadido de que subsistia para conservar em sua pureza o ensinamento dos profetas. Em um mundo no qual, tanto como os bens materiais, os valores espirituais se ofereciam a quem desejava enriquecer-se, graças à moral valia a pena continuar sendo um pobre judeu, inclusive quando já se havia deixado de ser um judeu pobre. (LÉVINAS, 2004a, p. 20-21, tradução nossa).⁵⁷

Entretanto, logo a seguir, Lévinas constata aquela reviravolta dos valores judaicos da qual se falou e segue criticando a “nova moral” que se instaura também entre os judeus, quando estes passam a conviver com os costumes e valores ocidentais e, mesmo mantendo um “*laço afetivo com os símbolos da existência judaica [...]*”, (LÉVINAS, 2004a, p. 21, tradução nossa)⁵⁸ acabam distanciando-se das tradições e exegeses rabínicas.

[...] A moral, a ação social, a preocupação com a justiça: tudo isto é excelente! Mas não seria mais que moral! Uma propedêutica terrena! Demasiado abstrata como para satisfazer uma vida interior. Demasiado pobre estilisticamente como para relatar a história de uma alma. Sem a consistência da literatura nem do drama! E, com efeito, não tem produzido mais salmos! [...] Jamais pareceu tão conformista a moral profética nem tão próxima de seu término a famosa missão de Israel. É certo que a antigüidade da mensagem, a existência de um Moisés ou de um Isaías em uma época em que a Grécia, todavia, estava consumida pela barbárie, tivessem devido estimular a imaginação. Mas o mérito histórico não redime de uma

⁵⁵ El “pobre” siglo XIX.

⁵⁶ Com frequência, Lévinas designa o judaísmo como “*Uma religião de adultos.*” (LÉVINAS, 2004a, p. 21, tradução nossa). [Uma religión de adultos]. Disso pode-se compreender melhor a expressão “verdade para adultos” na citação em que se inseriu esta nota.

⁵⁷ Los judíos han creído durante mucho tiempo que todas las situaciones en las que la humanidad reconoce su marcha religiosa encuentran en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos. Concebían por tanto la moral de forma muy vigorosa. Se sentían apegados a ella como a un patrimonio inalienable. Incluso en el siglo XIX, cuando el judaísmo entró en la comunidad de las naciones occidentales, apelaba a ella como a su razón de ser. Estaba persuadido de que subsistía para conservar en su pureza la enseñanza de los profetas. En un mundo en el que, tanto como los bienes materiales, los valores espirituales se ofrecían a quien deseara enriquecerse, gracias a la moral valía la pena seguir siendo un pobre judío, incluso cuando ya se había dejado de ser un judío pobre.

⁵⁸ Lazo afectivo con los símbolos de la existencia judía.

sobrevivência inútil. No âmbito do espírito não existem os direitos a cobrar pensão. Unicamente uma atualidade brilhante pode invocar sem diminuir os méritos passados ou, inclusive, se for necessário, inventá-los. (LÉVINAS, 2004a, p. 21, tradução nossa).⁵⁹

Como dito anteriormente, o próprio judaísmo experimenta uma espécie de “renascença” no período pós-guerra. A Europa passa por uma crise considerável e, em função disso, “[...] a fé na ‘excelente’ civilização europeia ficou abalada. Nesse clima renasceu em muitos judeus o interesse pelas próprias tradições.” (BUCKS, 1997, p.41). Nesse sentido, como comenta Bucks (1997), de forma quase que espontânea, nota-se um retorno do povo judaico às próprias fontes, bem como à leitura do Talmud – do qual se falará mais adiante – na busca por um acesso mais autêntico às Sagradas Escrituras do judaísmo. Vale notar que recuperar a tradição bíblico-talmúdica torna-se não apenas meio de reafirmação de uma identidade perdida como também garantia de resgate da vocação ética inerente a todo homem, não apenas ao judeu.

A recuperação da tradição *bíblico-talmúdica* tinha um papel decisivo no pensamento da auto-compreensão, não apenas do judeu, mais igualmente de todo homem em relação à sua vocação ética pré-original. Diante da crise do humanismo ocidental condensada na concepção de *felicidade* e da *dignidade* do homem da filosofia ocidental, a concepção do *homem responsável pelo outro* homem irrompe como a grande novidade diante do *paradigma da liberdade*. Na perspectiva do Talmud a *felicidade* e a *dignidade* do homem eram associados à *responsabilidade* ou *obediência* à lei do outro *anterior à liberdade*. Esta felicidade como responsabilidade sem *telos*, parecia ao filósofo uma maneira mais apta para responder aos problemas do momento do que se fixar na busca de apenas redimensionar a liberdade. (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p.62).

Sobre a retomada de identidade e retorno dos judeus – principalmente os ocidentais – às suas tradições, justamente num momento em que a citada identidade judaica se vira tão alvejada pelo horror do nazismo, Lévinas diz que:

⁵⁹ La moral, la acción social, la preocupación por la justicia: todo esto es excelente. ¡Pero no sería más que moral! ¡Una propedéutica terrenal! Demasiado abstracta como para satisfacer una vida interior. Demasiado pobre estilísticamente como para relatar la historia de un alma. Sin la consistencia de la literatura ni del drama. ¡Y, en efecto, no ha producido más que salmos! [...] Jamás pareció tan conformista la moral profética ni tan cercana a su término la famosa misión de Israel. Es cierto que la antigüedad del mensaje, la existencia de un Moisés o de un Isaías en una época en la que Grecia todavía estaba sumida en la barbarie, hubiesen debido estimular la imaginación. Pero el mérito histórico no redime de una supervivencia inútil. En el orden del espíritu no existen los derechos a cobrar pensión. Únicamente una actualidad brillante puede invocar sin menoscabo los méritos pasados o, incluso, si es necesario, inventárselos.

a consciência judaica, apesar da diversidade das formas e níveis em que subsiste, recupera sua unidade e unicidade no momento das grandes crises, quando a insólita conjunção de textos e de homens, que muitas vezes desconhecem a língua desses textos, se renova no sacrifício e na perseguição. A memória destas crises alimenta os intervalos de tranquilidade.

Nesses momentos extraordinários, a obra lúcida da ciência do judaísmo, que reduz o milagre da Revelação ou do gênio nacional a uma multiplicidade de influências recebidas, perde sua significação espiritual. No lugar do milagre da fonte única resplandece a maravilha da confluência, que pode ser entendida como uma voz que chama desde o fundo de textos convergentes e que ressoam em uma sensibilidade e um pensamento que a esperam. (LÉVINAS, 2004a, p. 46, tradução nossa).⁶⁰

Eis em que consiste, segundo Lévinas, a mensagem de Israel⁶¹: nos “textos convergentes” que são ansiados por uma sensibilidade, por um pensamento. Assim, como comenta Bucks (1997), o coração humano, num certo sentido, já espera pela mensagem de Israel e tal mensagem não é alheia a este expectar. Com efeito, a filosofia levinasiana, toda ela, surge como uma espécie de tentativa que procura explicar as condições necessárias que permitem o entendimento da Escritura. É a partir desse viés que será possível compreender melhor a relação entre o judaísmo e o pensamento de Lévinas – é nesse sentido que se dará aquilo que se chamou de “experiência religiosa” do autor. Ademais, ainda de acordo com Bucks (1997, p. 44-45),

a questão de Deus está intimamente ligada à vida humana. A Escritura para o judaísmo não é um livro que nos leva diretamente ao mistério de Deus, mas é antes de tudo Torá, Lei, regra de vida. [...] O seguimento de Deus é central na espiritualidade rabínica. Mas como seguir um Deus que não conhecemos? O seguimento do Deus transcendente se manifesta em primeiro lugar em algo negativo, numa forma de ateísmo: uma irreverência a tudo que é sacralizado neste mundo pelos ritos e mitos que devem ser objeto de desconfiança.

O sagrado é intocável. Pelo mito, determinadas realidades de nosso mundo se tornam intocáveis como, por exemplo, certos costumes, a autoridade, o Estado, o

⁶⁰ La conciencia judía, a pesar de la diversidad de las formas y niveles en los que subsiste, recupera su unidad y unicidad en el momento de las grandes crisis, cuando la insólita conjunción de textos y de hombres, que muchas veces desconocen la lengua de estos textos, se renueva en el sacrificio y la persecución. La memoria de estas crisis alimenta los intervalos de tranquilidad.

En esos momentos extraordinarios, la obra lúcida de la ciencia del judaísmo, que reduce el milagro de la Revelación o del genio nacional a una multiplicidad de influencias recibidas, pierde su significación espiritual. En lugar del milagro de la fuente única resplandece la maravilla de la confluencia, que hay que entender como una voz que llama desde el fondo de textos convergentes y que resuena en una sensibilidad y un pensamiento que la esperan.

⁶¹ Acredita-se ser oportuno esclarecer, através das palavras do próprio Lévinas, o que se deve entender por Israel cada uma das vezes em que este nome é mencionado nos textos talmúdicos. Nesse sentido, o próprio autor diz o seguinte: “*sei-o por um mestre eminente: cada vez que entra em questão Israel no Talmud, estamos livres, com certeza, para entender por Israel um grupo étnico particular que, provavelmente, na verdade terá cumprido um destino incomparável; mas se terá também estreitado a generalidade da idéia enunciada na passagem talmúdica, ter-se-á esquecido que Israel significa povo que recebeu a Lei e, em consequência, uma humanidade que atingiu plenitude de suas responsabilidades e de sua consciência de si. Os descendentes de Abraão, de Isac e de Jacó são a humanidade que não é mais infantil. Diante de uma humanidade consciente de si própria e que não tem mais necessidade de ser educada, nossos deveres não têm limite.*” (LÉVINAS, 2001, p. 22).

destino etc. Isso nos leva a um “constrangimento” e a uma vida subumana de escravidão e subserviência. O judaísmo, que a partir da Escritura tomou consciência do Deus transcendente, opõe-se aos Deuses da sociedade e do Estado e a seus mitos, que mantêm o povo submisso. Portanto, seguir o Altíssimo para o judaísmo não é uma fuga numa transcendência imaginária, mas se concretiza numa luta constante contra os ídolos que impedem a realização do homem em sua dignidade. A religião de Israel não aliena as pessoas, mas pretende torná-las independentes e livres.

A citação acima contribui para que melhor se compreenda a recorrência de alguns temas no pensamento de Lévinas, todos eles resumidos na proposta da ética da alteridade. Sem falar diretamente de religião, pode-se entrever nas propostas do autor – muitas delas provavelmente advindas do judaísmo – a promoção da dignidade humana que começa elevando a ética como filosofia primeira. Daí infere-se a “infinita responsabilidade por Outrem”, o “eis-me aqui”, a precedência da liberdade do Outro em relação ao Mesmo, o “desinteressamento”, a “consumação de holocausto” etc. Entende-se, portanto, essa estreiteza entre judaísmo e vida, onde *“seguir o Altíssimo, sabendo que não há nada mais excelso que a aproximação ao próximo, que a preocupação pela sorte “da viúva, do órfão, do estrangeiro e do pobre” e que nenhuma aproximação com “as mãos vazias” é uma aproximação [...]”* (LÉVINAS, 2004a, p. 47, tradução nossa),⁶² torna-se, antes de mais nada, um imperativo ético que vai regular a grande maioria dos escritos levinasianos.

4.1.2 Lévinas e o Talmud

Na intenção de compreender com mais clareza a relação de Lévinas com o judaísmo – e, nesse momento, mais especificamente com o Talmud –, acredita-se ser oportuno esclarecer, antes de mais nada, de que se trata – o que é, o que constitui – o Talmud. Este texto milenar traz escrita em suas páginas não apenas a tradição oral de Israel, como também se constitui como um norte, uma direção que se aponta, na intenção de balizar o cotidiano judaico bem como formar uma consciência que permita ao povo judeu ter maior clareza acerca de sua própria identidade. Nesse sentido, optou-se por transcrever as palavras do próprio Lévinas sobre o Talmud. Mesmo que o autor coloque a ressalva acerca de um contato tardio com os escritos talmúdicos – *“conquanto formado, desde a nossa tenra idade, nas letras quadradas, nós nos aproximamos tarde – e à margem de estudos puramente filosóficos – dos textos*

⁶² Seguir al Altísimo, sabiendo que no hay nada más excelso que el acercamiento al prójimo, que la preocupación por la suerte “de la viuda, el huérfano, el extranjero y el pobre” y que ningún acercamiento con “las manos vacías” es un acercamiento.

talmúdicos [...]” (LÉVINAS, 2003b, p. 24) – acredita-se ser oportuno ouvir o que o ele mesmo tem a dizer sobre o citado livro.

O *Talmud* é a transcrição da tradição oral de Israel. Ele rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das Escrituras – dos judeus ao professarem o judaísmo. Distinguem-se nele dois níveis: aquele em que estão consignados, em hebraico, o dizer dos doutores chamados *Tanaim*, selecionados por Rabi Iehudá Hanassi, que os fixou por escrito no final do século II da era vulgar, sob o nome de *Mischná*; os *Tanaim* tiveram certamente contato com o pensamento grego. A *Mischná* se torna o objeto de novas discussões conduzidas frequentemente em aramaico pelos doutores chamados *Amoraim* quem em seu ensinamento, utilizam, sobretudo, dos dizeres dos *Tanaim* que Rabi Iehudá Hanassi não havia incluído na *Mischná*. Esses dizeres “deixados de fora”, chamados *Beraïtot*, são confrontados com a *Mischná*, servindo para esclarecê-la. Eles desvendam nela novos horizontes. A obra dos *Amoraim* se fixa, por sua vez, por escrito por volta do século V e recebe o nome de *Guemará*. As seções da *Mischná* e da *Guemará*, apresentadas conjuntamente, uma como tema a ser comentado pela outra, nas edições correntes revestidas de comentários mais recentes de Raschi e dos tossafistas, constituem o *Talmud*. (LÉVINAS, 2003b, p. 10-12).

Assimilando as prescrições talmúdicas, Lévinas ressalta, ao longo do percurso de várias obras suas, a atenção para com o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro, que acabam tornando-se modelos concretos da necessidade de saída de si, do movimento que leva à irrenunciável responsabilidade para com o Outro. De acordo com Susin (1984), pobre, órfão, viúva e estrangeiro compõem uma espécie de arquétipo que aponta para a indigência, o anonimato, a “marginalidade”, a falta de “energia humana”; compõem uma “quatriáde” bíblica que é recorrente no pensamento levinasiano quando o mesmo deseja ressaltar a importância metafísica dessas personagens – reais! – na proposta da ética da alteridade. Assim,

o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não têm alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuário – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não têm habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçados de morte na própria corporeidade e na própria interioridade. O corpo nu – de nudez real porque não bela, transita por necessidades não satisfeitas – está votado ao frio e à fome de modo irrecuperável. A interioridade está votada à vergonha e ao “estar-jogado” sem projetos e sem possibilidades. Órfão sem o eros paterno, cortado de seu passado “pessoal”, sem eleição e por isso sem bênção e sem unicidade, jogado como um elemento indiferente do mundo. Viúva sem poder oferecer sua intimidade a alguém, sem ventre fecundo e sem futuro ou então com o próprio futuro – os filhos – condenado pela falta de economia e de pão: viúva seria a imagem mais real do proletário. Estrangeiro sem um lugar próprio, sem uma pedra onde repousar a cabeça, sem uma pátria a qual se integrar, sem uma paisagem familiar, sem a correlação eu-mundo, um errante num mundo que não é seu, homem do deserto. [...] Lévinas se refere à quatriáde como “exemplo”, sem querer

esgotar-lhe toda a profundidade – que em coerência com seu pensamento seria impossível – e cremos por isso que se poderia pensar outras situações que se juntam à mesma condição de fundo: o doente, o fraco e o ignorante, o homem sem cultura e sem fama, o perseguido e o prisioneiro, o homem sem capacidades e sem beleza, sem “dotes”, o homem “perdido” em relação ao mundo e a si mesmo. (SUSIN, 1984, p. 201).

A partir do texto acima, pode-se perceber em que nível o Talmud torna-se importante para Lévinas e por qual motivo sua interpretação acaba por tornar-se fundamental na construção de seu pensamento. *“A presença do Talmud como fonte do pensamento judaico ofereceu a Lévinas uma possibilidade de construir um modo novo de pensar a ética e, conseqüentemente, o humanismo do outro homem.”* (MELO, 2003, p.166). Pode-se perguntar em que medida um livro milenar, cuja escrita remonta a mais de 2000 anos consegue ser atual e, além disso, tão oportuno para a sociedade contemporânea, inclusive a ponto de exercer influência tão considerável no pensamento de um filósofo do porte de Emmanuel Lévinas. Deve-se dizer que

o Talmude divulga um ensinamento sempre novo, confrontando-o com o mundo e revelando-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).

É interessante notar, conforme comenta Melo (2003), como que, no evento da Criação, pode-se encontrar toda uma chave de leitura que vai balizar a compreensão que Lévinas tem de Deus e do homem. Exemplo disso é o fato de que a passividade da criatura diante do Criador é um elemento já presente no citado evento – ainda que depois, Lévinas recupere esta passividade num nível bem mais grave e associe-a também à relação com Outrem. Além disso, é salvaguardada a liberdade, a autonomia da subjetividade que “nasce” em relação àquele que a cria. Percebe-se, portanto, já no evento da Criação – e na leitura que Lévinas faz do mesmo – o prenúncio de elementos que se tornam fundamentais para a estruturação da ética da alteridade. Nas palavras de Melo (2003, p. 176-177),

a criação como evento da Revelação, para Lévinas, endereça-nos, necessariamente, para a uma (sic) compreensão do homem que não é somente sujeito autônomo, mas uma criatura responsável pela sua e pela existência do outro. A criaturalidade do sujeito é ordenada para o Bem. Mas não para um Bem narcisista, mas um Bem que é solicitação do Outro. Eis porque a criaturalidade não pode ser entendida fora da perspectiva da Revelação: o “Eterno, Bendito seja” e o Outro, meu próximo, concernem-me porque me escolhem. A eleição, desse modo, é ação reveladora da minha responsabilidade.

Para finalizar, deseja-se apresentar parte de uma palestra pronunciada por Lévinas no 30º Colóquio dos Intelectuais Judeus em 11 de dezembro de 1989, onde ele, a partir de um tratado talmúdico,⁶³ dedica-se a refletir acerca da busca sobre o conhecimento de si mesmo e sobre a necessidade de que seja preservada aquela postura de “manter-se voltado para si” (LÉVINAS, 2002, p. 83), como forma de se preservar uma ipseidade e uma identidade tão caras ao judaísmo. A princípio, essa idéia pode parecer totalmente estranha ou avessa à proposta levinasiana condensada na “ética da alteridade”, que apregoa o voltar-se e abrir-se totalmente para o Outro e por ele ser infinitamente responsável. Com o desenrolar da palestra, no entanto, vê-se que, ao contrário da primeira impressão, Lévinas consegue manter total coerência entre o tratado talmúdico sobre o qual discursa e a ética da alteridade que constitui o ápice de seu pensamento. Assim, vai-se configurando de maneira mais clara a relação não dicotômica entre razão e fé. Nesse sentido, acredita-se ser oportuno a transcrição literal de parte da palestra proferida por Emmanuel Lévinas, da qual se falou acima:

entender a noção de *si* ou de *si mesmo*, a fim de melhor distinguir a maneira ou o modo – sinal ou promessa – do “manter-se voltado para si” humano, que se arrisca a se perder sob a confusão das forças cegas, tendências e necessidades, nas quais se busca ou se perde o homem dito moderno – esse homem livre ou esse homem ocupadíssimo –, tal seria o nosso esforço hoje. Nas páginas 88b e 89a do trabalho talmúdico de *Hulin*, Abraão, “nosso pai”, já prometido desde Gênesis 17,4, “pai de uma multidão de nações”, já, assim, patriarca da humanidade universal, se vê e se diz “pó e cinza” (Gênesis 18,27). Noção de um *si mesmo* que assim teria revelado, se podemos dizer, uma “introspecção”, sem complacência para consigo, de Abraão: verdade de um relance de qualquer forma “adventícia” lançada por Abraão sobre si no correr de um pensamento voltado para o *outro absolutamente outro*, preocupado com o outro e nascido de um cuidado para com o outro. Prece de Abraão em favor da perversa Sodoma ameaçada por justas sanções pelo Eterno – prece à maneira de uma sublime e célebre negociação, ao longo de cinco versículos (Gênesis 18, 28-32), com o próprio Deus, defesa firme por Sodoma diante do Criador do mundo, disputa sobre a noção da justiça divina. É precisamente aí que Abraão se declara “pó e cinza”: “Eu, pó e cinza” (versículo 27). Lamentação em que se confessa a miséria da criatura humana no corpo de um diálogo conduzido, entretanto, no mais alto nível. Miséria que se revela glória! Renegando-se, pó e cinza, pensamento que permanece, ou já é, circunspecção, abnegação, elevação da criatura humana a uma outra condição, a uma outra ordem do humano que, autêntica sob a incessante ameaça da sua mortalidade, alguém que pensa na proteção dos outros que mantém. [...] Conclusão magnífica de todo esse trecho em que procuramos as luzes do “manter-se voltado para si”, com base no pressuposto e na implicação do ato pessoal e que se concentra em uma extrema importância ligada, pelo pensamento rabínico, à atenção que passa de uma pessoa para a outra. Iniciativa do conceder que, no choque das forças cegas, na disputa que talvez seja o sentido – ou o não-sentido – do caos, ele próprio precedendo o ser, torna já o mundo possível. Ser como paz e como que fundado sobre o movimento aparentemente negativo da retenção. Ontologia aberta à responsabilidade para com o próximo. (LÉVINAS, 2002, p. 84-85; 97).

⁶³ Tratado de *Hulin*, 88b-89a.

Cabe, a essa altura, falar da experiência da religião para Emmanuel Lévinas, evidenciando-se a estreita relação que ele mantém com o judaísmo – e também com os textos talmúdicos –, pode-se perceber o quanto a citada experiência marcou a elaboração e evolução de seu pensamento sem, no entanto, “minorizar” o cunho filosófico do mesmo. Pretende-se, agora, abordar a idéia de Deus no pensamento levinasiano para, mais adiante, tentar perceber em que medida a fé e a razão se aproximam na obra deste autor.

4.2 De Deus que vem à idéia

Seguindo a proposta de se verificar a plausibilidade do encontro entre fé e razão a partir do pensamento levinasiano, pretende-se agora falar a respeito da *idéia de Deus* em Lévinas, abordada de maneira mais ostensiva na parte central do seu livro *De Deus que vem à idéia*. Como ponto de partida, o autor chama atenção para o fato de que até mesmo o falar de Deus dá-se através de um discurso que, se não é chamado de filosófico, de qualquer forma é constituído a partir daquela tendência própria do pensamento ocidental de enclausurar tudo na prisão do “mundo conceitual”. Lévinas chega mesmo a chamar a teologia racional de “*radicalmente ontológica*” (LÉVINAS, 2008, p. 87). Segundo ele,

o discurso filosófico do Ocidente reivindica a amplidão de um englobamento ou de uma compreensão última. Obriga todo discurso a justificar-se diante da filosofia. A teologia racional aceita essa vassalagem. Se ela consegue arrancar, em benefício da religião, algum domínio sobre o qual o controle da filosofia não se exerce mais, tal domínio terá sido reconhecido, com perfeito conhecimento de causa, como filosoficamente incontrolável. (LÉVINAS, 2008, p. 86).

Está posto o desafio. Como sair da armadilha que a ontologia ocidental impõe à chamada “teologia racional”? Como falar do Deus de que fala a Bíblia através de um discurso que não seja propriamente ontológico? Como promover, de maneira não violenta, o encontro entre razão e fé? A princípio, Lévinas fala de duas possibilidades a partir das quais pode ser situado o discurso sobre Deus. Segundo ele, num primeiro momento,

o discurso filosófico deve [...] poder abranger Deus – de que fala a Bíblia – se Deus tem um sentido. Mas, pensando, Deus se situa imediatamente no interior da “gesta de ser”. Situa-se como *ente* por excelência. Se a inteligência do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicar previamente o “ser deste ente”, mas porque, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser; ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem analogia com a idéia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa além do ser, a transcendência. [...] Por outro lado, pode-se pretender que o Deus da Bíblia não tem sentido, quer dizer, não é pensável. Seria o outro termo da alternativa. “O conceito de Deus não é um conceito problemático,

simplesmente não é um conceito”, escreveu num livro recente a senhora Delhome, prolongando uma alta linhagem do racionalismo filosófico que se recusa a acolher a transcendência do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó entre os conceitos sem os quais não haveria pensamento. O que a Bíblia eleva acima de toda compreensão não teria atingido o limiar da inteligibilidade! (LÉVINAS, 2008, p. 86-87).

Lévinas propõe, portanto, a questão sobre ser e sentido e, ainda mais, sobre a correspondência – ou identificação – entre ser (o *esse* do ser) e sentido. Caso não haja tal correspondência, faz-se então necessário pensar num sentido para o Deus da Bíblia que se situa numa linguagem a qual poderia ser considerada *prévia* ao ser. É interessante notar, como o faz Lévinas, que falar de uma linguagem para além do ser e do ente – fora do discurso ontológico, comumente tão violento e restritivo – não leva o sujeito, necessariamente, ao discurso da opinião ou da fé. Ainda que assim fosse, tanto a fé quanto a opinião também falam a linguagem do ser; dizem de um ser. É nesse sentido que Lévinas afirma que

nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé. Perguntar-se, como tentamos fazê-lo aqui, se Deus pode ser enunciado num discurso sensato (*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é, implicitamente, duvidar da oposição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, por um lado, e os deuses dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa. (LÉVINAS, 2008, p. 88).

Instaura-se, pois, uma nova linguagem através da qual Lévinas fala da idéia de Deus ou do *Deus que vem à idéia*. Para além do discurso filosófico ou da impossibilidade de pensar Deus, Lévinas, como se verá adiante, vai encontrar esse Deus no *rosto do Outro*. Deve-se atentar aqui para o fato de que, quando Lévinas chega a falar do totalmente Outro, como já foi mostrado acima, ele já fez toda uma releitura da idéia cartesiana de *Infinito*, a qual (releitura) permitiu-lhe conceber o Outro do qual fala. Segundo Susin (1984, p. 223),

Lévinas não só aprecia mas opera continuamente com o argumento cartesiano da idéia de infinito. [...] A interioridade como um efeito superando a causa, separando-se de modo absoluto, sem participação num todo, nascendo soberana e atéia, independência na dependência, é uma articulação concreta da idéia de infinito, à qual não convém o esquema causa-efeito, mas de criatura órfã de nascença, ex nihilo que sem ser “causa sui” firma-se em si.

Aos poucos, vai-se descortinando uma nova maneira de trazer Deus à idéia que, como dito acima, está sempre vinculada à redescoberta do *Infinito* – que se dá na releitura do cogito cartesiano – e na descoberta de uma alteridade totalmente outra. Torna-se recorrente no pensamento levinasiano acerca da idéia de Deus a noção do cogito e de como esse cogito,

“*unidade nucleada*” (LÉVINAS, 2008, p. 91), torna-se importante para o acontecimento da experiência religiosa.⁶⁴ Reafirma-se aqui, o que se tem pretendido mostrar ao longo desse trabalho, a saber: a possibilidade de aproximação entre razão e fé ou, dito de outro modo – como será melhor explicitado mais adiante –, a possibilidade de se considerar razão e fé de modo não dicotômico.

Um pensamento religioso que se justifica por experiências religiosas pretensamente independentes da filosofia já é, enquanto fundado sobre a experiência, referido ao “eu penso” e inteiramente ligado à filosofia. O “relato” da experiência religiosa não abala a filosofia e, conseqüentemente, não romperia a presença e a imanência das quais a filosofia é a realização enfática. É possível que a palavra Deus tenha chegado à filosofia a partir de um discurso religioso. Mas a filosofia – mesmo que o recuse – entende esse discurso como o das proposições que versam sobre um tema, isto é, como tendo um sentido que se refere a um desvelamento, a uma manifestação da presença. Os mensageiros da experiência religiosa não concebem outra significação de sentido. A “revelação” religiosa é de antemão assimilada ao desvelamento filosófico – assimilação que a própria teologia dialética mantém. [...] Portanto, o ser religioso interpreta sua vivência como experiência. Contra sua vontade, já interpreta Deus, cuja experiência pretende fazer, em termos de ser, de presença e de imanência.

Daí surge a questão prévia: o discurso pode significar diferentemente que significar um tema? Deus significa como tema do discurso religioso que nomeia Deus – ou como discurso que, precisamente, pelo menos como primeira aproximação, não o nomeia, mas o diz por um título diverso que o da denominação ou da evocação? (LÉVINAS, 2008, p. 93-94).

Tendo falado dessa maneira peculiar que Lévinas percebe a relação entre a experiência religiosa e o *cogito* – quase sempre enunciado por ele pela expressão “*eu penso*” (LÉVINAS, 2008, p. 93) –, não se pretende, a essa altura, aprofundar sobre a idéia de Infinito já tratada no capítulo anterior a este. Faz-se necessário lembrar, no entanto, que “*a idéia de infinito não é uma reminiscência, ela é uma experiência, é relação com a exterioridade do outro*” (MELO, 2003, p. 115). Ainda assim, Descartes se dá conta dessa exterioridade; mas não consegue sair do movimento solipsista no qual cai quando descobre a idéia de Infinito, mesmo pensando Deus como um ser eminente ou que é de maneira eminente. Lévinas preocupa-se, então, com a possibilidade de Descartes – ainda que tendo aproximado a idéia de Deus da idéia de ser –, colocar o *eminente* de Deus num patamar que pode estar muito além da ontologia; segundo as palavras do próprio autor (2008, p. 94),

na sua meditação sobre a idéia de Deus, Descartes delineou o percurso extraordinário de um pensamento que vai até a ruptura do *eu penso*, com rigor

⁶⁴ Vale notar o fato de que, quando Lévinas fala de experiência religiosa, ela já pressupõe a fé como dada *previamente* – como anterior a, ou antes de -. Tal premissa será importante quando, mais à frente propor-se-á demonstrar de que modo razão e fé se aproximam no pensamento levinasiano.

inigualável. Mesmo pensando Deus como um ser, pensa-o como ser eminente, ou pensa-o como ente que é eminentemente. Diante desta aproximação entre a idéia de Deus e a idéia do ser, é preciso perguntar-se se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e se não excedem a ontologia. Seja como for, Descartes mantém aqui uma linguagem substancialista, interpretando o incomensurável de Deus como um superlativo do existir. Mas, para nós, não é ali que reside sua contribuição insuperável.

Pode-se então perguntar: de que contribuição fala Lévinas? Da descoberta de um Outro – que, segundo sua releitura, torna-se o *totalmente Outro*. O autor segue falando (como já mencionado no capítulo anterior) da possibilidade de “*um despertar que sacode o ‘sono dogmático’ que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto.*” (LÉVINAS, 2008, p. 95). Esse *despertar* possibilita exatamente a saída do solipsismo cartesiano do qual se falou acima, uma vez que acorda o eu para uma idéia de Deus que rompe a consciência, forjando-se fora dela e configurando-se como o Outro. Mais adiante, ver-se-á que é exatamente através do *rostro-vestígio* deste Outro que se configura na mente a idéia de Deus. Deve-se ressaltar o fato de que, no pensamento levinasiano o despertar do qual se falou não implica uma atividade do sujeito que recebe em si a idéia do Infinito – ou de Deus –, mas uma abertura que continua sugerindo a passividade do criado.

Ora, na idéia do Infinito descreve-se uma passividade mais passiva que toda passividade atinente a uma consciência: surpresa ou suscepção do inassumível, mais aberta que toda abertura – desperta – mas sugerindo a passividade do criado. A introdução em nós de uma idéia inabarcável derruba esta presença a si que é a consciência, forçando assim a barragem e o controle, frustrando a obrigação de aceitar ou adotar tudo o que entre de fora. Por isso é uma idéia que significa, mas por uma significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, an-árquica, acessível no seu vestígio; idéia que significa por uma significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que, para a filosofia ocidental, reside o sentido ou a racionalidade, rompendo a sinopse; idéia mais antiga que o pensamento rememorável que a representação retém na sua presença. (LÉVINAS, 2008, p. 96-97).

Percebe-se, pois, a anterioridade da idéia do Infinito no sujeito que por ele é afetado. Tal idéia dá-se, por assim dizer, num momento em que Lévinas chama de “*aquém da manifestação*” (LÉVINAS, 2008, p. 99), o qual é identificado por ele como a própria significação do infinito. Além dessa anterioridade, faz-se necessário falar também da profundidade ou intensidade com que o sujeito é afetado pelo infinito que nele se “introduz”. Tudo isso torna-se, a essa altura, fundamental para que se configure melhor a *idéia de Deus* proposta por Lévinas. Nesse sentido, vale lembrar que “*o percurso de aproximação de Deus é*

complexo e, ao mesmo tempo, aparentemente simples, talvez tortuoso [...]”. (PAIVA, 2000, p. 224). Portanto, para falar da profundidade com que o infinito afeta o sujeito, o autor faz uma análise do significado contido no *in* da palavra infinito; segundo ele,

o *in* do infinito designa a profundidade de afecção com que é afetada a subjetividade por essa “introdução” do Infinito nela, sem preensão e compreensão. Profundidade do sofrer que nenhuma capacidade compreende, nenhum fundamento sustenta, em que gora todo processo de investimento e vão pelos ares as trancas que fecham a retaguarda da interioridade. Introdução sem recolhimento a devastar seu lugar como um fogo devorador, catastrofando o lugar, no sentido etimológico do termo. Deslumbramento em que o olho guarda mais do que tem; ignição da pele que toca e não toca o que, para além do apreensível, queima. Passividade ou paixão em que se reconhece o Desejo, em que o *mais* no *menos* desperta com a sua chama mais ardente, mais nobre e mais antiga um pensamento votado a pensar mais do que pensa. [...] A negatividade do *In* do Infinito – outramente que ser, divina comédia – escava um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio crescimento e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do desejável. Desejo de além da satisfação e que não identifica, como a necessidade, um termo ou um fim. Desejo sem fim, de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem. (LÉVINAS, 2008, p. 99-100).⁶⁵

Com isso, investigando o que significa o *in* do infinito, Lévinas traz à tona a idéia de um Desejo que não tem um fim específico, que nunca é saciado e que só pode ser compreendido a partir da noção do des-interessamento, da atitude de se colocar numa postura de “para fora do ser”. Aqui se vê, mais uma vez, a tentativa de escapar da violência logocêntrica que a tudo prende e apreende através de conceitos. Mas, então cabe perguntar: de que maneira torna-se possível essa saída do ser, esse verdadeiro des-interesse? O próprio autor coloca a questão perguntando-se se é possível “*a transcendência do Desejável além do interessamento e do erotismo em que se mantém o Amado*” (LÉVINAS, 2008, p.101). É na resposta a essa pergunta que surge a necessidade de separação entre o Desejável e o Desejo; surge então o Outro, pelo qual, necessariamente, passa a *idéia de Deus*. Retomando as palavras de Lévinas, o mesmo diz que

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

⁶⁵ Ainda que parte desta citação já tenha aparecido em momento anterior, acredita-se ser oportuno rerepresentá-la aqui, haja vista o contexto em que agora a mesma se encontra.

no seio dessa responsabilidade e, por aí, a desnucleação do sujeito transcendental, a transcendência da bondade do *suportar* puro, ipseidade de pura eleição. [...] A transcendência é ética e a subjetividade – que enfim não é o “eu penso” (que ela é de início), que é a unidade da “apercepção transcendental” – é à guisa de responsabilidade por Outrem, sujeição a ele. O eu é passividade mais passiva que toda passividade. [...] Refém de outrem, obedece a um mandamento antes de tê-lo ouvido, fiel a um engajamento que jamais assumiu, a um passado que jamais esteve presente. Vigília – ou abertura de si – absolutamente exposta ou desembriagada do êxtase da intencionalidade. (LÉVINAS, 2008, p. 101-102).

A partir do que fora dito até então, pode-se dizer que “*o momento em que Deus vem à idéia é o encontro do Rosto do Outro que, enquanto enigma e mandamento, é o vestígio de Deus no homem.*” (PAIVA, 2000, p. 225). Este citado encontro é exatamente a relação ética, espaço propício para que se desencadeie o processo proposto por Lévinas: surgimento de uma subjetividade que logo se percebe como irremediavelmente aberta e sujeita a uma alteridade da qual se faz refém, devido à sua infinita responsabilidade para com esta alteridade. Na relação ética tal como proposta por Lévinas, Deus não mais é um “objeto” que se possa determinar – ou enclausurar – através de um conceito, de uma palavra. Ele torna-se uma alteridade de outrem que sempre se apresenta antes, de maneira prévia ou, de acordo com o que já foi dito, como um passado que em momento algum foi presente. Lévinas redimensiona a noção de ética de maneira bastante original e agora atrela tal noção à própria idéia de Deus. Segundo suas palavras:

[...] a ética não é um momento do ser – é outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além. Nessa reviravolta ética, o Desejável remetendo ao Não-desejável – nessa missão estranha que ordena aproximar-se de outrem – Deus é subtraído à objetividade, à presença e ao ser. Nem objeto nem interlocutor. Seu afastamento absoluto, sua transcendência vira em minha responsabilidade – o não-erotismo por excelência – por outrem. É a partir dessa análise que Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, “o outro por excelência” ou “o absolutamente outro”, mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo, e diferente de todo próximo, transcendente a ponto da ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há (il y a)*. Confusão em que a substituição ao próximo ganha em *desinteressamento*, quer dizer, em nobreza e, por isso mesmo, a transcendência do Infinito Eleva-se em glória. Transcendência verdadeira de uma verdade dia-crônica e, sem síntese, mais alta que as verdades sem enigma. (LÉVINAS, 2008, p. 102-103).

Procurando explicitar melhor em que medida se dá a “*significação ética da transcendência e do Infinito*” (LÉVINAS, 2008, p. 104), Lévinas evoca a pessoa do próximo, a partir do qual origina-se a infinita responsabilidade por outrem. Ainda que sobre esse tema,

se falará mais especificamente logo adiante, vale a pena dizer que o eu, totalmente voltado e devotado ao outro, empreende um processo de transcendência que pressupõe a rejeição de qualquer tipo de enclausuramento conceitual deste mesmo eu. Segundo Melo (2003, p. 71),

o sujeito transcendente não é um ser diluído na realidade mundana, um “vagabundo”, como pretende o idealismo de algumas filosofias do homem. Ele não é um “eu” encastrado no mundo intelectual – e só por isso chamado eu transcendental –, que se manifesta como um fenômeno puramente intencional. A transcendência do sujeito é a própria infinitude pessoal, a saída de si para o mundo misterioso do outro, que se revela somente pelos rastros de sua passagem. A transcendência é o fato mesmo da relação sem relação, do apelo do outro e do “eis-me aqui”. A transcendência é, ao mesmo tempo, significativa e significação de uma comunicação aberta ao infinito pessoal. Enquanto “inadequação por excelência”, o sujeito-infinito-pessoal é o modo de ser da transcendência: abertura infinita a outrem e ao Outro, algo que não se define como um dado experiencial e cognoscitivo. O outro é anterioridade enquanto me revela e me remete para um destino inatingível. A anterioridade [...] é relação originária, que se encontra na base de toda relação social e, portanto, da relação ética. A transcendência é, nesse sentido, a manifestação do infinito totalmente pessoal, exterioridade absoluta que dispensa todas as mediações.

Cabe também dizer que, quando Lévinas trata da relação eu-outro, referindo-se ao eu, ele fala de uma “*passividade mais passiva que toda passividade*” (LÉVINAS, 2008, p. 104) que vem revelar não apenas a possibilidade de transcendência do eu – sobre a qual se falou logo acima –, como também o despertar desse eu para a realidade da proximidade de outrem. Melhor explicitando o que o autor quer dizer com tal expressão, o mesmo escreve que

a passividade [...] consistia em sofrer – ou, mais exatamente, em já ter sofrido num passado irrepresentável – que nunca foi presente – um traumatismo inassumível, atingido pelo *in* do infinito a devastar a presença e a despertar a subjetividade à proximidade de outrem. O não abarcado, rompendo o abarcante ou as formas da consciência, *transcende* assim a essência ou “a gesta” do ser cognoscível que conduz sua forma de ser na presença, transcende o *interessamento* e a simultaneidade de uma temporalidade representável ou historicamente recosntituível, transcende a imanência. (LÉVINAS, 2008, p. 104).

Começa-se aqui a ser configurada de maneira mais clara a idéia *de Deus que vem à idéia*; a qual – como se verá mais adiante – passa inegavelmente pelo outro ou, melhor dizendo, pela relação com o outro. A essa altura, falando da proximidade do próximo, da responsabilidade para com ele e da *religião* que no outro emerge, Lévinas utiliza-se de uma linguagem na qual podem ser percebidos traços de seu percurso filosófico, histórico e religioso (como judeu que sempre assumiu ser):

propor a subjetividade nessa responsabilidade é entrever nela uma passividade jamais suficiente passiva de consumação por outrem, cuja luz brilha e clareia a partir do ardor sem que a cinza dessa consumação possa tornar-se o núcleo do em-si e por-si; sem que o eu oponha a outrem nenhuma forma que o proteja ou que lhe ofereça medida. Consumação de holocausto. “Sou cinza e pó”, diz Abraão ao interceder por Sodoma. “Quem somos nós?”, diz mais humildemente ainda Moisés. (LÉVINAS, 2008, p. 106-107).

Sobre essa temática do “Deus que vem à idéia”, Susin (1984) faz uma reflexão interessante acerca da expressão *glória do infinito*. Para ele, de antemão, a palavra *glória* está impregnada de um significado eminente que evoca a idéia de soberania, de vitória, de triunfo de Deus. Segundo o autor, esta palavra aparece sobremaneira em *Autrement qu’être* e em algumas obras posteriores. Susin (1984), então, elenca sete possíveis conotações que a palavra *glória* pode ter nos escritos levinasianos: um *mandamento* que é recebido de modo “crescente”, sob a forma de envio; a *infinição* radical que coloca o Si-Mesmo em disposição de *substituição* irrestrita; o *enigma* através do qual a transcendência sinaliza sua presença no mundo; o *brilho*, a *outra face* da passividade; a luz que resplandece *no* sujeito, retirando-o da escuridão e iluminando-o *para* o outro; o *gesto ético* de doação irrestrita, à maneira de “consumação de holocausto” e, por fim, o *sol meridiano* que, dentro da cultura judaica, suscita confiança a qual, por sua vez, suscita a disposição de cumprimento do mandamento de saída de Si para o Outro. Sobre este assunto, vale citar as palavras do próprio Lévinas, o qual diz que a *glória*

[...] procede de um passado que jamais tenha sido representado, que nunca se apresentou e que, por conseguinte, não deixou germinar um começo. A glória não poderia fazer-se fenômeno sem entrar em conjunção com o mesmo sujeito ao que aparece, sem encerrar-se na finitude e na imanência. Mas sem princípio, sem começo, anarquia, a glória, ao fazer explodir o tema, significa de modo positivo, à margem do logos, a extradição do sujeito que repousa sobre si até aquele que jamais assumiu porque, a partir de um passado irrepresentável, foi sensível à provocação que nunca se apresentou, mas que mostrou-se de modo traumático. A glória não é mais que a outra face da passividade do sujeito de onde, substituindo-se pelo outro em tanto que teria responsabilidade ordenada ao primeiro em chegar, responsabilidade para com o próximo inspirada pelo outro, o mesmo, sou tirado do meu começo em mim, a minha igualdade comigo. A glória do infinito se glorifica nesta responsabilidade não deixando ao sujeito nenhum refúgio em seu segredo que o proteja contra a obsessão pelo outro e cubra sua evasão. A glória se glorifica mediante a saída do sujeito fora dos limites do “enquanto a Si” que oferece, como a densidade do Paraíso no qual Adão se escondia ao escutar a voz do Deus Eterno que atravessava o jardim desde o lado que se levantava o sol, uma escapatória à atribuição de onde se depara a posição do Eu ao começo e a mesma possibilidade de origem. A glória do Infinito é a identidade anárquica do sujeito exposto sem possível ocultamento, eu exposto à sinceridade, acrescentando sinal ao outro – do qual sou responsável e ante quem sou responsável – desta mesma doação do sinal,

ou seja, desta responsabilidade: “eis-me aqui”. Dizer anterior a todo dito que testemunha a glória. Testemunho que é *verdadeiro*, mas com sua verdade irreduzível ao desvelamento e que não relata nada que se mostra. (LÉVINAS, 1987, p. 220-221, tradução nossa).⁶⁶

Querendo explicitar melhor o que para Lévinas pressupõe a idéia de Deus, cabe assinalar ainda que tal idéia vai de encontro à subjetividade através da relação ética, da proximidade do Mesmo com o Outro, cujo rosto é o *tópos* da manifestação do próprio Deus. Assim, a experiência de Deus – bem como o encontro com o *rosto* do outro – desnucleia o sujeito do seu ser, da sua ipseidade egoísta, e lança-o para além de qualquer possibilidade de enclausuramento ou solipsismo. Além disso, Deus, mesmo não podendo ser dito – ou não podendo ser abarcado por um conceito – não perde sua significância nem é reduzido a pensamentos produzidos na mente de um sujeito, a pontos de vistas, opiniões ou a mero jogo lingüístico.

A inteligibilidade da transcendência não é ontológica. A transcendência de Deus não pode ser dita nem pensada em termos de ser, elemento da filosofia atrás do qual esta nada mais vê que noite. Mas a ruptura entre a inteligibilidade filosófica e o além do ser ou a contradição que haveria em com-preender o infinito não exclui Deus da significância, a qual, por não ser ontológica, não se reduz a simples pensamentos referentes ao ser em decréscimo, a pontos de vista sem necessidade ou a jogo de palavras. (LÉVINAS, 2008, p. 112).

Assim, determinar uma possível idéia de Deus, muito mais do que procurar conceitos ontológicos que acabariam por aprisionar e limitar tal idéia, trata-se de viver uma experiência

⁶⁶ Procede de un pasado que jamás ha sido representado, que nunca se ha presentado y que, por consiguiente, no ha dejado germinar un comienzo. La gloria no podría hacerse fenómeno sin entrar en conjunción con el mismo sujeto al que aparece, sin encerrarse en la finitud y la inmanencia. Pero sin principio, sin comienzo, anarquía, la gloria, al hacer estallar el tema, significa de modo positivo, al margen del logos, la extradición del sujeto que reposa sobre sí hasta aquello que jamás ha asumido porque, a partir de un pasado irrepresentable, fue sensible a la provocación que nunca se ha presentado, pero que ha tocado de modo traumático. La gloria no es más que la otra cara de la pasividad del sujeto en donde, substituyéndose por el otro en tanto que responsabilidad ordenada al primero en llegar, responsabilidad para con el prójimo inspirada por el otro, el mismo, soy arrancado a mi comienzo en mí, a mi igualdad conmigo. La gloria del Infinito se glorifica en esta responsabilidad no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo proteja contra la obsesión por el Otro y cubra su evasión. La gloria se glorifica mediante la salida del sujeto fuera de los ángulos del “en cuanto a sí” que ofrece, como los espesores del Paraíso en los que Adán se escondía al escuchar la voz del Dios Eterno que atravesaba el jardín desde el lado en que se levanta el sol, una escapatoria a la asignación donde se dispara la posición del Yo al comienzo y la misma posibilidad del origen. 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 y ante quien soy responsable – de esta misma donación del signo, es decir, de esta responsabilidad: “heme aquí”. Decir anterior a todo dicho que testimonia la gloria. Testimonio que es *verdadero*, pero con una verdad irreductible a la del develamiento y que no relata nada que se muestra.

– a experiência ética. Nessa sobrepuja o ser-para-o-outro, a solicitude, a doação, o legítimo des-interessamento. Diante da experiência do infinito, não há palavras, não há conceitos prontos e violentos; há vocação, imperativo e envio, através dos quais o sujeito testemunha o infinito nele. Nesse sentido, acredita-se ser muito oportuno citar Lévinas quando o mesmo diz que

o infinito não está “diante” de mim; sou eu quem o exprime, precisamente ao fazer sinal da doação do sinal, sinal do “para-o-outro”, em que me des-interesso: eis-me aqui. Acusativo maravilhoso: eis-me aqui sobre vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização! A frase em que Deus entra no jogo das palavras não é “eu creio em Deus”. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é diálogo. É o “eis-me aqui” expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem [...]. (LÉVINAS, 2008, p. 110).

Finalmente, pretende-se destacar uma fala de Lévinas a qual acredita-se ser importante para que seja dado um “próximo passo” nessa investigação da correlação e proximidade entre razão e fé no pensamento levinasiano. Ainda que o assunto do qual se fala já tenha sido acima mencionado, vale trazê-lo novamente à tona, dado o fato do autor ser bastante incisivo quando a ele é solicitada uma resposta acerca da idéia de Deus – idéia esta que, necessariamente e primeiramente, passa pelo humano. Nesse sentido ele diz:

não gostaria de definir nada através de Deus, dado que eu conheço o humano. É Deus que posso definir através das relações humanas e não o contrário. Eu não me oponho à noção de Deus, e Deus o sabe! Mas quando devo dizer algo sobre Deus, é sempre a partir das relações humanas... Eu falarei de Deus em termos de relações com o Outro. Não rejeito o termo religioso, mas o adoto para designar a situação em que o sujeito existe na impossibilidade de esconder-se. Não parto da existência de um ser sumo e onipotente. Tudo o que eu puder dizer dele virá desta situação de responsabilidade que é religiosa no sentido de que o Eu não pode evitá-la... A idéia de Deus é uma idéia que não pode eliminar uma situação humana. (LÉVINAS, apud PAIVA, 2000, p. 224-225).

Vê-se, pois, de que modo Lévinas percebe não apenas a idéia, como também a existência de Deus, que se mostra na sutileza de um *vestígio*. Quem “é” Deus no pensamento levinasiano? Como sua existência – à qual o próprio Lévinas, citado por Paiva (2000), afirma não se opor! – pode ser percebida? Enfim, como falar do *Deus que vem à idéia* em termos levinasianos? Sobre tais questões escreve Souza (2000, p.219):

Deus [...] “é” provavelmente – e esta é uma interpretação que leva em conta a variedade de aproximações levinasianas ao tema – a *salvaguarda última e*

irredutível do espaço próprio da Alteridade, ou seja, o fundamento ético de toda ética, o infinito que, distorcendo o tempo e o espaço, apresenta-se simultaneamente *infinitamente antigo* e infinitamente futuro, *infinitamente próximo* e infinitamente distante: paradoxo e subversão de toda lógica ontológica, dado à racionalidade apenas como extremo *vestígio* – mas vestígio do absolutamente Novo e absolutamente Outro. Rastro e Vestígio, antigüidade presente na medula do real, *Êxodo do Logos*: para-doxo.

Eis, portanto, uma linguagem totalmente nova a partir da qual se pode, segundo o pensamento levinasiano, falar de Deus. Extrapolando e rompendo os limites de “*lógica ontológica*” (SOUZA, 2000, p.219), superando toda forma de racionalismo da filosofia ocidental, Lévinas propõe tratar da idéia de Deus a partir do Outro, de cuja presença o Eu não pode esquivar-se; Outro que se torna, portanto, *tópos* da manifestação de Deus. Ainda mais: deste Outro, Lévinas vai priorizar o Rosto – *Visage* – que aqui se configura como transcendência do infinito. Sobre isso se falará logo adiante.

4.3 A epifania do rosto ⁶⁷

De acordo com o que se mencionou acima, o *Rosto do Outro* adquire grande relevância no pensamento de Emmanuel Lévinas quando o mesmo põe-se a falar sobre a relação ética de alteridade e principalmente sobre a idéia de Deus – que faz do rosto o *tópos* de sua manifestação. Assim, pode-se dizer que “*o rosto é a expressão que significa e dá significado à ética da alteridade pensada por Levinas.*” (MELO, 2003, p. 89). Acrescenta-se, portanto, à relação eu-outro essa dimensão do rosto que se constitui como *plus*, um diferencial, que dá à ética da alteridade uma “gravidade” ainda maior. Segundo Kuiava (2001, p.129), “*o conceito de rosto possui um papel decisivo para a configuração do agir moral em Lévinas. [...] Ao transcender a dimensão fenomênica, ele é irredutível a toda e qualquer determinação cognoscitiva.*”.

Faz-se necessário, pois, chamar atenção para o fato de que Lévinas, ao dizer “Rosto” faz menção não somente à parte do corpo humano que mais está exposta ao outro – que é a

⁶⁷ Alguns autores optam por traduzir o termo francês *Visage* – utilizado originalmente por Lévinas – por *Olhar* e não por *Rosto*. Este é o caso, por exemplo, de Luiz Carlos Susin, que explica tal opção argumentando o seguinte: “nós traduzimos em nosso texto a palavra ‘visage’ por ‘Olhar’, em maiúscula, para diferenciar do verbo. Esta palavra tem a vantagem de denotar um centro em si mesmo, do qual parte a relação a mim. Além disso, tem caráter puramente espiritual e está ligado aos olhos que não são meus, à visão que me vê desde a altura, que para Lévinas é a dimensão desde onde o outro me visita. Parece-nos, por isso, melhor do que ‘face’ ou ‘rosto’ ou ‘semblante’, que conservam maior ambigüidade enquanto é o que eu posso ver. É importante observar, nesta noção, a significação bíblica na qual Lévinas se inspira.” (SUSIN, 1984, p. 203).

mais completa exterioridade – mas também (e sobretudo!) a uma “dimensão” que, na relação interpessoal, possibilita a transcendência do infinito. É nesse sentido que ele diz:

o rosto não é o conjunto formado por um nariz, uma testa, uns olhos, etc. É tudo isso certamente, mas o rosto adquire um significado em uma nova dimensão que abre na percepção de um ser. Pelo rosto, o ser não está unicamente fechado em sua forma e oferecido à mão, está aberto, se instala em profundidade e, nesta abertura, se apresenta, de algum modo, pessoalmente. O rosto é um modo irreduzível segundo qual o ser pode apresentar-se em sua identidade. (LÉVINAS, 2004a p. 25, tradução nossa).⁶⁸

Pode-se, portanto, perceber que Lévinas não pretende “fazer uma ‘representação’ do que é o rosto, mas mostrar aquilo que ele chama de sua epifania, sua aparição.” (MELO, 2003, p. 92). O Rosto, pois, recusa-se ser contido por um conceito, não podendo ser englobado por “dito” algum, não podendo ser conteúdo que se vê ou que se toca.

4.3.1 O rosto do outro como transcendência do infinito

Como se falou, o rosto evoca uma realidade que se revela – se manifesta⁶⁹ – sem ser nominada; há nele algo que fala por si, que desobriga o sujeito de qualquer palavra – *logos* – é, portanto uma realidade que escapa a qualquer lógica do ser, a toda qualquer tendência ontologista própria da filosofia ocidental. Assim, “o rosto é mais que uma centelha do Infinito, é o Infinito nele mesmo”. (MELO, 2003, p. 89). Kuiava, comentando Lévinas e apontando para o fato do rosto apresentar-se como transcendência do infinito diz que

[...] o rosto é o infinito: “o infinito no qual toda a definição se decompõe, não se define, não se oferece ao olhar, mas se assinala; não como tema, mas como tematizante, como aquele a partir do *qual* toda a coisa se pode fixar identicamente; mas também ele se assinala assistindo à obra que o assinala; e não se assinala somente, mas fala”. [...] Essa fala é linguagem original, um dizer que precede o pensamento ou imagem pré-concebida. [...] Enquanto kant fundamenta a sua ética na imanência, Lévinas encontra uma outra base para firmar o seu princípio moral, a saber, no rosto do outro como vestígio do Bem, do infinito, do transcendente. Para o filósofo lituano, a primeira lei moral está *expressa*, originalmente, no rosto do outro. O primeiro ensinamento do rosto que é uma ordem, revela a impossibilidade de ser expresso em uma linguagem conceitual, uma vez que o sentido transcende a compreensão do eu, possui um significado infinito. (KUIAVA, 2001, p. 131-135).

⁶⁸ El rostro no es el conjunto formado por una nariz, una frente, unos ojos, etc. Es todo eso ciertamente, pero adquire la significación de rostro por la nueva dimensión que abre en la percepción de un ser. Por el rostro, el ser no está únicamente encerrado en su forma y ofrecido a la mano, está abierto, se instala en profundidad e, en esta apertura, se presenta, de algún modo, personalmente. El rostro es un modo irreductible según el cual el ser puede presentarse en su identidad.

⁶⁹ É nesse sentido em que se pode falar de “epifania do rosto”, pois ele não se constitui como fenômeno que possa ser nominado; é aparição! Para que se compreenda melhor isso, faz-se necessário pensar sob a ótica daquilo que o rosto *comunica*.

Pode-se dizer, como comenta Melo (2003), que o rosto é um outro modo de ser do sujeito. Isso faz com que a filosofia levinasiana dê um grande salto, a partir do momento em que coloca o rosto na relação eu-outro, como aquela dimensão que revela o que há de mais profundo – que precede a qualquer lógica, a qualquer especulação ontológica – em tal relação. Assim, “o rosto é uma revelação epifânica de Outrem que se dá na concretude histórica e que possui uma abstração que não é integrada no horizonte mundano.” (MELO, 2003, p. 90).

Sobre essa impossibilidade do rosto ser abarcado por um conteúdo – ser nominado ou aprisionado por algum conceito – uma vez que, tal como é concebido pela proposta levinasiana, não é dado à apreensão sensível e também sobre o fato de ser ele, o rosto, uma revelação de outrem, o próprio Lévinas escreve:

o rosto será dado à visão? Em que é que a epifania como rosto marcará uma relação diferente da que caracteriza toda a nossa experiência sensível? [...]. A abordagem dos seres, na medida em que se refere à visão, domina os seres, exerce sobre eles um poder. A coisa é *dada*, oferece-se a mim. Mantenho-me no Mesmo, tendo acesso a ela.

O rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo. Nesse sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado. Nem visto nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo.

Outrem não é outro de uma alteridade relativa. [...] A alteridade de Outrem não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero que anula já a alteridade.

E, no entanto, outrem não nega pura e simplesmente o Eu; a negação total, da qual o assassinio é a tentação e a tentativa remete para uma relação prévia. A relação entre outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas virtualidades se inscrevem na nossa *natureza* e que desenvolvemos também na nossa existência.

O caráter incompreensível da presença de Outrem, de que falamos mais atrás, não se descreve negativamente. Melhor que a compreensão, o *discurso* põe em relação com o que permanece essencialmente transcendente. É preciso reter para já a obra formal da linguagem, que consiste em apresentar o transcendente; em breve dela se retirará uma significação mais profunda. (LÉVINAS, 1980, p. 167; 177-178).

Quanto a essa impossibilidade de se “dizer o rosto” a ponto de comprometer sua transcendência, colocando-o no invólucro da ontologia e também sobre essa necessidade de se reter a linguagem – da qual fala o próprio Lévinas – para depois apresentar uma significação mais profunda do rosto, Bucks (1997, p.102) comenta que

o rosto não pode ser desvelado, nem interpretado dentro de um contexto. Ele se revela a partir de si mesmo e não por referência a um sistema. Não é na intencionalidade fenomenológica que o rosto se dá, mas no *diálogo* que a interrompe. O que o rosto “diz” propriamente precede qualquer tema de um

diálogo, acessível à ontologia. Anterior a qualquer recado, o rosto do outro sugere desproteção, fragilidade, miséria e ao mesmo tempo um apelo que vem “de cima” e me compromete.

Vale ainda ressaltar a “gravidade” necessária para se falar da noção de rosto proposta por Lévinas. Assim, esta dimensão do rosto – que acrescida à relação eu-outro – é de tal maneira impactante que produz, na ordem do ser, aquilo que Pelizzoli (2002) chama de abalo do estatuto ontológico do próprio ser que, tendo sua imanência rompida pelo *traumatismo* do Infinito presente no rosto do Outro, orienta-se para um movimento transcendente que se dá pela saída solidão egoística do eu em direção à epifania do rosto do outro.

Acima de tudo, o Rosto representa a reviravolta e o abalo da espontaneidade da força do eu, da autonomia auto-justificada, da liberdade e da vontade de poder. É por conseguinte, abalo do próprio estatuto ontológico do ser, ou onde ele se assenta, no plano da imanência, pois o Rosto “desordena a imanência sem se fixar nos horizontes do mundo”, e, deste modo, ele não é “preso no jogo de reenvios que funda a constituição que é a ordem do ser”, visto que a ordem do ser “não comporta outro estatuto senão o do revelado e do dissimulado...” [...] No abalo não ocorre a “negação pura e simples do eu” por outrem, mas a efetivação da transcendência, da saída da solidão, egológico-ontológica em direção à revelação do Outro – o que abre o próprio sentido do eu e da razão, por uma via interdiscursiva. (PELIZZOLI, 2002, p. 93-94).

Diante do que foi dito até então, o rosto do outro se apresenta, ao contrário de qualquer fenômeno – e, justamente, por isso é pensado como “manifestação” –, como uma realidade que não adquire sentido a partir da associação a um dado sistema de referências. “*A face humana não é um fenômeno mudo, cujo sentido precisa ser constituído ou desvelado a partir de um horizonte ontológico. O rosto ‘fala’, isto é, presta auxílio à sua auto-expressão.*” (BUCKS, 1997, p. 109). Nesse sentido, cabe a pergunta: o que “fala” – ou de que “fala” – o rosto? Deve-se lembrar que tal pergunta traz consigo uma “armadilha” da qual não se pode esquivar; pois, para respondê-la, inevitavelmente se recorrerá à linguagem ontológica – a qual se tem evitado no que diz respeito ao “dizer” do rosto, bem como à toda exposição do pensamento leviansiano. Segundo Lévinas (1980), aquilo que primeiramente o rosto nos ensina é uma ordem, um mandamento: “não matarás”; eis um primeiro apelo feito ao Eu que vai configurar melhor sua relação com Outrem. Nesse sentido, Bucks (1997, p.109) comenta que “[...] nesse apelo o outro mostra simultaneamente sua dignidade e uma certa supremacia que me obriga e me compromete. O outro vem “do alto”, porquanto transcende minha compreensão. Nisto se anuncia sua dignidade divina.”. Dessa forma, pode-se então falar do

rosto do outro como transcendência do infinito. Para isso, vale a pena seguir o percurso feito por Lévinas em sua obra *Humanisme de l'autre homme*.

O rosto é abstrato. Esta abstração não é, certamente, à maneira do dado sensível bruto dos empiristas. Nem é um corte instantâneo do tempo em que o tempo “cruzaria” a eternidade. O instante faz parte do mundo: é um corte que não sangra. Ao passo que a abstração do rosto é visitação e vinda que *desordena* a imanência sem se fixar nos horizontes do Mundo. [...] Sua maravilha consiste no *alhures* donde vem e para onde já se retira. Mas esta vinda de *alhures* não é um *remetimento simbólico* a este *alhures*, como a um termo. O rosto apresenta-se na sua nudidade: não é uma forma, ocultando – mas, por isso mesmo, traindo – uma coisa em si. [...] Ele procede do absolutamente Ausente. Mas sua relação com o *absolutamente Ausente* do qual ele vem não *indica* nem *revela* este *Ausente*; e, mesmo assim, o Ausente tem uma significação no rosto. (LÉVINAS, 1993, p. 60-61).

Da abstração pura e plena do rosto – da desterritorialização e ausência de contexto que não permite associar o rosto a qualquer objeto que tem seu sentido *dito* no mundo –, Lévinas intui a procedência do rosto – que se apresenta em pura e total nudez – a partir do “*absolutamente Ausente*.” (LÉVINAS, 1993, p. 61). Estabelece-se, então, uma relação entre o rosto e o Ausente através daquela que Lévinas chama de “terceira via”. Nesse sentido, o próprio autor questiona sobre o “como” tal via torna-se possível.

A relação que vai do rosto ao Ausente se dá fora de toda revelação e de toda dissimulação, como uma terceira via excluídas por estas contraditórias. Como essa terceira via será possível? Mas não estaremos ainda a procurar donde procede o rosto, como esfera, como lugar, como mundo? Teremos sido suficientemente fiéis à interdição de procurar o além como mundo atrás de nosso mundo? [...] O além donde procede o rosto significa como vestígio. O rosto está no vestígio do Ausente absolutamente revoluto, absolutamente passado, retirado naquilo que Paul Valéry chama “profundo passado, passado jamais suficiente” e que introspecção alguma saberia descobrir em Si. O rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência sempre *passada* do transcendente. [...] Mas se a significância do vestígio não se transforma logo em retidão que marca ainda o sinal – o qual revela e introduz o Ausente significado na imanência – isso se deve ao fato de que o vestígio significa além do ser. A “ordem” pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. *Além do ser é uma Terceira Pessoa* que não se define pelo Si-Mesmo, pela ipseidade. Ela é possibilidade dessa terceira direção de “*irretitude*” radical que escapa ao jogo bipolar da imanência e da transcendência, própria ao ser, em que a imanência ganha, sempre contra a transcendência. O perfil que, pelo vestígio, o passado irreversível toma é o perfil do “Ele”. O *além* donde vem o rosto é a terceira pessoa. [...] Esta terceira pessoa que, no rosto, já se retirou de toda revelação e dissimulação – que passou – esta “*eleidade*” não é um “menos que ser” em relação ao mundo em que o rosto penetra; mas é toda a enormidade, todo o “desmesuramento”, todo o Infinito do absolutamente Outro, escapando da ontologia. A suprema presença do rosto é inseparável desta irreversível ausência que funda a própria eminência da visitação. (LÉVINAS, 1993, p. 61-63).

É interessante notar como Lévinas, mais uma vez, consegue desarticular o discurso próprio da ontologia, com suas categorias e conceitos previamente postulados. Aqui, para falar da transcendência – do *além* a partir do qual procede o rosto – surge a noção de eleidade como aquela *Terceira Pessoa* que se caracteriza como um modo que permite, de acordo com o próprio Lévinas (1967), sair das alternativas do ser; não se trata, portanto, de uma essência ou de um conceito. O *Ele* da *eleidade* só está acessível no vestígio – *já deixado* – no rosto do outro; está acessível, portanto, de maneira indireta. Fala-se aqui de um terceiro “necessário” para que se efetive a relação ética que, como diz Buks (1997, p.123), “*é uma intriga a três*”, uma vez que é na saída em direção ao Outro que o Eu se aproxima do Infinito.

Seguindo adiante, Lévinas cita toda uma gama de superlativos que apontam não apenas para o “*desmesuramento*” (LÉVINAS, 1993, p. 63) do rosto, como também para a “passagem” de Deus como vestígio nesse rosto; exatamente a partir daí infere-se o fato do rosto ser o *tópos* da manifestação e transcendência do Infinito. Ademais, Lévinas (1993) – mais uma vez subvertendo o *dito* ou o violento mundo conceitual próprio da filosofia ocidental – chama atenção para o fato de que ir em direção a Deus – que deixa seu *vestígio* no rosto do Outro – não pressupõe seguir a um sinal ou a um fenômeno, mas ir em direção aos “Outros”. Vê-se aqui a religião adquirindo um outro viés – uma outra ótica – que permite, uma vez mais, reafirmar a possibilidade de aproximação entre razão e fé a partir do pensamento levinasiano.

O vestígio seria a própria indelebilidade do ser, sua onipotência em relação a toda negatividade, sua imensidade incapaz de se fechar em si e, de alguma maneira, grande demais para a discrição, para a interioridade, para um Si. [...] Mas, essa superioridade do superlativo, esta altura, esta constante elevação à potência, esta exageração ou esta sobrelevação infinita – e, digamos a palavra, esta divindade – não se deduzem do ser do ente, nem de sua revelação, seja ela contemporânea de uma abscondidade, e nem da “duração concreta”. Elas são significantes a partir de um passado que, no vestígio, não é nem indicado e nem assinalado, mas onde ele desordena ainda a ordem, não coincidindo nem com a revelação, nem com a dissimulação. [...] Somente um ser que transcende o mundo – um ser absoluto – pode deixar um vestígio. O vestígio é a presença daquele, falando propriamente, jamais esteve ali, daquele que é sempre passado. [...]

O Deus que passou não é o modelo do qual o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que está na “ordem” pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir para ele não consiste em seguir este vestígio, que não é um sinal; mas um ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade”. É por essa “eleidade”, situada além dos cálculos e da reciprocidade da economia do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade.

Pois não há fim, não há termo. O Desejo do absolutamente Outro não virá, como uma necessidade, a se extinguir numa felicidade. (LÉVINAS, 1993, p. 65-67).

Deve-se ainda pontuar como Lévinas, no texto acima citado, de um instante a outro, deixa de usar os termos Absoluto, Ele, Infinito, e utiliza-se da palavra Deus para dizer a mesma coisa que pretende com aqueles outros termos. Disso pode inferir-se – e também afirmar com mais concretude – aquela proposta levinasiana que apresenta o Rosto como *tópos* da manifestação do próprio Deus. A partir daí será possível, então, aproximar a filosofia de Emmanuel Lévinas – sintetizada, sobremaneira, através da ética da alteridade – da religião; em outras palavras, será possível mostrar como razão e fé não estabelecem, no pensamento deste autor, uma relação dicotômica.

4.3.2 O apelo à responsabilidade na primazia da relação ética

Como já falado em momento anterior, a relação ética de alteridade pressupõe, inevitavelmente, uma “*infinita responsabilidade pelo Outro*” da qual o Eu não pode esquivar-se. Pretende-se, a essa altura, mostrar em que dimensão – em que nível de radicalidade – se dá tal responsabilidade. Em primeiro lugar, faz-se necessário dizer que tal responsabilidade não constitui, como se poderia pensar, num ato ou numa iniciativa do Eu em direção ao Outro; trata-se de uma “passividade” da qual o Eu não pode furtar-se. Portanto, tal responsabilidade não se constitui como uma escolha, mas sim como resposta ao apelo do Rosto do Outro. Trata-se, como diz Lévinas, de uma “*passividade mais passiva que toda passividade*” (LÉVINAS, 2008, p. 96). Nesse sentido, Pivatto (1999, p. 362) diz que

a orientação fundamental do ser não consiste na busca da realização de si mesmo, geralmente às custas do outro, mas no fato de ser para o outro, com a usura de si mesmo [...] que se expande e exaure nas possibilidades do seu próprio ser, para o homem que se orienta para o outro, alçando-se o humano à medida que abraça o transcender dessa nova orientação. [...] Porém, o outro não é aquele que se escolhe; é sempre o primeiro que chega, o próximo, que não depende de minha escolha.

Vale aqui evocar a idéia de *eleição*; através dela, Lévinas exprime o nível com o qual intui a irrenunciável responsabilidade por outrem. Percebem-se, inclusive, as “marcas” da mensagem bíblica na proposta levinasiana, uma vez que não se pode negar que a eleição enquanto “compromisso” ético esteja intimamente associada à idéia de eleição de Israel. O eu é “eleito” sem poder, segundo o próprio Lévinas (1987), “demitir-se” de sua obrigação para com o outro. Fala-se aqui de uma relação que se dá em um nível totalmente assimétrico, uma vez que o si-mesmo não pode exigir de outrem a mesma responsabilidade que lhe é devotada.

Tudo isso é colocado numa dimensão tal que Lévinas chega até mesmo a equiparar a eleição ao princípio de individuação. Segundo suas palavras:

no meu último livro, cujo título é *De Dieu qui vient à l'idée*, há uma tentativa (fora de toda teologia) de indagar em que momento se escuta a palavra de Deus. Ela está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro de Outrem; dupla expressão de fraqueza e de exigência. É isso palavra de Deus? Palavra que me exige como responsável pelo Outro; e há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessível. Uma responsabilidade em que se cede a alguém não é mais responsabilidade. Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-se a mim, e nesse sentido sou eleito. [...] 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 individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, “é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?”, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador dessa ética deixo-o para a religião. (LÉVINAS, 2004b, p. 149).

Quanto à “*passividade mais passiva que toda passividade*” (LÉVINAS, 2008, p. 96) da qual fala Lévinas, deve-se dizer que a mesma pode ser pensada a partir de um outro viés que acaba sendo o cerne da ética da alteridade e que, mais adiante, será também a possibilidade de aproximação entre razão e fé no pensamento levinasiano. Fala-se aqui de um despertar para o outro – ou a alteridade – que é imediatamente sucedido de sujeição ao mesmo, de tomada de consciência da responsabilidade do eu para com outrem. Tem-se, pois, o apelo à responsabilidade na primazia da relação ética. Segundo Lévinas,

esse traumatismo – inassumível – infligido pelo Infinito à presença, ou essa afecção da presença pelo Infinito – essa afetividade – delinea-se como sujeição ao próximo: pensamento que pensa mais do que pensa – Desejo – envio ao próximo – responsabilidade por outrem.

Essa abstração, todavia, é-nos familiar no acontecimento empírico de obrigação para com o outro, como impossível indiferença – impossível sem carência – diante dos males e das faltas do próximo, como responsabilidade irrecusável para com ele. Responsabilidade cujos limites e urgência extrema é impossível fixar e medir. Para reflexão, ela é desconcertante sob todos os ângulos, já que vai até a obrigação de responder pela liberdade do outro, de ser responsabilidade pela sua responsabilidade. [...] A proximidade do próximo é minha responsabilidade: aproximar-se é tornar-se responsável pelo seu irmão; ser responsável por seu irmão é ser seu refém. A imediatidade significa isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, mas é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, alguém da minha liberdade. (LÉVINAS, 2008, p. 104-106).

Ao contrário do que se possa pensar, faz-se necessário pontuar o fato de que a *passividade* da qual se tem falado trata-se de algo que faz com que o eu seja, simultaneamente, passivo e ativo em relação ao outro. O eu – *afetado* pelo *In* do Infinito-no-Outro – *passivamente* assume a ação e missão à qual é chamado vocativa e imperativamente:

ir ao encontro do Outro, tornando-se por ele responsável. Só nesse sentido pode-se pensar numa espécie de superioridade do Outro em relação ao mesmo. Sobre isso, Paiva (2000, p. 223) comenta que:

a superioridade do Outro sobre o Mesmo se dá pelo seu caráter vocativo e imperativo, que na nudez e indigência do Rosto revela uma resistência ética intransponível. O Outro se apresenta como Mestre, aquele que ensina. Eu me apresento passivo e ativo em relação ao Outro. A relação intersubjetiva é irreversível e assimétrica. É aqui que nasce a consciência moral: na escuta, na obediência, na aceitação da responsabilidade. Existo para o Outro, aqui está o Bem, para além, no não-lugar, na ausência, na verdadeira vida.

É, portanto, a irrenunciável sujeição ao próximo que constitui a princípio de atração que aproxima o Mesmo do Outro e suscita no primeiro o sentimento de responsabilidade infinita para com o segundo. A partir daí, o Eu não consegue mais ser indiferente aos males, faltas e carências de Outro. Vale dizer, no entanto, que segundo Fabri (1997, p. 81),

apesar deste permanente primado do Outro, é a ipseidade que possibilita a origem de qualquer fenômeno. O mundo é pois algo que está sempre ao nosso alcance. [...] O Outro e o Mesmo não fazem parte de uma totalidade porque não se identificam pela *oposição*. O Mesmo produz-se como egoísmo, mas pode romper com essa situação na medida em que se abre ao Outro, numa relação sem mediação.

Fala-se aqui de uma responsabilidade em um nível jamais proposto, “*cujos limites e urgência extrema é impossível de medir.*” (LÉVINAS, 2008, p. 104). Essa idéia, sobretudo para a filosofia ocidental⁷⁰, tão habituada em categorizar seres e relações, apresenta-se desconcertante – fonte de inquietude –, pois chega a obrigar o Eu a responder até mesmo pela liberdade do Outro; liberdade essa que precede a liberdade do próprio eu. Segundo palavras do próprio Lévinas (2008, p. 105),

a responsabilidade para com o próximo consiste no que vai além do legal e obriga para além do contrato; ela me incumbe de alguém da minha liberdade, do não presente, do imemorial. Entre eu e o outro escancara-se uma diferença que nenhuma unidade da apercepção transcendental poderia recuperar. Minha responsabilidade para com outrem é precisamente a não-diferença dessa diferença: a proximidade do outro. Relação, no sentido absoluto do termo, extra-ordinária, não restabelece a ordem da representação em que todo passado retorna. A proximidade do próximo permanece ruptura dia-crônica, resistência do tempo à síntese da simultaneidade.

⁷⁰ No dizer de Fabri (1997, p. 82), “pode-se notar aqui uma crítica de todo o percurso da filosofia ocidental, para a qual o Outro só pode valer enquanto é desvelado e enquanto manifesta o próprio ser. Para este pensamento, afirma Lévinas, a relação que se estabelece com o outro é sempre *alérgica*.”.

É interessante notar a radicalidade com a qual Lévinas delineia a responsabilidade do eu em relação a outrem. Radicalidade que, como já dito, culmina na precedência da liberdade do Outro em relação à liberdade do Eu. Com o intuito de mostrar a gravidade dessa irrenunciável relação de responsabilidade, o autor não poupa assertivas para expressá-la; eis algumas delas:

A responsabilidade pelo outro [...] prolonga-se em substituição ao outro, até a condição – ou incondição – de refém. [...] me põe em situação de atraso; diante do próximo, eu compareço mais que apareço. [...] a responsabilidade à qual fico exposto não me apreende como coisa intercambiável, pois ninguém aqui pode me substituir. Ao apelar a mim como a um acusado que não poderá recusar a acusação, obriga-me como insubstituível e único – como eleito. [...] insubstituível para a responsabilidade, não posso sem carência ou sem falta ou sem complexo me furtar ao rosto do próximo: eis-me votado ao outro sem demissão possível. (LÉVINAS, 2008, p. 105-106).

Toda essa relação intensa, original e peculiar entre o *Mesmo* e o *Outro* vai culminar, segundo Lévinas, no nascimento – no outro – daquilo que o autor chama de “*religião*” (LÉVINAS, 2008, p. 106). Cabe notar aqui o fato de que o autor não está falando de experiência religiosa, mas de uma religião genuína e original, prévia ao ser; algo que não passa por qualquer forma de instituição. Assim, falar que o pensamento de Emmanuel Levinas constitui uma espécie de “filosofia religiosa”, de acordo com Souza (2000, 209), “[...] *trata-se de uma afirmação muito difundida e altamente problemática – principalmente ao se levar em conta as maneiras ‘normais’ pelas quais a tradição tende a entender o termo ‘religião’ [...].*”. Lévinas, quando usa o termo “religião”, segundo ele mesmo diz, está-se falando de uma experiência que é “*anterior às emoções e vozes*” (LÉVINAS, 2008, p. 106). Assim, segundo o autor,

ao delinear, por trás da eira da filosofia, na qual a transcendência está sempre sendo reduzida, os contornos do testemunho profético, não se resvalou nas areias movediças da experiência religiosa. O fato de a subjetividade ser o templo ou o teatro da transcendência e o fato de a inteligibilidade da transcendência tomar um sentido ético, com certeza não vêm contradizer a idéia do Bem além do ser. (LÉVINAS, 2008, p. 111).

Naquilo que Lévinas propõe como sendo religião – como dito, algo que nasce latente na relação entre o Mesmo e Outrem – pode-se entrever a proposta das Escrituras que, como mencionado anteriormente, não carece de instituições religiosas que interpretem tal proposta e

a imponham sua prática de “fora pra dentro”, comprometendo a espontaneidade, a desmedida e a gravidade do encontro entre o Eu e o Outro.⁷¹ Empreende-se um processo de partida do Si Mesmo em direção ao totalmente Outro, partida sem retorno; êxodo genuíno. Nas palavras de Lévinas (2008, p. 107),

que significa essa designação em que o sujeito se desnucleia e não recebe nenhuma forma capaz de assumi-la? Que significam essas metáforas atômicas senão um eu arrancado ao conceito do Eu e ao conteúdo de obrigações cujo conceito fornece rigorosamente a medida e a regra, e exposto precisamente a uma responsabilidade desmedida, pois que cresce à medida que a proposta é mantida? Responsabilidade que cresce gloriosamente. Eu que não é designado mas que diz “eis-me aqui”.

A partir do momento em que Lévinas depõe a ontologia e seus “ditos” em favor da ética e ressignifica conceitos – que, agora repensados, vão balizar as relações intersubjetivas – num nível original e peculiar, pode-se, então, como pretende-se mostrar logo adiante, falar da relação entre razão e fé – filosofia e religião – num nível não necessariamente dicotômico.

4.3.3 Razão e fé: uma consideração não dicotômica

Muitos filósofos – inclusive alguns contemporâneos – apontam no binômio razão-fé uma relação dicotômica, onde seria impossível empreender um diálogo salutar entre estas duas instâncias que, muitas vezes, são pensadas como auto-excludentes. Em seu livro *Quando a ciência encontra a religião*, Ian G. Barbour (2004) apresenta quatro propostas para se pensar o binômio acima citado e por ele evocado através das esferas da ciência e da religião. Segundo ele, fazendo um breve histórico da relação entre tais esferas,

quando a religião deparou pela primeira vez com a ciência moderna, no século XVII, o encontro foi amigável. Os fundadores da revolução científica, em sua maioria, eram cristãos devotos que diziam estudar, em seus trabalhos científicos, a obra do Criador. Já no século XVIII, muitos cientistas acreditavam num Deus que havia planejado o universo, mas não mais num Deus pessoal envolvido ativamente no mundo e na vida humana. No século XIX, alguns cientistas eram hostis à religião – embora o próprio Darwin alegasse que o processo de evolução (mas não os detalhes de cada espécie) havia sido planejado por Deus. No século XX, a interação da religião com a ciência adotou várias formas. As novas descobertas científicas puseram em xeque muitas idéias religiosas clássicas.

⁷¹ No pensamento levinasiano, é o próprio encontro com o Infinito no Vestígio deixado no rosto do Outro – e não a imposição de normas morais por parte de instituições religiosas – que vai promover, como diz Lévinas (2008) a “introdução” do Infinito na subjetividade, que é de tal modo afetada a ponto de romperem-se quaisquer “trancas” que poderiam fechar a “*retaguarda da interioridade*” (LÉVINAS, 2008, p. 99). Não há, portanto, mediação qualquer de uma ou outra instituição religiosa. Tanto a fé quanto o compromisso ético são originária e anteriormente dados.

Reagindo a isso, algumas pessoas defenderam doutrinas tradicionais, outras abandonaram a tradição e outras ainda reformularam antigos conceitos à luz da ciência. Neste início de novo milênio, há indícios de uma renovação do interesse por esses temas entre os cientistas, os teólogos, a mídia e o público. (BARBOUR, 2004, p. 9).

A partir daí, Barbour (2004) propõe uma espécie de “quádrupla tipologia” para apresentar as maneiras através das quais ciência e religião – e, portanto, razão e fé – se relacionam: conflito, independência, diálogo e integração. Tomando-se por base a filosofia de Emmanuel Lévinas, acredita-se que é perfeitamente possível perceber a relação entre razão e fé como uma realidade não dicotômica e também dialogal. No pensamento levinasiano, pode-se perceber que tanto a razão como a fé “brotam” a partir de um mesmo “chão” que se constitui na relação ética – e na sua originalidade, enquanto *filosofia primeira* – entre o Mesmo e o totalmente Outro, onde razão e fé adquirem possibilidade concreta de aproximação; “*pensar Deus significa abrir-se ao mistério inexaurível do Outro*” (MELO, 2003, p. 125). Assim,

Levinas interroga a sabedoria ocidental, põe em questão a idéia de Deus que tem um fundo ontognosiológico, rompe com a possibilidade da revelação teológica como conhecimento do Absolutamente Outro e sugere a ética como *ótica* que abre o acesso ao Deus invisível e pessoal, acessível somente na justiça: a relação do Mesmo com outro prefigura a relação com o sagrado e torna Deus acessível. É nessa relação que Deus vem a ser entendido sem a contaminação pelo ser, para além do essencialismo racionalista (MELO, 2003, p. 124-125).

Na proposta de Lévinas, a relação ética dá-se como pré-originária, como anterior ao pensamento e, conseqüentemente, anterior à razão. Além disso, é bastante perceptível na “filosofia” levinasiana o fato de que a idéia de Deus, de Infinito, também traz consigo uma inegável anterioridade em relação ao pensamento – a qualquer formulação conceitual, a qualquer *Dito*; com isso, também a fé é previamente “dada”. Assim, torna-se perfeitamente possível perceber de que modo a relação entre razão⁷² e fé constitui-se como não dicotômica, uma vez que ambas as partes deste binômio são prévias – anteriores – ao pensamento e, portanto, como já mencionado, nascem a partir do mesmo chão – o chão da vida. Nele, o Ser não é ontologicamente explicado, mas “intuído” pela relação ética entre o Eu e o Outro e, da

mesma forma, Deus também não é onto-teologicamente entendido, mas dado pela fé e depois percebido no vestígio que deixa no *Rosto do Outro*.

Cabe sempre lembrar, que se tem tomado como ponto de partida, aquela que pode ser considerada uma das maiores intuições levinasianas: é a ética – e não a ontologia – a filosofia primeira. De acordo com Paiva (2000, p. 229), “*a filosofia, a fenomenologia, a ética abrem novas perspectivas e a possibilidade de falar de Deus no diálogo aberto entre mundo religioso e mundo leigo.*”. Assim, vai-se descortinando a maneira como a “Ética da Alteridade” constitui-se um meio através do qual a ruptura da “pseudo-dicotomia” entre razão e fé torna-se possível. Parte-se do pressuposto de que, por uma espécie de “herança” do dualismo platônico, o pensamento ocidental, ainda hoje, em diversas esferas do conhecimento humano, forja dicotomias que nem sempre são reais. Parece ser exatamente isso que acontece com o binômio razão e fé, que é constituído por instâncias inter-complementares – e não excludentes – do sujeito humano. Emmanuel Lévinas, indo na “contra-mão” do pensamento filosófico ocidental, propõe a “Ética da Alteridade” para pensar a relação entre a subjetividade e o outro e, assim, constrói um referencial teórico a partir do qual é possível considerar razão e fé sob um viés não dicotômico. Quando Lévinas (2008) vê no rosto do outro o “tópos” de manifestação do próprio Deus, cria-se aqui um terreno fértil no qual a convivência harmoniosa entre o “homem que conhece” e o “homem religioso” torna-se possível.⁷³

Na filosofia levinasiana, o Outro – cuja epifania comporta uma significação sem contexto – faz do “Eu” um refém. A partir daí, o outro passa a ser referencial para um fecundo processo de humanização, no qual se rompe com a ontologia – e com a violência que lhe é peculiar. Instaura-se um novo caminhar, cuja meta não é mais um “para ser”, mas um “para-o-outro”; o eu conseguirá ser mais pleno de humanidade quanto mais for um “ser-para-o-outro”.

⁷² Deve-se lembrar que a razão está aqui “representada” pela ética, a partir do momento em que esta última foi elevada à condição de Filosofia Primeira. Assim, Lévinas não empreende nenhuma espécie de “fuga” da razão, apenas propõe que a mesma seja concebida como *de outro modo que ser*.

⁷³ Faz-se necessário notar que, para Lévinas, *religião é ética*; segundo suas palavras, “[...] se a religião coincide com a vida espiritual é necessário que a religião seja essencialmente ética.” (LÉVINAS, 2004a, p.24, tradução nossa). [si la religión coincide con la vida espiritual es necesario que la religión sea esencialmente ética]. Além disso, como já mencionado mais acima, Lévinas trata o judaísmo como “*uma religião de adultos*” (LÉVINAS, 2004a, p. 29, tradução nossa) [una religión de adultos], o que permite entrever a necessidade do uso da racionalidade – não do *Dito* da ontologia! –, do uso do conhecimento douto, para o aprofundamento no estudo do Talmud, que culminará no exercício de uma religião que se configure como relação ética. Além disso, vale citar Ribeiro Júnior (2005, p. 121), quando o mesmo diz que “*em Levinas, a religião refere-se, antes de tudo, à*

Lévinas não nega a importância da filosofia, mas também não deixa de assinalar sua peculiar tendência de a tudo nominar. Ele fala, no entanto, que o “ser-para-o-outro” pode constituir-se como um outro modelo de inteligibilidade que se abre à “*questão do ser*” (LÉVINAS, 2003a, p. 176), inevitavelmente proposta pela filosofia. Assim, mais uma vez, percebe-se aqui a tentativa de aproximação entre as “questões da razão” e as “questões da fé”.

O caráter teórico da filosofia torna inevitável a *questão do ser*. O ser é o correlativo do saber. O saber é suscitado pelo ser como a sua manifestação. Mas podemos perguntar-nos se a manifestação, onde toda significação tem a forma de um acontecimento ontológico, esgota a significação da significação, se tudo se esgota através desta forma. Se, neste acontecimento, nada mais se passa. Se pudéssemos responder positivamente a esta interrogação, poderíamos talvez então deduzir a própria teoria daquilo que ultrapassa esta forma. E é aqui que tem lugar a interrogação sobre a significação que ocorre no um-para-o-outro, suscetível de fornecer outros modelos de inteligibilidade.

A relação com outrem é uma relação que não acaba nunca com o outro, é uma diferença que é uma não-diferença e que vai para-além do dever, que não se absorve em dívida da qual nos pudéssemos quitar. A inteligibilidade que está em jogo nesta relação não é um saber teórico, não implica a tematização de um tematizado, faz alusão a um sentido que não radica num desvelamento que se possa reunir numa sincronia. Na situação de face-a-face, não existe terceiro que tematize o que se passa de um ao outro. (LÉVINAS, 2003a, p.176).

Se mais acima falou-se do chão comum a partir do qual brotam razão e fé, filosofia e religião, é importante mostrar como Lévinas, de maneira recorrente – mantendo-se fiel à proposta da ética como filosofia primeira – busca sempre apresentar noções (evitando usar a palavra “conceitos”!) que só adquirem sentido à medida que passam pela relação com outrem. Isso não é diferente no que se refere à idéia de Deus. Em seu livro *Dieu, la mort et le temps*, Lévinas, a certa altura, aborda a temática da onto-teo-logia e, em vários momentos, faz inferências a partir das quais, sempre mais, pode-se perceber a proximidade entre razão e fé em seu pensamento.

Procuramos aqui formular noções que não têm sentido senão na relação com outrem. E procuramos um acesso a uma noção não ontológica de Deus a partir de um certo des-inter-essamento [des-inter-essement]; procuramos uma saída da ontologia a partir da relação com outrem na sua diferença, a qual torna a objectividade impossível (a qual implica sempre conter um conteúdo), que é uma responsabilidade pelo outro em que o próprio Dizer é como que um suplemento de exposição sem nenhuma protecção. Este Dizer é, ele mesmo, um modo de se confiar. Este modo de se confiar não é o resultado de um compromisso prévio, de

relação com o outro, e a filosofia refere-se, por sua vez, à sabedoria como responsabilidade pelo outro irredutível ao pensamento teórico.

uma responsabilidade medida – diz-se antes na palavra refém [*otage*]. A qual quer dizer *substituição*. Mas *substituição* não entendida como se “eu me colocasse no lugar de alguém”, de tal modo que viesse a ter compaixão por ele; mas *substituição* a significar um sofrer por outrem em jeito de *expição* – a única a poder permitir toda e qualquer compaixão. (LÉVINAS, 2003a, p.196).

Cabe ainda ressaltar o fato de que pensar a partir da ética como filosofia primeira – pois só assim tornou-se possível o objetivado encontro entre razão e fé no pensamento levinasiano – não equivale simplesmente a relegar a ontologia a um segundo plano; muito mais que isso, equivale a instaurar definitivamente a ética como uma espécie de “espaço relacional” onde se tornam possíveis a *evasão* do Eu em direção ao totalmente Outro, ou aquele “Eis-me aqui” que implica numa saída – sem retorno! – do Si-Mesmo para o totalmente Outro. Em contrapartida, a ontologia – ou o logocentrismo ocidental – tende ao aprisionamento conceitual do ser, constituindo-se como um gesto de extrema violência, que contraria toda a proposta da Ética da Alteridade. É nesse chamado “espaço relacional” que se dá a manifestação de Deus, através do rosto do Outro. Dito isso, faz-se necessário lembrar que, quando se fala de religião, no pensamento levinasiano, fala-se da relação ética que, se legitimamente vivida, efetiva-se sob o signo da alteridade. Se assim não for, também a religião pode tornar-se um sistema fechado, um conjunto de “artefatos” e normas conceituais que, à maneira do racionalismo ocidental, aprisiona, violenta, limita.

Finalizando, pode-se levantar uma questão: mesmo o eu sendo atingido na totalidade de seu ser pelo outro e tendo sido colocado em “crise” no seu desejo imperialista de se expandir e reduzir tudo a si mesmo, não se correria o risco de, nesta relação “eu-outro”, ainda haver uma redução do outro às categorias intelectivas do eu, quebrando assim com o projeto de uma legítima ética da alteridade? Percebe-se que, em Lévinas, isso não é possível porque, segundo suas próprias palavras, “*o tropo da inteligibilidade delineia-se como um-para-o-outro ético, significância prévia àquela que revestem os termos em junção no sistema.*” (LÉVINAS, 2008, p. 112). Pode-se, então, ainda inquirir se, dentro desse contexto da ética da alteridade, não haveria a possibilidade de uma espécie de redução do Eu ao Outro. A resposta é igualmente negativa. Essa redução não poderá ocorrer, visto que Lévinas desenvolve sua “Ética da Alteridade” na perspectiva do infinito. Surge aqui a figura do “terceiro” que rompe

com qualquer possibilidade de privilégio do Outro em relação ao Eu. Para esta direção apontam as palavras de Lévinas:

a multiplicidade humana não permite ao Eu – digo não *me* permite – esquecer o *terceiro* que me arranca da proximidade do outro: da responsabilidade anterior a todo julgamento, da responsabilidade prejudicial ao próximo, na sua imediatidade, de único e incomparável, da socialidade original. O *terceiro*, outro que o próximo, é também meu próximo. E ele é também o próximo do próximo. Que fazem – os únicos – que têm feito eles já um ao outro? Seria, para mim, faltar à minha responsabilidade de eu – à minha responsabilidade prejudicial para com um e com outro, meus próximos – ignorar, por causa desta responsabilidade anterior a todo julgamento desta proximidade, as injustiças de um em relação ao outro. Não se trata, aqui, de levar em conta eventuais prejuízos, que eu tivesse sofrido de um ou de outro, ou de desmentir meu des-interessamento; trata-se de não ignorar o sofrimento de outrem que incumbe à minha responsabilidade. (LÉVINAS, 2004, p. 247-248).

Permanece, assim, uma relação em que o outro, visto como infinito, é de uma alteridade absoluta. Têm-se, então, dois momentos que sustentam a assertiva de que fé e razão podem caminhar juntas, contribuindo para a integração do sujeito humano: a religião como êxodo e descoberta da alteridade e a filosofia levinasiana como formulação não avessa à religião e suas tradições.

5 CONCLUSÃO

Concluir algo sobre a filosofia de Emmanuel Lévinas parece ser, de antemão, um paradoxo. Seu pensamento não se conclui; seu pensamento flui, abrindo um vasto número de possibilidades para o percorrer de um caminho que se constitui de tantas pequenas trilhas, as quais neste caminho se confluem. Optou-se aqui por percorrer apenas uma dessas tantas trilhas e, por isso mesmo, não se pode confundir “conclusão” com fechamento. O que se pretende nesse momento, é deixar abertos os caminhos que se podem percorrer pelo pensamento levinasiano, para quem quiser fazê-lo.

Assim, melhor seria falar de “considerações finais” – e jamais conclusivas! – a essa altura do trabalho, ainda que se tenha procurado fazer o mesmo com o esmero, o cuidado e o rigor concernentes à cientificidade acadêmica. O que se pretende é apenas dar um pequeno contributo – uma voz a mais – numa das duas linhas de pesquisa propostas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da PUC Minas, a saber, *Razão, Religião e Contemporaneidade*.⁷⁴ Nesse sentido, algumas questões serão levantadas, mas sem garantias de respostas definitivas – mesmo porque, se assim se procedesse, estar-se-ia incorrendo numa grande contradição no que diz respeito ao próprio pensamento levinasiano o qual, de maneira recorrente, insiste na necessidade de *desdizer o dito e, mais uma vez, desdizer o desdito*.

Na sociedade contemporânea, cultivadora de uma mentalidade cada vez mais racionalista, como é possível escapar da violência do *dito*, da claustrofóbica tendência própria da razão ocidental – que a tudo deseja nominar, encerrar através de um conceito, possuir para si – onde o Eu, instintivamente ou não, procura resumir – e reduzir! – o mundo e os seres – inclusive os humanos! – que nele estão a partir de suas próprias categorias intelectivas? Será esta empreitada realmente possível? Acredita-se que sim, ao se assumir – concreta e legitimamente – a proposta levinasiana que promove o que se pode chamar de “giro ontológico”, eleva a ética ao lugar de Filosofia Primeira e instaura a “Ética da Alteridade”, propondo, dessa forma, uma total inversão de papéis – quando se toma como base a filosofia clássica – para se pensar a relação Eu-Outro. Nesse sentido, o Si-Mesmo torna-se *refém* de Outrem, em cujo *Rosto* o Infinito deixa seu vestígio. Como comenta o próprio Lévinas (2008), o Eu tem os limites de sua ipseidade rompidos e é “catastroficamente” invadido pelo infinito, que vem “do alto” a partir do Outro, de tal forma que lhe resta apenas uma atitude,

⁷⁴ Sobre as linhas de pesquisas do PPGCR, consultar o site da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, disponível em <http://http://www.pucminas.br/ppgcr/index_padrao.php?pagina=2388> Acesso em 03 de agosto de 2010.

uma ação – que, ao mesmo tempo é preñhe de *passividade* –; trata-se de uma saída sem retorno – incondicional, irrevogável e inalienável – de Si em direção ao Outro; saída que se resume numa expressão: “*eis-me aqui*”. Dito de outra forma, Lévinas sugere ao pensamento ocidental um *de outro modo que ser*.

A partir daí, uma outra questão se impõe: como assumir verdadeiramente, de maneira concreta, toda a grandiosidade e gravidade da proposta de Emmanuel Lévinas, numa sociedade que – como já mencionado – está impregnada pela filosofia racionalista a qual, via de regra, traz consigo uma postura egoísta e solipsista do Eu frente ao mundo? A resposta a esta questão pede um percurso que precisa ser feito passo a passo. Em primeiro lugar, faz-se necessário dizer que Lévinas não pretende escrever nenhuma espécie de onto-teologia – ou, menos ainda, nenhuma espécie de “filosofia de sacristia”, como muitos gostam de dizer.⁷⁵ O pensamento levinasiano – muitas vezes provocativo – é de uma profundidade tamanha que “turva” a vista dos mais racionalistas, a exemplo de uma poeira assentada no fundo de uma caixa d’água que, em dado momento, é mexida; retira-se, então, da água qualquer vestígio de pretensa e falsa limpidez.⁷⁶ O que Lévinas faz, além de proclamar a ética como Filosofia Primeira, é colocar em xeque o fato da ontologia ser ou não fundamental, como fora proclamada durante séculos. Esta é, no mínimo, uma empreitada corajosa que a muitos pode incomodar e desinstalar. Compreendido isso, é preciso então enxergar, num segundo momento, que a filosofia levinasiana⁷⁷ nasce de um solo concreto que sempre coloca a relação ética antes da ontologia. Ora, se se fala da relação ética – e, ainda mais, da ética da alteridade –, faz-se necessário trabalhar com a noção de abertura irrestrita ao outro a ponto de tornar-se por ele totalmente responsável – eis o segundo passo necessário para que devidamente se

⁷⁵ Ainda que Lévinas tenha dedicado-se a oferecer interpretações de alguns escritos talmúdicos, a quase totalidade de sua obra é de cunho filosófico.

⁷⁶ Na filosofia clássica, desde Parmênides, tentou-se pensar o ser das coisas de maneira muito clara, exata e evidente; ou, pode-se dizer, de maneira definitiva como o próprio “princípio de identidade” oriundo da filosofia parmenidiana. Lévinas deseja chamar atenção para o fato de que há um *outro modo que ser*. Faz-se necessário “balançar” – causar um abalo! – as estruturas sobre as quais se assentam as pretensas certezas. Nesse sentido, vale a pena citar uma fala de Nietzsche que, por incrível que possa parecer, une-se à voz de Lévinas no que diz respeito (e somente a esse respeito!) à rejeição das verdades prontas e inabaláveis próprias da filosofia ocidental. Segundo o filósofo alemão, “supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para se conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está de pé! Pois há os zombadores que afirmam que caiu, ou mesmo que está nas últimas. Falando seriamente, há boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciantes. [...]” (NIETZSCHE, 2002, p.7).

⁷⁷ Deve-se chamar atenção para o fato de que, quando se fala em “filosofia levinasiana”, é porque a linguagem é limitada demais para, diante da “proposta” de Emmanuel Lévinas, esquivar-se definitivamente do uso de termos próprios da ontologia. Lévinas acena para o fato de que nem mesmo uma ética ele quis construir ou fundar, deixando isso bem claro em seu livro *Ética e Infinito*. Sobre este assunto, conferir (LÉVINAS, 2007, p. 73).

responda à questão acima proposta. Seguindo em frente, é preciso compreender que o Outro ao qual o Si-Mesmo abre-se irrestritamente, tem em seu *Rosto* o tópos de manifestação do próprio Deus; tornando-se, assim, exposto e aberto para que o infinito deixe nele seu *vestígio*. Ora, fazer com que se compreenda e com que se enxergue a pertinência da filosófica de Lévinas na sociedade contemporânea é tarefa árdua, tanto no campo filosófico (como já dito, por demais impregnado pelo logocentrismo da filosofia herdada pelo Ocidente), quanto no campo religioso (o qual, às vezes, dá sinais de que ainda não percebeu a centralidade do Outro para a vivência de uma fé legítima). No que se refere à religião – e mais especificamente ao judaísmo ao qual Lévinas sempre assumiu abertamente estar vinculado – o autor chama a atenção para o fato de que o judaísmo se trata de “*uma religião de adultos.*” (LÉVINAS, 2004a, p. 29, tradução nossa),⁷⁸ haja vista a necessidade de compreensão dos textos talmúdicos a partir de um viés ético, político e social.⁷⁹ Começa a se delinear o que tem sido proposto ao longo de todo este trabalho – a aproximação de razão e fé a partir do pensamento levinasiano. Uma fala do autor aparece aqui como sintomática, uma vez que é no “chão da vida” que se vive a fé e a razão⁸⁰ (transformada – ou repensada – sob o prisma da relação ética que clama por justiça): “*Talvez [...] a presença judaica se manifestou na participação dos israelitas nos movimentos liberais e sociais – na luta pelos direitos humanos, por uma justiça social ativa – melhor que nos sermões das sinagogas emancipadas.*” (LÉVINAS, 2004a, p. 22, tradução nossa).⁸¹

Tudo que fora dito até então abre a possibilidade para uma terceira e última questão – a qual tem sido o norte do caminho percorrido ao longo de todo este trabalho que ora se “conclui”. É possível, a partir do pensamento levinasiano, promover uma legítima aproximação entre razão e fé, considerando essas duas dimensões inerentes ao ser humano como uma realidade não dicotômica? Num mundo onde ciência e religião parecem querer manter a postura de auto-excludência, afirma-se que sim; é realmente possível aproximar razão e fé a partir da filosofia Emmanuel Lévinas, se se considerar o fato de que para o autor a religião é muito mais que um sistema que se fecha através de dogmas e crenças; é – como dito

⁷⁸ Una religión de adultos.

⁷⁹ Sobre essa questão, vale citar o próprio Lévinas ao dizer que “os judeus têm acreditado durante muito tempo que todas as situações nas quais a humanidade reconhece sua marcha religiosa encontram nas relações éticas sua significação espiritual, quer dizer, sua verdade para adultos.” (LÉVINAS, 2004a, p. 20, tradução nossa) [Los judíos han creído durante mucho tiempo que todas las situaciones en las que la humanidad reconoce su marcha religiosa encuentran en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos].

⁸⁰ Ambas previamente concebidas antes de qualquer pensamento formulado.

⁸¹ Tal vez [...] la presencia judía se manifestó en la participación de los israelitas en los movimientos liberales y sociales – en la lucha por los derechos humanos, por una justicia social activa – mejor que en los sermones de las sinagogas emancipadas.

acima – “*religião de adultos*” (LÉVINAS, 2004a, p. 29, tradução nossa),⁸² é consciência crítica ante a sociedade na qual se vive, na intenção de transformá-la. Já a ciência – aqui mais propriamente representada pela filosofia e, ainda mais, pela ética como Filosofia Primeira – é, antes de qualquer coisa, relação entre o Eu e o Outro, que se substitui ao “visgo” da razão, da tentativa viciada de conceituação restritiva e violenta de tudo o que há. É, pois, no chão da vida, no cotidiano vivido a partir da “ótica” da alteridade, que ambas – razão e fé – emergem.

A essa altura, uma última palavra faz-se necessária. Lévinas não nega a ontologia; simplesmente a destitui de seu lugar de Filosofia Primeira para nele colocar a ética. Segundo o próprio autor (1987), o que se pretende é pensar no “*amor à sabedoria*” como “*sabedoria do amor*”. Há, inclusive, uma espécie de “retorno” à ontologia sobre o qual, por uma questão de delimitação do tema deste trabalho, não se tratou. A partir daí, pode-se notar que o pensamento levinasiano está longe de esgotar-se através de tudo que se escreveu – aliás, jamais se teve tal intenção! Abre-se, então, um caminho para ulteriores pesquisas acerca da proposta tão rica, densa e vasta do filósofo lituano.

⁸² Religión de adultos.

REFERÊNCIAS

BARBOUR, Ian Graeme. **Quando a ciência encontra a religião**: inimigas, estranhas ou parceiras? Tradução: Paulo Salles. São Paulo: Cultrix, 2004. 224p.

BUCKS, René. **A Bíblia e a ética**: a relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 220p.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Tradução: J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000. 239p.

DESCARTES, René. **Meditações**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 233-334.

FABRI, Marcelo. **Desencantando a ontologia**: subjetividade e sentido ético em Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. 219p.

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

FABRI, Marcelo. Finitude e inquietude: a função estratégica do conceito de intencionalidade no enunciado levinasiano de um Outramente que ser. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.49, n.2, p.305-316, jun. 2004.

FABRI, Marcelo. Levinas e a busca do autêntico. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.45, n.2, p.195-204, jun. 2000.

FABRI, Marcelo. Mito-Logos e a possibilidade de um sentido ético. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto alegre, v.44, n.2, p. 285-296, jun., 1999.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito**: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. São Paulo: Edições Loyola, 2006. 168p.

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Tradução: Vera Lúcia Mello Joscelyne. Vozes, 2007. 238p.

KUIAVA, Evaldo Antônio. A significação do rosto (visage) como imperativo ético em Lévinas. In: MORAES, Heloísa Pedrosa de; ZILLES, Urbano. **Filosofia**: diálogo de horizontes. Caxias do Sul: EDUCS, 2001. p. 129-137.

LÉVINAS Emmanuel. **Da existência ao existente**. Tradução: Paul Albert Simon; Lígia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998. 119p.

LÉVINAS Emmanuel. **De Deus que vem à idéia**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. 238p.

LÉVINAS Emmanuel. **De l'évasion**. Montpellier: Fata Morgana, 1982. 122p.

LÉVINAS Emmanuel. **De outro modo que ser: o más allá de la esencia**. Traducción: Antonio Pintor-Ramos. Salamcanca: Ediciones Sígueme, 1987. 267p.

LÉVINAS Emmanuel. **Descobrimdo a Existência com Husserl e Heidegger**. Tradução: Fernanda Oliveira. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1967. 289p.

LÉVINAS Emmanuel. **Deus, a morte e o tempo**. Tradução: Fernanda Bernardo. Coimbra: Almedina, 2003a. 258p.

LÉVINAS Emmanuel. **Difícil libertad**. Traducción: Juan Haidar. Madrid: Caparrós Editores, 2004a. 370p.

LÉVINAS Emmanuel. **Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas**. Tradução: Marcos de Castro. Rio da Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. 204p.

LÉVINAS Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Pergentino Stefano Pivatto et al. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004b. 302p.

LÉVINAS Emmanuel. **Ética e infinito**. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 2007. 103p.

LÉVINAS Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Tradução: Pergentino Stefano Pivatto et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1993. 109p.

LÉVINAS Emmanuel. **Novas interpretações talmúdicas**. Tradução: Marcos de Castro. Rio da Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. 110p.

LÉVINAS Emmanuel. **Quatro leituras talmúdicas**. Tradução: Fábio Landa; Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2003b. 176p.

LÉVINAS Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980. 292p.

LÉVINAS Emmanuel. **Transcendência e inteligibilidade**. Tradução: José Freire Colaço. Lisboa, Edições 70, 1984. 53p.

MELO, Nélvio Vieira de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. 311p.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 272p.

PAIVA, Márcio Antônio de. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. **Síntese: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 27, n.88, p. 213-232, maio. 2000.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Levinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.46, n.2, p.255-263, jun. 2001.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. A intersubjetividade em Husserl e em Levinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.41, n.161, p.47-55, mar. 1996.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas: a reconstrução da subjetividade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 248p.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido de conhecimento e linguagem. **Veritas : Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.47, n.2, p.145-158, jun. 2002.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão da subjetividade nas filosofias do diálogo: o exemplo de Levinas. **Veritas : Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.48, n.2, p.187-195, jun. 2003.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio. (Orgs). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178-198.

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

PIVATTO, Pergentino Stefano. Ser moral ou não ser humano. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.44, n. 2, p. 353-367, jun. 1999.

POIRIÉ, François. **Emmanuel Lévinas: ensaios e entrevistas**. Tradução: J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2007. 162p.

REALE, G. e ANTISERI, D. **História da Filosofia: do Romantismo até nossos dias**. Tradução: Álvaro Cunha. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. 1141p. 3v.

RIBEIRO JÚNIOR, NILO. **Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2008. 517p.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. **Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas**. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 335p.

RODRIGUES, Tiegüe Vieira. **A categoria da alteridade: uma análise da obra totalidade e infinito, de Emmanuel Levinas**. 2007. 106f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em: <http://www.tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=906> Acesso em: 06 de maio de 2010.

SOUZA, Ricardo Timm de. Alteridade e citabilidade - Benjamin e Levinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre , v.45, n.2, p.267-272, jun. 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.49, n. 4, p. 781-801, dez. 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. Justiça, liberdade e alteridade ética: sobre a questão da radicalidade da justiça desde o pensamento de E. Levinas. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v.46, n.2, p.265-274, jun. 2001.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sentido e alteridade**: dez ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 238p.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sujeito, ética e história**: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. 183p.

SUSIN, Luiz Carlos. Levinas: a ética é a ótica. In: CIRNE-LIMA, Carlos Roberto Velho; STEIN, Ernildo; DE BONI, Luís Alberto. **Dialética e Liberdade**. Porto Alegre/Petrópolis: Editora da UFRGS/Vozes, 1993. 636p.

SUSIN, Luiz Carlos. Levinas e a reconstrução da subjetividade. **Veritas: Revista de Filosofia**, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 365-377. set. 1992.

SUSIN, Luiz Carlos. **O homem messiânico**: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1984. 485p.

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](#)