

Eder Carlos de Oliveira

A QUESTÃO DE DEUS EM LEVINAS:
GESTÃO DE UMA NOVIDADE SEMÂNTICA DA METAFÍSICA

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Apoio: Agência Federal CAPES

Belo Horizonte - MG
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Eder Carlos de Oliveira

**A QUESTÃO DE DEUS EM LEVINAS:
GESTAÇÃO DE UMA NOVIDADE SEMÂNTICA DA METAFÍSICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Linha de pesquisa: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

O48q	<p>Oliveira, Eder Carlos de</p> <p>A questão de Deus em Levinas: gestação de uma novidade semântica da metafísica / Eder Carlos de Oliveira. - Belo Horizonte, 2021.</p> <p>155 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior</p> <p>Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.</p> <p>1. Metafísica. 2. Deus. 3. Levinas, Emmanuel. I. Ribeiro Junior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título</p> <p>CDU 111</p>
------	--

Dissertação de **Eder Carlos de Oliveira** defendida e aprovada, com a nota 9,5
(nove e meio) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:


Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE (Orientador)


Prof.^a Dr.^a Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE


✓ Prof. Dr. Edvaldo Antônio de Melo / FDLM (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 08 de abril de 2021.

Aos meus pais, Joaquim e Terezinha, pela
marca indelével de alteridade que imprimiram
na vida de muitos, por meio da doação de si
mesmos sem exigência alguma de
reciprocidade.

AGRADECIMENTOS

A Deus, cuja transcendência, creio, manifesta-se no contexto humilde de uma condição humana vivida na generosidade radical, pela sua epifania realizada por meio da bondade de muitos que me ajudaram a concluir esta etapa.

À toda a minha família, pelo apoio incondicional e constante, em especial nos momentos de maior dificuldade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Agência Federal Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001. Agradeço o apoio concedido através da concessão da bolsa integral de estudos, suporte sem o qual eu não teria condições de realizar esta pesquisa.

Ao Prof. Nilo Ribeiro Júnior, pelo testemunho de alteridade dado no constante apoio e orientação na realização deste trabalho.

Aos amigos Larissa e Paulo, Rose e Jorge, pela hospitaleira acolhida em seus lares durante o período das aulas do mestrado.

A Diocese de Guaxupé, a qual pertenço, em especial ao Pe. Wellington (por zelar pela caminhada paroquial durante minha ausência em função dos estudos), Pe. Robson e Pe. José Augusto (pelas palavras de incentivo proferidas a partir de corações que amam o saber em vista da edificação do humano), ao Sr. Bispo, Dom José Lanza, pela anuência em relação à realização deste mestrado.

A todos da comunidade paroquial da Paróquia São Pedro Apóstolo de Alfenas-MG, pela compreensão, carinho, orações e apoio em meus estudos neste mestrado.

A Faje (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia), pelo testemunho de excelência na educação, em especial aos professores que lecionaram as disciplinas que cursei, pela sabedoria filosófica ímpar transmitida, aos colegas do curso, pelo companheirismo, e aos funcionários, pela prestatividade em ajudar a nós, alunos.

Aos membros do Cebel (Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos), com quem partilho a convivência no grupo de pesquisa, por me mostrarem o “traumatismo” que Emmanuel Levinas pode causar no pesquisador dedicado ao seu pensamento, motivando-o e movendo-o a desbravar aguda originalidade filosófica.

“Mas ouvir um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que tirar o ser do esquecimento no qual teria caído na metafísica e na onto-teologia” (Emmanuel Levinas).

RESUMO

O presente trabalho aborda o modo como o filósofo lituano Emmanuel Levinas trata a metafísica, considerando, concomitantemente, a questão de Deus, neste autor. A pergunta principal que motiva a pesquisa é: em que sentido, no período chamado por alguns de “pós-metafísico”, pode-se ainda refletir metafisicamente? No pensamento de Levinas consta uma possível resposta para esta problemática. O percurso metodológico deste trabalho dá-se na abordagem de três aspectos do pensamento do autor (que correspondem aos três capítulos do texto do trabalho). Primeiramente, analisa-se a questão da influência do judaísmo em Levinas. Em sua identidade judaica, o filósofo referido vive a sorte trágica de seus pares, sendo prisioneiro dos nazistas durante a Segunda Guerra. Esta experiência, e a consideração das vítimas do Holocausto, corroboram para que o autor em questão reflita uma metafísica não com referência ao ser em si, mas a partir das relações de alteridade que, para ele, constituem um dado irreduzível. Influenciado por pensadores judeus, e abordando filosoficamente passagens do Talmud, Levinas entende o judaísmo em sentido racional e ético. A relação com Deus, para ele, não se dá através de ritos e doutrinas, mas a partir da responsabilidade radical a que o judaísmo convoca. Em seguida, aborda-se o modo como a fenomenologia influencia Levinas no que se refere à questão de Deus e da metafísica. Seguindo a esteira de Husserl e Heidegger, o filósofo lituano se distancia destes e da fenomenologia em alguns pontos, sobretudo da neutralidade da ontologia do autor de *Ser e tempo*. A partir de Heidegger, procura pensar Deus fora da onto-teologia, considerando a intriga ética a via adequada à questão do Eterno. Criticando a ontologia do filósofo alemão citado, propõe a proximidade com o Outro como possibilidade de superar o egoísmo. Em um terceiro momento, reflete-se a questão metafísica em si, a considerar concomitantemente a questão de Deus. O peso do pensamento de Franz Rosenzweig sobre Levinas, sobretudo no que se refere à saída da Totalidade, é descrito. A questão do Infinito, como interpelativo ético que remete à responsabilidade, arrancando a subjetividade do repouso no ser, é apresentada. Por fim, considerando o itinerário de reflexão ao longo do trabalho, aponta-se para três características do que entendemos constituir uma novidade semântica da metafísica em Levinas, a saber: responsabilidade e alteridade, exterioridade, e abertura dinâmica a Outrem como santidade. No contexto desta metafísica pós-ontológica, Deus é pensado “outramente que ser”, sem prédicas.

PALAVRAS-CHAVE: Levinas. Deus. Metafísica. Alteridade. Pós-ontológica.

ABSTRACT

This present paper approaches the way of the Lithuanian philosopher Emmanuel Levinas, deals with metaphysics, considering, simultaneously, God, in this author. The main question that drives this present research is: in what sense, in the period named “post-metaphysical”, this request can also reflect metaphysically? According to Levinas' thought there is a possible answer to the problem. The methodology developed in this work is based on the approach of three aspects of the author's thought (which correspond to three chapters, from the text of the work). First, the influence of Judaism on Levinas is analyzed. In his Jewish identity, the philosopher Levinas lives the tragic fate of his peers, being a prisoner of Nazis during the Second World War. This experience and the consideration of the Holocaust victims, contribute to the author reflection of a metaphysic, not with reference to being itself, but based on otherness relationships, that for him, constitute an irreducible data. Influenced by Jewish thinkers, and philosophically covering points from Talmud, Levinas understands the Judaism in a rational and ethical sense. The relationship with God, for him, is not through rites and doctrines, but from the radical responsibility that Judaism summons. Subsequently, it approaches the way in which phenomenology influences Levinas regarding the question of God and metaphysics. Following the wake of Husserl and Heidegger, the Lithuanian philosopher distances himself from them and from the phenomenology in some points, mostly from the neutrality of the ontology of the author of *Being and time*. From Heidegger, it seeks to think of God outside the onto-theology, considering the ethical intrigue as the appropriate means for the Eternal question. Criticizing the ontology of the German philosopher previously mentioned, which proposes proximity to the Other as a possibility to overcome selfishness. In a third moment, reflects itself the metaphysical question, to consider concurrently the God's question. The heaviness of Franz Rosenzweig's thought about Levinas, especially regarding the exit from Totality, is described. The Infinity's question, as an ethical interpellative that refers to the responsibility, pulling the subjectivity from repose on being, is described. Lastly, considering the itinerary of reflection throughout the work, three characteristics are pointed out of what we considered a semantic novelty of metaphysics in Levinas, namely: the responsibility and alterity, exteriority, and dynamic openness to Other as holiness. In the context of this metaphysics post-ontological, God is thought “otherwise than being”, without preaching.

KEYWORDS: Levinas. God. Metaphysics. Othemess. Post-ontological.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AT	-	<i>Altérité et transcendence</i>
DDI	-	<i>De Deus que vem à ideia</i>
DE	-	<i>Da evasão</i>
DH	-	<i>Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger (edição portuguesa)</i>
DEH	-	<i>En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (edição francesa)</i>
DL	-	<i>Difícil libertad (edição espanhola)</i>
DLT	-	<i>Difficile liberté (edição francesa)</i>
DOMS	-	<i>De outro modo que ser ou para lá da essência</i>
DMT	-	<i>Deus, a morte e o tempo</i>
EE	-	<i>Da existência ao existente</i>
EI	-	<i>Escrito Inéditos I. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas Filosóficas Diversas</i>
EIN	-	<i>Ética e infinito</i>
EN	-	<i>Entre nós: ensaios sobre a alteridade</i>
EE	-	<i>Da existência ao existente</i>
HOH	-	<i>Humanismo do outro homem</i>
QLT	-	<i>Quatro leituras talmúdicas</i>
QRPH	-	<i>Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme</i>
NIT	-	<i>Novas interpretações talmúdicas</i>
NP	-	<i>Noms propres</i>
SS	-	<i>Do sagrado ao santo</i>
TI	-	<i>Totalidade e Infinito</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A INFLUÊNCIA JUDAICA EM LEVINAS NA SUA RELAÇÃO COM A QUESTÃO DE DEUS E DA METAFÍSICA.....	15
1.1 A trajetória existencial de Levinas: a experiência do prisioneiro e a reflexão do filósofo	16
1.1.1 A percepção filosófica prévia: Levinas interpreta o seu tempo	20
1.1.2 O problema de Deus no contexto da violência da guerra.....	21
1.1.3 A filosofia levinasiana a partir do cativo	25
1.1.4 A via da alteridade: referência na questão de Deus e da metafísica.....	27
1.2 A filosofia de cunho judaico e sua influência em Levinas	29
1.2.1 Haim de Volozin e Shouschani: uma ampla perspectiva de interpretação do Talmud para além do dogmatismo	31
1.2.2 Os “judeus filósofos”: a assimilação crítica	34
1.2.3 O “filósofo judeu”: a influência decisiva de Rosenzweig	41
1.3 A reflexão bíblico-talmúdica em Levinas: sabedoria judaica dirigida ao homem que remete a Deus	43
1.3.1 O método paradigmático na abordagem talmúdica: a mensagem judaica para além do limite histórico e da estrutura	44
1.3.2 A interpretação talmúdica como atividade filosófica.....	47
1.3.3 O judaísmo como “religião de adultos” e a questão de Deus e da metafísica.....	49
1.3.4 Da metafísica da alteridade à questão de Deus	57
2 A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA EM LEVINAS E A QUESTÃO DE DEUS E DA METAFÍSICA.....	61
2.1 Influência e assimilação crítica levinasiana da fenomenologia.....	61
2.1.1 Início da trajetória filosófica e fenomenologia.....	62
2.1.2 Fenomenologia como rompimento com o idealismo	63
2.1.3 O valor da redução intersubjetiva husserliana para Levinas	65
2.1.4 Distanciamento de Levinas em relação à fenomenologia	67
2.1.5 Diferenças entre fenômeno e Rosto.....	69
2.2 Fenomenologia do Rosto e o rastro do Eterno	72
2.2.1 A transcendência do Rosto	72

2.2.2 O Rosto do Outro e a questão de Deus: distinção da perspectiva cristã	74
2.2.2.1 A humildade divina como expressão de sua transcendência.....	75
2.2.2.2 A questão do sujeito responsável como substituição e o problema de Deus	80
2.3 A crítica levinasiana a Heidegger e a questão de Deus e da metafísica.....	82
2.3.1 Da metafísica onto-teo-lógica ao Deus para além do ser	84
2.3.2 Da metafísica ontológica à metafísica da alteridade	87
2.3.3 Deus para além do ser e novidade metafísica.....	94

3 DA GESTAÇÃO AO CUMPRIMENTO DA NOVA SEMÂNTICA DA METAFÍSICA EM LEVINAS..... 100

3.1 Geração e reformulação metafísica: as influências de Rosenzweig e Derrida	100
3.1.1 O rompimento com o sistema de Totalidade.....	102
3.1.2 A oposição ao idealismo	103
3.1.3 A valorização das relações de alteridade.....	107
3.1.4 Pensamento e carnalidade	108
3.1.5 A crítica de Jacques Derrida.....	110
3.2 O Infinito e a saída do repouso no ser	116
3.2.1 Ressignificação da ideia cartesiana de Infinito à luz do pensamento judaico.....	116
3.2.2 Infinito e chamamento ético	121
3.2.3 A glorificação do Infinito pelo testemunho.....	123
3.3 Dizer Deus “outramente”: aspectos da novidade da metafísica em Levinas	124
3.3.1 Alteridade e responsabilidade	125
3.3.2 A exterioridade	127
3.3.2.1 Da onto-teologia à exterioridade de Outrem	129
3.3.2.2 Da ontologia heideggeriana à descontaminação da palavra “Deus”	131
3.3.2.3 O Bem além do ser	133
3.3.3 A abertura dinâmica a Outrem como santidade	136
3.3.3.1 O Sagrado em Heidegger e a santidade de Deus em Levinas	136
3.3.3.2 A linguagem do Dizer	141
3.4 Deus entendido “outramente” na alteridade metafísica	145
CONSIDERAÇÕES FINAIS	148
REFERÊNCIAS.....	151

INTRODUÇÃO

No horizonte da reflexão filosófica contemporânea, faz-se plausível, considerando que a metafísica e a questão de Deus são partes integrantes da história da filosofia, o seguinte questionamento: em um contexto filosófico chamado por muitos como “pós-metafísico”¹, de que maneira e em que sentido se pode ainda refletir metafisicamente? Como pode a “filosofia primeira”, após ferrenhas críticas, como as de Hume, Vattimo, Nietzsche e Heidegger, se apresentar dotada de significado, para o presente? Que linha de abordagem e que perspectivas poderiam ser adotadas para realizar tal reflexão? Caso se considere a questão de Deus, no contexto da abordagem metafísica, como a mesma pode ser analisada de modo a emergir um sentido atual?

Buscamos no pensamento de Emmanuel Levinas uma possível resposta a esta problemática. Sendo este considerado, em muitos casos, um pensador no qual se sobressai a ética, entendemos que em sua filosofia consta também uma abordagem metafísica original e vigorosa. Isto nos encorajou a explorar tal novidade metafísica neste autor.

Situando-se no âmbito da filosofia da religião, o trabalho trata da questão de Deus na filosofia deste pensador. Na abordagem da temática, analisa, em concomitância com este problema, a possibilidade de surgir, no autor citado, uma perspectiva metafísica específica. Deste modo, investiga-se sobre como, em Levinas, pode ser detectada a gestação de uma novidade semântica da metafísica, relacionada com o problema de Deus.

Vale ressaltar que a problemática abordada se refere não à existência de Deus, mas ao sentido que comporta refletir, filosoficamente, a questão de Deus, hoje. Sob este aspecto, cumpre dizer, que a pesquisa se distancia de uma apologética referente à existência de Deus, para se aproximar da questão da significação que há, na e para a atualidade, em filosofar sobre a questão de Deus em âmbito metafísico. Esta perspectiva metodológica confere maior teor filosófico ao trabalho, e evita abeirar demasiadamente a questão teológica.

No que se refere à questão metafísica, vale esclarecer que, como consta no título do trabalho, usa-se a preposição “da” e não “de” metafísica. Isto corresponde melhor, tanto no sentido gramatical como filosófico, ao modo como Levinas pensa a metafísica. Sabe-se que na língua portuguesa a preposição “de” significa uma indicação geral. Já o termo “da”, que condensa a preposição e o artigo, expressa a referência a um elemento específico, particular.

¹ Habermas pode ser citado, como explica Puntel (2013, p. 180) como um dos pensadores que define o tempo atual como “pós-metafísico”.

Assim é a descrição levinasiana da metafísica. Trata-se de uma perspectiva peculiar que, distinta da tradição ocidental, carrega uma significação bastante própria, como se verá ao longo do trabalho.

Em duas obras importantes do filósofo, *Totalidade e Infinito* e *De outro modo que ser*, o tema metafísico se faz presente com vigor. O problema de Deus aparece com maior ênfase na fase tardia de seu pensamento, após 1974. Os textos *Deus, a morte e o tempo*, e *De Deus que vem à ideia* são exemplos expressivos. Estes quatro títulos são os referenciais bibliográficos principais da nossa pesquisa.

Em Levinas, a questão de Deus e da metafísica, mesmo constituindo temáticas e problemas diferentes, podem ser abordadas em mútua relação. Dois argumentos, sobretudo, justificam esta afirmação: A – Tanto uma como outra questão têm vínculo com o tema da alteridade. Assim, ambas as questões podem ser refletidas a partir do problema do Outro, que, nesse sentido, seria entendido como elemento vinculador entre as duas. B – Nos escritos pessoais tardios levinasianos (os produzidos depois de 1974), nos quais o filósofo reflete com acurado interesse a questão da onto-teologia e da ontologia, as questões de Deus e da metafísica aparecem interligadas e são abordadas em conjunto. Uma vez que estão relacionadas, abordar uma e outra, na percepção dos elementos de novidade que trazem na perspectiva levinasiana, é um caminho que depende da metodologia a ser escolhida. Neste trabalho, optamos por abordar a questão de Deus, e o modo a partir do qual a metafísica flui em elementos de novidade em relação à tradição filosófica ocidental.

Levamos em conta, na pesquisa, os excelentes trabalhos produzidos no passado a respeito da questão. Vale mencionar, com reverência, os seguintes: a obra de Ulpiano Vázquez Moro, *El Discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas* (de 1982, uma das primeiras obras a serem estudadas no Brasil a respeito de Levinas); a de Nilo Ribeiro Júnior, *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas* (que permite vislumbrar o percurso filosófico do autor, suas influências e perspectivas); e a de Catherine Chaliel, *Lévinas: A Utopia do Humano* (produzida por uma das grandes especialistas do pensamento levinasiano).

Estudos mais recentes, feitos em forma de pesquisa acadêmica, contribuíram enormemente para que pudéssemos abordar a temática de uma maneira atualizada, e delimitar o objeto de pesquisa com maior precisão. Neste sentido, mencionamos: o de Márcio Antônio de Paiva e Luiz Fernando Pires Dias, *O discurso sobre Deus na filosofia de Emanuel Levinas*, de 2016; *A metafísica da alteridade de Emmanuel Levinas*, de 2015, dos mesmos autores; *Religião como ética: a religião do amor sem Eros em Emmanuel Levinas*, de João Paulo

Rodrigues Pereira, de 2020; e a tese doutoral de Fabiano Victor de Oliveira Campos, *O ser e o outro do ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas*, de 2020.

Estas bibliografias comprovam que a temática da questão de Deus em Levinas ocupa o interesse de vários filósofos, e ocupa a pauta de seus estudos, o que coloca o objeto de nosso trabalho como crível de investigação. Tendo considerado, respeitosamente, todo este horizonte de reflexão sobre a temática, estabelecemos objetivos que permitissem à pesquisa abordar um aspecto que carregasse certo grau de novidade. O principal deles foi investigar os traços específicos da abordagem metafísica levinasiana no contexto da questão de Deus. Entendemos que há certa inovação em focar exclusivamente a novidade semântica da metafísica em Levinas, uma vez que as obras pesquisadas não tem, em geral, tal objetivo. Tivemos, também, como objetivos específicos da pesquisa, os seguintes: analisar como a matriz judaica do pensamento levinasiano contribui para que seja gestada uma metafísica com traços específicos, neste autor. E também abordar de que modo a relação crítica que este autor estabelece com a fenomenologia, sobretudo com Husserl e Heidegger, favorece a que Levinas, em oposição ao idealismo alemão, trate os temas da questão de Deus e da metafísica.

O percurso metodológico que se realiza nesta pesquisa é desenvolvido com foco em três referências do pensamento levinasiano. A primeira delas é o judaísmo. É correto afirmar que, para entender o pensamento do filósofo lituano aludido, faz-se necessário considerar como a identidade judaica do pensador e o conteúdo do judaísmo que ele medita em prisma filosófico influenciam na produção de sua filosofia. A segunda referência é a relação com a corrente fenomenológica. Levinas iniciou sua trajetória filosófica, como ele próprio afirma, na escola de Husserl. O contato com a fenomenologia, em especial a relação crítica com o pensamento de Heidegger, provocam um impulso filosófico profundo no pensador nascido em Kaunas. Pode-se dizer que estas duas referências do pensamento levinasiano são fundamentais para analisar o tema a que nos propomos nesta pesquisa. Por fim, direcionamos o foco para a referência metafísica no pensamento do autor. Pode-se afirmar que a metafísica está presente, em um sentido específico, em toda obra do autor. Ora aparece com maior expressão, ora com menos.

Às três referências citadas correspondem os três capítulos do trabalho. No primeiro, analisamos como a trajetória de vida de Levinas, sobretudo a experiência trágica de prisão no campo de trabalhos forçados nazista, marca seu pensamento. Também abordamos como o problema da Segunda Guerra, e as atrocidades cometidas contra os judeus, se relacionam ao modo como o autor reflete as questões de Deus e da metafísica. Colocamos em pauta a influência de autores judeus em Levinas. E refletimos como a reflexão filosófica sobre o

Talmud realizada pelo autor traz elementos que elucidam a gestação de uma novidade semântica da metafísica, no contexto do problema de Deus.

No capítulo 2, fazemos análise de como Levinas, tendo sua iniciação filosófica na fenomenologia, é influenciado por ela, mas da mesma se afasta em pontos específicos. Esta análise é realizada tendo como delimitação o modo como a relação levinasiana com a corrente fenomenológica se articula com os temas de Deus e da metafísica. A seguir abordamos a questão do Rosto, no contexto fenomenológico, dado que este é um elemento de grande importância na filosofia de Levinas no que se refere ao problema de Deus. Trazemos à reflexão, no fim do segundo capítulo, ainda no âmbito fenomenológico, a relação do pensamento Levinas com a filosofia de Heidegger, especificamente no que diz respeito aos problemas da onto-teologia e da ontologia. Apresentamos aí como o filósofo judeu, partindo de Heidegger, dele se afasta consideravelmente, de modo a trazer à baila uma perspectiva metafísica diferenciada.

No capítulo 3, destacamos as influências decisivas de Franz Rosenzweig e Jacques Derrida sobre Levinas, pois a novidade semântica da metafísica levinasiana se concretiza, em grande parte, a partir do impacto destas influências. A obra de Rosenzweig, *A estrela da Redenção*, é praticamente determinante para que Levinas desenvolva um novo prisma metafísico. De seu lado, Derrida, em *Violência e metafísica*, na severa crítica à *Totalidade e Infinito*, impulsionou a que Levinas aprimorasse sua abordagem metafísica. Trazemos à abordagem o problema do Infinito, em Levinas, nomeadamente a ressignificação que o autor faz deste problema à luz do pensamento judaico; e como o Infinito é entendido como apelo ético eminente, causando a saída do repouso no ser. Por fim, elencamos o que podem ser chamadas de características da nova semântica da metafísica, gestada na filosofia levinasiana, no contexto da questão de Deus. A alteridade e a responsabilidade, a exterioridade, e a abertura dinâmica a Outrem como santidade são apresentados como as características de tal metafísica. Apresentamos como esta emerge como pós-ontológica, em contraponto à ontologia heideggeriana, e como chamamento ético à santidade. Abordamos como, no contexto desta metafísica, Deus pode ser entendido “outramente”, sem prédicas, no contexto das relações de alteridade, e “descontaminado” pela neutralidade egoísta do ser, que é a referência do ser tão somente a ele próprio.

1 A INFLUÊNCIA JUDAICA EM LEVINAS NA SUA RELAÇÃO COM A QUESTÃO DE DEUS E DA METAFÍSICA

Descreve-se, neste capítulo, como a influência judaica em Levinas contribui para que elementos específicos, no modo como este filósofo trata a questão de Deus e da metafísica, sejam configurados. Esta influência gera, no mencionado filósofo, uma considerável diferenciação entre o seu pensamento e o modo pelo qual a filosofia ocidental aborda e descreve estes temas. Tal influência se dá em dois níveis: o existencial e o filosófico. O primeiro realiza-se especificamente na identidade judaica de Levinas, a que o leva a passar pela terrível experiência de ser prisioneiro dos nazistas durante a Segunda Guerra. Tal fato colabora para que sua filosofia tenha traços peculiares. Ali, sua identidade judaica é assumida e seu potencial filosófico expresso. O segundo nível se dá pelo modo como, em Levinas, o judaísmo – aquele descrito em seus escritos – possui um teor filosófico. Trata-se de um judaísmo pensante, filosófico, focado na figura do Outro² como Rosto humano. A partir deste modo de compreender o judaísmo, a questão de Deus e da metafísica ganham, neste autor, uma abordagem específica.

Pode-se utilizar, para expressar o modo como a influência judaica marca o pensamento levinasiano, a analogia da planta que lança raízes metros à frente de seu tronco, sem jamais perder a ligação com esta base. A influência do judaísmo não é o correspondente apenas a uma fase do pensamento de Levinas, porém uma marca constantemente presente em toda a sua trajetória filosófica. Elementos judaicos assimilados, refletidos e descritos a nível filosófico acompanham o conjunto da obra levinasiana. Isso se dá não apenas pela influência que o referido filósofo sofreu de pensadores judeus, mas pelo modo como aborda conteúdos próprios do judaísmo, em perspectiva filosófica. Assim, não se tem o “momento judaico” da obra levinasiana, e sim uma constante influência no conjunto de sua produção filosófica, gerando elementos específicos em seu pensamento.

Vale lembrar, como explica Vásquez Moro (1982, p. 07), que a obra levinasiana pode ser entendida a partir de três categorias. São elas: Os escritos sobre o judaísmo (que inclui os

² O termo “Outro”, neste trabalho, é descrito sempre com letra maiúscula pelo fato de que, no pensamento levinasiano, que se procura assimilar, tal expressão tem sentido filosófico. Em suma, o Outro em Levinas é uma grandeza filosófica que determina a subjetividade daquele com quem ele se depara. O mesmo se diga quanto ao termo correspondente “Outrem”, e à palavra “Rosto”. Vale destacar, também, que, nos textos do próprio Levinas, tais termos (sobretudo “Outro”) aparecem ora em maiúscula, ora em minúscula. Optamos por manter, também nas citações das passagens das obras do autor, a inicial maiúscula nos termos indicados, mesmo quando ali estão em minúsculas, justamente por causa do teor filosófico que possuem (como dito), e por padronização da escrita.

comentários do Talmud), os escritos filosóficos (reflexões sobre outros filósofos) e os escritos pessoais (análises filosóficas do próprio autor). No entanto, é extremamente necessário destacar que esta categorização é puramente pedagógica, objetivando destacar como o judaísmo ocupa importante espaço nos escritos de Levinas. Não se trata, de modo algum, de afirmar que a filosofia de Levinas se pretende periodizada, ou inserida em categorias que a assimilam conforme momentos históricos. Ao contrário, no modo levinasiano de filosofar, e no seu método filosófico, há um esforço enorme de fugir à categorização em etapas e à periodização. Deste modo, o pensamento de Levinas pode ser considerado um espiral, que retoma o ponto de partida sempre em um outro nível.

Pode-se dizer que Levinas é um filósofo que articula duas tradições distintas: o rigor sistemático da filosofia ocidental e a sabedoria vivencial da tradição judaica. De identidade judaica jamais negada ou esquecida ao longo de sua vida, e lendo obras de ambas as tradições, Levinas relaciona as duas. Cumpre alertar que o filósofo não as une nem as opõe, mas sim, realiza uma articulação, no sentido de desenvolver, ao longo de sua produção filosófica, um conteúdo de conhecimento no qual as duas tradições se comunicam e mutuamente se iluminam. Neste processo, nenhuma delas perde a sua própria identidade. A partir de uma frase do próprio autor se pode sintetizar esta ideia. Levinas (HOH, 1993, p. 197) escreve: “O invisível da Bíblia é a ideia do Bem além do Ser”.

1.1 A trajetória existencial de Levinas: a experiência do prisioneiro e a reflexão do filósofo

Os filósofos, em geral, revelam a marca da sua trajetória de vida quando expressam seu pensamento. Os conteúdos filosóficos que são meditados e registrados em suas obras mostram, em maior ou menor medida, a experiência de vida pela qual passaram ou estão a passar. Há, neste sentido, uma certa correspondência entre a trajetória existencial do filósofo e a sua filosofia. Em Levinas, este aspecto é evidente. Durante a vida de Emanuel Levinas se deram as duas Grandes Guerras³. Assim, a questão do Holocausto tem correspondência com o modo como o filósofo reflete a questão de Deus e da metafísica. Isto porque é na nudez e fragilidade

³ Tendo nascido em 1906, em Kaunas, na Lituânia, Levinas emigra com a família na sua infância, durante a Primeira Guerra Mundial, para a Ucrânia. Dali testemunha a Revolução Russa (CHALIER, 1993, p. 185). No que diz respeito à vida de Levinas, durante a Segunda Guerra Mundial, faremos descrição em maiores detalhes ao destacar a relação deste fato com a sua reflexão filosófica.

do Rosto que se dá o vestígio do Eterno⁴. Ademais, a metafísica em Levinas não é abstração do pensamento sobre a questão do ser, mas deslocamento operado pela subjetividade na saída do Mesmo em direção ao Outro. Embora o judaísmo da reflexão talmúdica, ao qual Levinas adere, pense Deus sempre a partir do estudo e da reflexão, e não a partir da religiosidade e da ritualística em si, os acontecimentos ocorridos na vida dos judeus durante a Segunda Guerra marcaram o modo de Levinas filosofar.

É elucidativa, a este respeito, a seguinte citação:

A obra de Emmanuel Levinas apresenta-se em sua luz mais exata quando projetada no pano de fundo dos traumas e dos choques da história humana, como a tragédia do Holocausto, pois é neste contexto que sua filosofia surge como modalidade de resposta à crise do mundo moderno e como uma provocação (BORDIN, 1998, p. 552).

De acordo com o que descreve Menezes (2008, p. 14), Levinas, como cidadão francês, foi preso pelos alemães durante a ocupação nazista na França. Foi transferido para o campo de trabalhos forçados Stammlager, na Alemanha, onde permaneceu durante cinco anos. É interessante notar como esta experiência serviu como um pano de fundo para a reflexão filosófica do pensador em questão. Como mostraremos a frente, neste ambiente Levinas empreendeu algumas de suas meditações filosóficas.

Paiva e Dias (2015, p. 470) lembram que no campo de trabalhos forçados no qual Levinas esteve preso não havia violência, como torturas e extermínio de grupos. A barbárie ocorrida no campo de Auschwitz, que pode ser considerado um exemplo terrível e expressivo desta violência, não se deu nos campos de trabalho forçado. Porém, isso não dirime o tormento de ser prisioneiro no mencionado local. O filósofo recorda, por exemplo, em um texto de *Difícil Liberdade* – uma coletânea de textos referentes ao judaísmo – o tormento de ver um companheiro judeu ser enterrado como um animal pelos soldados nazistas e um padre católico proferindo, junto ao que fora morto, orações em sentido semita (LEVINAS, DL, 2004, p. 30-31). A privação da liberdade, a incerteza quanto ao próprio futuro e ao de sua família, as condições terríveis de vida e de permanência naquele local, o iminente e constante risco de

⁴ Para expressar o vocábulo “Deus”, ao longo do trabalho, usamos, além deste termo, três outras palavras: “Absoluto”, “Santo” e “Eterno”. Trata-se de termos que Levinas emprega em seus textos, sobretudo nos comentários sobre o Talmud. Assim, mantemos a fidelidade à fonte teórica e evitamos repetir em demasia o mesmo termo no texto do trabalho. Vale dizer, aqui, que Levinas recusa o termo “Sagrado”, usado por Heidegger. O filósofo lituano considera que Sagrado corresponde a uma espécie de ilusão espiritualista que impede de entender a questão de Deus como portadora de significado que remeta a responsabilidade por Outrem. Levinas (SS, 2001 b, p. 108-111) chega a chamar de feitiçaria a compreensão de Deus como Sagrado.

morte por doenças e debilidade, a impossibilidade de realizar os ritos da própria religião, bem como o fato de ser visto com ódio pelo antissemitismo, e ainda o ritmo fatigante e exaustivo dos trabalhos forçados, entre outros fatores, denotam a situação de um prisioneiro na referida realidade⁵.

Ao descrever o que foi, para os judeus, o período da Segunda Guerra, o filósofo afirma:

Entre milhões de seres humanos que então encontraram miséria e morte, os judeus tiveram a experiência única de abandono completo. Eles conheciam uma condição inferior à das coisas, uma experiência de total passividade: uma experiência da Paixão. Para eles, o capítulo 53 de Isaías alcançou todo o seu significado. O sofrimento, comum a todas as vítimas de guerra, recebeu seu significado único na perseguição racional, que é sempre absoluta, pois paralisa, por sua própria intenção, toda fuga, rejeita antecipadamente toda conversão, proíbe toda rejeição de si mesma, toda apostasia no sentido etimológico do termo e toca, por essa mesma razão, a própria inocência de ser convocado à sua identidade suprema (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 30)⁶.

Ainda em *Difícil Liberdade*, Levinas descreve uma passagem que expressa a realidade vivida no campo de trabalhos forçados. Este episódio serve também, para o filósofo, como base para breve meditação filosófica sobre aquele terrível contexto. Partindo de um texto bíblico, Êxodo 22, 31 (no qual se diz: “Sereis para mim homens santos. Não comereis a carne de um animal dilacerado por uma fera no campo; deitá-la-eis aos cães”) Levinas (DL, 2004, p. 191-194) descreve o contato seu e de seus companheiros de prisão com um cachorro que foi apelidado de “Bobby”. O teor da meditação filosófica diz respeito a como o animal, em seu afeto próprio, reconhece humanidade nos prisioneiros, ao passo que o antissemitismo predominante entre os nazistas os faz ver naqueles homens algo abaixo da humanidade. Trata-

⁵ É digno de nota que o momento pós-guerra também trouxe marca de sofrimento em Levinas. Como descreve Chalier (1993, p. 186) praticamente toda a família do filósofo, que havia permanecido na Lituânia, fora assassinada pelos nazistas. Menezes (2008, p. 15) explica que a dedicatória de *Da Existência ao Existente*, da qual falaremos a seguir, traz a descrição enigmática de três letras (P.A.E.), que Levinas explica como sendo as iniciais do nome de sua esposa na língua russa. Ainda segundo Menezes (2008, p. 16), que descreve a análise de Lescourret, tal inscrição pode também referir--se à filha de Levinas, Pour Andrée Éliane, que morreu com alguns meses de vida após a saída deste pensador do campo de concentração.

⁶ “Entre millones de seres humanos que encontraron entonces la miseria y la muerte, los judíos tuvieron la experiencia única de una derelicción total. Conocieron una condición inferior a la de las cosas, una experiencia de total pasividad: una experiencia de la Pasión. Para ellos, el capítulo 53 de Isaías alcanzó entonces todo su sentido. El sufrimiento, común con todas las víctimas de la guerra, recibió su significación única en la persecución racional que siempre es absoluta, puesto que paraliza, por su intención misma, toda huida, rechaza de antemano toda conversión, prohíbe todo repudio de sí, toda apostasía en sentido etimológico del término y toca, por esto mismo, la inocencia misma del ser convocado a su identidad última” (LEVINAS, DL, 2004, p. 30).

se da inversão absoluta que a ideologia daquele sistema provocou. Segue a descrição levinasiana de tal realidade:

Éramos sub-humanos, um grupo de macacos. Um tênue murmúrio interior, força e miséria dos perseguidos, nos recordava nossa essência racional. Mas já não formávamos parte do mundo. Nossas idas e vindas, nossas tristezas e nossas risadas, nossas doenças e distrações, o trabalho de nossas mãos e a angústia de nossos olhos, as cartas recebidas da França e as que eles aceitavam que fossem enviadas para nossas famílias: tudo isso acontecia entre parênteses. Seres trancados em sua espécie; apesar de todo seu vocabulário, seres sem linguagem (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 193)⁷.

A situação de “não-humanidade” marcava a realidade dos que ali estavam. E é justamente um elemento não-humano que reconhecia a humanidade daqueles que não eram tidos como humanos por aqueles tomados pelo antisemitismo. A ausência de capacidade cognitiva para elaborar uma máxima moral, à maneira kantiana, é suprida por algo que há na “humanidade” de um sujeito não-humano e que o eleva, por essa “humanidade”, acima dos humanos que eram incapazes de um mínimo de alteridade, naquele contexto. Realidade paradoxal que Levinas assim descreve:

E é aqui que, em meio ao nosso longo cativeiro – por umas poucas semanas até que nossas sentinelas o expulsaram – um cachorro sem teto entrou em nossas vidas. Juntou-se ao nosso grupo um dia que, bem vigiados, voltávamos do trabalho. Ele morava em qualquer canto selvagem dos arredores do campo. Nós o chamamos de Bobby, um nome exótico, como corresponde a um cachorro que se quer bem. Ele aparecia nas reuniões de manhã e nos esperava no retorno, pulando e latindo de alegria. Para ele, éramos indubitavelmente homens. O cachorro que reconheceu Ulisses disfarçado ao regressar da Odisséia, um parente nosso? De modo algum! Nem pensar! Eles estavam em Ítala, sua pátria. Aqui não estávamos em nenhuma parte. Último kantiano da Alemanha nazista, sem cérebro para universalizar as máximas de seus impulsos, o nosso cão desceu dos cães do Egito. E o seu latido amigo – fé animal – nasceu do silêncio de seus ancestrais nas margens do Nilo (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 194)⁸.

⁷ “Éramos sub-humanos, un grupo de monos. Un tenue murmullo interior, fuerza y miseria de los perseguidos, nos recordaba nuestra esencia razonable. Pero ya no formávamos parte del mundo. Nuestras idas y venidas, nuestras penas y nuestras risas, nuestras enfermedades y distracciones, el trabajo de nuestras manos y la angustia de nuestros ojos, las cartas recibidas de la Francia y las que aceptaban para nuestras familias: todo ello sucedía entre paréntesis. Seres encerrados en su especie; a pesar de todo su vocabulario, seres sin lenguaje” (LEVINAS, DL, 2004, p. 193).

⁸ “Y he aquí que, en mitad de nuestro largo cautiverio – por unas semanas y hasta que los centinelas lo echaron fuera – un perro vagabundo entró en nuestras vidas. Se unió a esta turba un día que, bien custodiados, volvíamos de trabajar. Malvivió en cualquier rincón salvaje por los alrededores del campo. Pero nosotros lo llamábamos Bobby, un nombre exótico, como corresponde a un perro al que uno quiere. Se presentaba en las reuniones de la mañana y nos esperaba al regreso, saltando y ladrando de gozo. Para él indudablemente éramos hombres. ¿El perro que reconoció a Ulises disfrazado al regreso de la

A experiência vivida no campo de trabalhos forçados, bem como o fato de ver o que sofreu o povo judeu, ao qual pertencia, padecendo pela violência do regime nacional-socialista, marca o foco de reflexão filosófica de Levinas, como veremos a seguir. Ao mesmo tempo, reforça em seu pensamento a perspectiva específica da alteridade. Como explica Menezes (2008, p. 14), “são raros os momentos em que o filósofo fala diretamente desta experiência, embora ela percorra toda a sua obra”. Assim, pode-se dizer que a experiência de prisioneiro judeu não conduz Levinas a simplesmente descrever de forma trágica e lamurirosa o terror vivido, mas sim a desenvolver conteúdos filosóficos que refletem esta experiência e são influenciados por ela.

1.1.1 A percepção filosófica prévia: Levinas interpreta o seu tempo

Importante notar que, antes da eclosão da Segunda Guerra Mundial, em 1939, e as atrocidades cometidas pelos nacional-socialistas, Levinas já havia cogitado e registrado análises filosóficas sobre a ideologia nazista e suas consequências. Estas ponderações levinasianas não se constituem em puras considerações históricas e sociológicas sobre o período que antecedeu a Guerra. Levinas analisa com agudeza, em perspectiva filosófica, alguns elementos que compõem o sistema comandado por Hitler. Isto evidencia a perspicácia do filósofo em questão ao apurar e interpretar aquela época. Ao mesmo tempo, acentua como o período no qual o antissemitismo foi propagado e executado pelo regime nazista marcou o foco filosófico de Levinas.

É sugestivo o título do artigo publicado em 1934 no qual Levinas realiza as reflexões mencionadas acima: *Algumas reflexões sobre a filosofia do hitlerismo*⁹. Este título já expressa a perspectiva levinasiana presente naquele artigo. Para Levinas (QRPH, 1997, p. 19-23), o hitlerismo não é apenas um regime político, mas é a expressão de uma noção filosófico-antropológica subjacente ao seu próprio sistema, que é a da interioridade humana manobrada a partir de uma vontade de poder imposta a nível coletivo. De acordo com Levinas (QRPH, 1997,

Odisea, era pariente nuestro? !Que va! Ni pensarlo! Ellos estaban en Ítala, en su patria. Aquí estábamos en ninguna parte. Último kantiano de la Alemania nazi, al no tener cerebro para universalizar las máximas de sus pulsiones, el nuestro descendía de los perros de Egipto. Y sus ladridos de amigo – fe de animal – nacieron del silencio de sus antepasados en las riberas del Nilo” (LEVINAS, DL, 2004, p. 194).

⁹ “Quelques réflexions sur la philosophie de l’ hitlerisme”.

p. 24), o que ocorreu na Alemanha moderna com a ascensão do hitlerismo coloca em causa a humanidade mesma do homem.

Para o filósofo lituano, o hitlerismo não se apresenta simplesmente como a realização de um racismo exacerbado, mas atinge os princípios da vida social e da estrutura humana. Ele afirma: “A filosofia do hitlerismo vai além da filosofia dos hitleristas. Ela coloca em questão os próprios princípios de uma civilização” (tradução nossa) (LEVINAS, QRPL, 1997, p. 07-08)¹⁰. Infere-se assim que, para Levinas, o hitlerismo tem o potencial de superar, nele mesmo, o que sua própria ideologia impregna de modo individual naqueles que a ela aderem. E isso se realiza em um nível que desfigura a base antropológica da interioridade livre. Assim, o seu poder de agregar pessoas é, ao mesmo tempo que altamente eficaz, terrivelmente perigoso.

Vale destacar também que a obra *Dé la Evasion*, publicada em 1936, já contém, segundo Chaliier (1993, p. 54) o presságio do horror gerado pelo regime nazista que haveria de vir. Levinas, a este respeito, alerta para o fato de que o modo como o ser fora compreendido conduz aqueles que assim o compreendem à triste parceria com a violência. Afirma a referida autora: “Com o pressentimento da catástrofe ascendente, Levinas conclui o seu estudo de 1935 com estas palavras: ‘toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que justifica, merece o nome de bárbara’” (CHALIER, 1993, p. 54).

1.1.2 O problema de Deus no contexto da violência da guerra

Ao se refletir sobre a violência infligida aos judeus na Segunda Guerra, segundo o pensamento levinasiano, pode-se considerar também o problema de Deus. Por que, de acordo com Levinas, o Eterno não pôde ser “ouvido” na Guerra? E por que se fez “ausente” nela? Para indicar uma resposta a estas questões, é importante levar em conta dois elementos: A – A compreensão de Deus fora dos moldes da teodiceia; B – A questão da vocação do povo judeu. Segue uma reflexão sobre esses dois elementos com o objetivo de apresentar, em linhas gerais, como o filósofo em questão pondera, em sua condição judaica, a questão de Deus no contexto do segundo grande conflito mundial.

É próprio do pensamento de Levinas a recusa de tratar a questão de Deus a partir da teorização. O filósofo lituano resiste a analisar o problema do Eterno no contexto de análises

¹⁰ “La philosophie de l’ hitlérisme déborde ainsi la philosophie des hitlériens. Elle remet en question les principes mêmes d’ une civilisation” (LEVINAS, QRPH, 1997, p. 07-08).

puramente abstratas. Pode-se afirmar que Levinas considera que as descrições metafísicas meramente teóricas não dão conta de responder à questão alteridade, que é uma questão irreduzível à teoria, e a antecede. É correto dizer que o filósofo entende tais teorias como insuficientes para tratar da dor absurda das vítimas inocentes da guerra. É neste sentido que o pensador judeu em questão fala do “fim da teodiceia” (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 124-128). Ao considerar as várias expressões de destruição do ser humano e sua dor, causadas pelos totalitarismos e guerras do século XX, entre as quais Auschwitz se insere como exemplo altamente expressivo, ele afirma: “A desproporção entre o sofrimento e toda a teodiceia mostra-se em Auschwitz com uma clareza que ofusca os olhos” (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 125).

Chama a atenção o fato de Levinas, na descrição acima, querer destacar com ênfase a nitidez com a qual se apresenta, no massacre aludido, a incapacidade da teodiceia de levar em conta o sofrimento humano inocente. Ele evoca, neste sentido, a famosa ideia de Nietzsche sobre a morte de Deus: “A palavra de Nietzsche sobre a morte de Deus não tomava, nos campos de extermínio, a significação de um fato quase empírico?” (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 125).

Vale lembrar que o conceito nietzscheano da morte de Deus¹¹ não se refere à não existência do Eterno, apesar de que o filósofo alemão tenha uma postura ateia. Tal expressão significa que o modo como Deus era apresentado pela religião cristã e sua moral, e pela metafísica, havia caído em um total vazio de sentido. Trata-se, portanto, da afirmação da perda completa de significação da tradição religiosa cristã e a metafísica a ela atrelada.

Ao anunciar a morte do Deus cristão transcendente, Nietzsche está criticando a divisão feita pela tradição metafísica e religiosa entre o mundo supra-sensível e o mundo sensível. Deus, enquanto ser transcendente, é visto como o valor supremo, sendo superior ao mundo sensível (...) Os predicados do ser supremo não designam a essência verdadeira das coisas, mas são os “sinais distintivos do nada”. Com a morte de Deus, a separação entre sensível e supra-sensível não tem mais sentido, o que acarreta a insustentabilidade das ideias metafísicas e dos valores que subordinavam o mundo sensível (ARALDI, 1998, p.77).

A morte de Deus, em Nietzsche, faz parte do processo irreversível do niilismo. Este designa, genericamente falando, a profunda perda de sentido que atingira a sociedade europeia no século XIX. A morte de Deus, evento componente do niilismo, expressa igualmente a perda de sentido, especificamente, no caso deste evento, o esvaziamento de significação da tradição

¹¹ Na obra nietzscheana *A gaia ciência*, aforismo 125, consta a narrativa da morte de Deus. A descrição é de um homem louco que, com lanterna em mãos, sai a gritar pelas ruas que procurava Deus. Os seus interlocutores, que não acreditavam Nele, irrompem-se a rir. Ao que o louco responde, fitando os olhos dos que o ouvem, que Deus está morto.

metafísica e da moral cristã. Sob este aspecto, há certa proximidade entre a ideia nietzscheana aqui mencionada e a afirmação levinasiana do fim da teodiceia. Em ambas as concepções, os conteúdos metafísicos sobre Deus, pertencentes à tradição ocidental cristã, não dão conta da problemática humana da contemporaneidade. De fato, pode-se afirmar, por exemplo, que a ideia do Ser Supremo, e os atributos divinos que a metafísica tradicional propõe, não tiveram palavra efetiva alguma como resposta às atrocidades ocorridas no século XX.

A partir da declaração levinasiana de que a teodiceia não teria sentido frente à problemática ocorrida no século XX, faz-se mister optar por uma outra concepção do Eterno. Daí Levinas afirmar uma via distinta na compreensão de Deus, com base no judaísmo. Trata-se de entender Deus a partir da responsabilidade ética. Onde a responsabilidade radical por Outrem não é ouvida, Deus também não o é. Pois a questão do Eterno ganha significado no contexto ético.

Enfatizando a incapacidade da teodiceia de lidar com a questão do sofrimento humano na guerra, Levinas sinaliza o modo pelo qual entende o Santo. Trata-se de entender a questão de Deus na via da alteridade, e não da compreensão metafísica abstrata, própria da teodiceia. Sendo assim, Deus esteve “ausente” em Auschwitz não por causa da sua não existência ou indiferença ao mundo. Mas porque, sendo entendido no conjunto do sistema da teodiceia, não fora pensado na esteira da radical alteridade. A teodiceia foi incapaz de ouvir a “voz” de Deus justamente por, envereda em si mesma enquanto estrutura teórica, ser surda à dor das vítimas da Guerra. Sobre o redirecionamento do modo de pensar a questão de Deus, que foge à abstração metafísica da teodiceia e volta-se à alteridade, vale citar as seguintes palavras do autor:

Que a fraternidade possa precisamente significar a anulação – ou o eclipse – de certa importância ontológica de ligação (...) é esta a grande novidade de um modo de pensar onde a palavra Deus pare de orientar a vida expressando o fundamento incondicional do mundo e da cosmologia para revelar, no Rosto de Outro homem, o segredo de sua semântica (tradução nossa) (LEVINAS, AT, 1995, p. 107)¹².

O entendimento sobre Deus, em Levinas, neste sentido, exige que se opte por uma compreensão paradoxal: Pensar Deus no contexto da violência feita aos inocentes na Guerra é assumir que Ele se revela no assumir da responsabilidade radical por quem sofre. Se esta

¹² “Que la fraternité puisse précisément signifier l’ annulation – ou l’ eclipse – de cette importance ontologique de l’ attachement; (...), c’ est là grande nouveauté d’ un mode de penser où le mot Dieu cesse d’ orienter la vie en disant le fondement inconditionné du monde et de la cosmologie pour révéler, dans le visage de l’ autre homme, le secret de sa sémantique” (LEVINAS, AT, 1995, p. 107).

responsabilidade não é efetivamente assumida, Deus permanece em silêncio. Não por ser indiferente ou abstrato, repetimos, mas porque o Eterno não é intervencionista. Ele, na verdade, só pode ser entendido na via da alteridade radical. Se esta não é considerada, Deus não pode ser compreendido. Neste sentido, no contexto da violência da Guerra, onde não há consideração da alteridade, Deus se “cala”.

É justamente aqui que deve ser considerada a questão da vocação do povo judeu. Não se trata de um particularismo religioso. Ao contrário, a vocação do povo judeu denota que este possui um chamado a ser fiel ao Deus que chama à responsabilidade. Permanecer fiel ao Deus que convoca ao amor incondicional, e fazê-lo mesmo nas circunstâncias mais trágicas, é corresponder ao seu chamado. Diz o autor:

Renunciar, após Auschwitz, a este Deus ausente de Auschwitz – não mais assegurar a continuação de Israel – equivale a completar o empreendimento criminal do nacional-socialismo visando ao aniquilamento de Israel e ao esquecimento da mensagem ética da Bíblia, da qual o judaísmo é portador e da qual a sua existência como povo prolonga concretamente a história multimilenar (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 127).

Sendo assim, a compreensão judaica de Deus que Levinas apresenta constitui-se isenta de teodiceia. Trata-se de uma “fé sem teodiceia” (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 127). Para os judeus, ser fiel a esta fé é continuar a História Santa, colhendo na tragicidade do extermínio dos inocentes, e na sua dor, uma alerta a viver a responsabilidade radical. Mesmo sendo um chamado próprio dos judeus, esta maneira de entender Deus, a partir do amor incondicional, traz uma mensagem de alcance universal. Assim, todos podem ser chamados, a partir de Auschwitz, à vivência da responsabilidade pelo sofrimento de Outrem (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 218).

A destruição humana acontecida na Segunda Guerra, e nos eventos que a ela se equipara pela violência, não é apenas um episódio trágico e lamentável. Ela o é! Mas, além disso, pode-se dizer que o aniquilamento de pessoas na Guerra é, também e sobretudo, evento ético. Isso porque no silêncio dos inocentes que são mortos, sem condições de escaparem da barbárie, há, paradoxalmente, um clamor ético veemente. No Rosto das vítimas silenciadas pela violência, consta vivaz a expressão eminente de um chamado à responsabilidade. Mas este clamor ético não fora ouvido. E, precisamente por este motivo, Deus também não fora “ouvido”, pois Ele, em Levinas, é compreendido a partir da ética inscrita no Rosto do Outro, sobretudo do vitimado e sofredor, e não nos auspícios da teodiceia. A semântica da questão de Deus se situa na

significação ética dada no Rosto de Outro homem. Assim, esta semântica se difere da metafísica tradicional, que, em geral, entende Deus no contexto da teodiceia.

1.1.3 A filosofia levinasiana a partir do cativo

Na obra *Escritos Inéditos*, sobretudo em uma de suas partes, denominada *Cadernos do cativo*, são reunidas variadas anotações do filósofo lituano. Estes escritos abarcam o período compreendido entre 1937 e 1950. A compilação que a obra reúne descreve, principalmente, registros feitos por Levinas durante o período no qual esteve preso, como também textos posteriores à vida na prisão e sua descrição. A realidade ali experimentada é descrita em partes da obra, como a que se segue:

O sofrimento desperta as almas e, embora os prisioneiros não conhecessem os horrores de Buchenwald, havia um grande sofrimento nos *stalags* e nos *oflags*. Em cinco anos, no entanto, a vida foi organizada nos campos (...). Nós aprendemos (no campo de trabalhos forçados) a diferença entre o ser e o ter. Nós aprendemos o pequeno espaço e as poucas coisas que são necessárias para viver. Nós aprendemos a liberdade. Estas são as verdadeiras experiências do cativo. Sofrimentos, desespero, tristeza – sem dúvida. Mas, acima de tudo, um novo ritmo de vida. Nós pusemos os pés em outro planeta, onde respiramos uma atmosfera de combinação desconhecida e lidamos com um assunto que não mais pesava (Tradução nossa) (LEVINAS, EI, 2013, p. 125-126)¹³.

Além de descrever em algumas passagens a realidade do campo, a obra permite também notar elementos da reflexão filosófica de Levinas. Temas abordados pelo filósofo estão presentes, inclusive sobre a questão de Deus e da metafísica, uma vez que elementos textuais sobre a esta questão aparecem nos relatos. Por se tratar de obra na qual consta registro diversificado de ideias, não há nela sistematização. Porém, é possível ver no mencionado texto um interesse filosófico cuja temática, evidentemente muito variada, abarca e incorpora a experiência ali vivida. Assim, pode-se dizer que aquele momento existencial, extremamente trágico, se torna objeto concreto da filosofia, e a filosofia sobre ele se volta para refleti-lo.

¹³“El sufrimiento despierta las almas y, si bien los prisioneros no conocieron los horrores de Buchenwad, hubo un gran sufrimiento en los stalags y en los oflags. En cinco años, empero, se organizó la vida en los campos (...) Aprendimos la diferencia entre tener y ser. Aprendimos el poco espacio y las pocas cosas que son necesarias para vivir. Aprendimos la libertad. Éstas son las verdaderas experiencias del cautiverio. Sufrimientos, desesperaciones, penas – sin duda. Pero, por encima de todo eso, un nuevo ritmo de la vida. Habíamos puesto los pies en otro planeta, en el que se respiraba en una atmosfera de combinación y se manejaba una materia que yo no pesaba” (LEVINAS, EI, 2013, p. 125-126).

Cumpra recordar que as reflexões que deram corpo à *Da Existência ao Existente*, publicada em 1947, foram elaboradas durante a prisão de Levinas no campo de trabalho forçado. O próprio autor, no preâmbulo da obra, o afirma. Esta percepção também é apresentada por Paiva e Dias (2015, p. 470) e por Menezes (2008, p. 15). O livro trata de temas relacionados à vida concreta, sobretudo aqueles dramáticos, tais como a angústia e a certeza da morte, e a preguiça. Note-se que as situações de vida analisadas filosoficamente no referido texto refletem experiências vivenciadas em um campo de trabalhos forçados. A experiência do prisioneiro e a reflexão do filósofo estão, assim, profundamente relacionadas e conectadas.

Um pequeno e significativo elemento dos escritos levinasianos, que exemplifica a influência da passagem no campo é a dedicatória de uma de suas maiores obras. Trata-se daquela que expressa a fase madura de seu pensamento: *De outro modo que ser ou para além da essência*. O autor dedica a obra aos judeus vitimados e aos que a eles se assemelham com as seguintes palavras: “Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, junto com milhões e milhões de seres humanos de todas as confissões e de todas as nações, vítimas do mesmo ódio para com o Outro homem, do mesmo antissemitismo” (LEVINAS, DOMS, 2011).

Publicada em 1974, *De Outro modo que ser ou para além da essência* constitui um coroamento da reflexão filosófica de Levinas no sentido de que retoma e aprofunda vários temas tratados em escritos anteriores, sobretudo *Totalidade e Infinito*. Segundo Cerezer (2012, p. 157), a obra é “a forma mais elaborada do pensamento levinasiano”. Considerando que esta, com tal importância, foi dedicada às vítimas do Holocausto e aos que a elas se assemelham, pode-se inferir a influência e o peso que a experiência no campo de trabalhos forçados, e a memória dos que vivenciaram-na, tiveram no pensamento de Levinas.

É interessante notar que, no mencionado livro, o desenvolvimento das reflexões sobre o assumir o sofrimento de Outrem parece indicar uma espécie de homenagem aos vitimados pelo Holocausto. Bucks (1997, p. 26) afirma que, no texto em questão, “o autor, a partir das vítimas do Holocausto, reflete sobre o sentido do sofrimento como substituição”. Ademais, a perspectiva da substituição é uma constante na obra. Escreve o filósofo:

Vulnerabilidade, exposição ao ultraje, à ferida – passividade mais passiva que toda a paciência, passividade do acusativo, traumatismo da acusação sofrida por um refém até a perseguição, ato de pôr em causa, no refém, da identidade que substitui aos outros: Si – defecção ou derrota da identidade do Eu. Eis a sensibilidade, levada até o limite. Assim, a sensibilidade como a subjetividade do sujeito. Substituição ao outro – um no lugar do outro – expiação (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 36).

Evidentemente, trata-se de uma obra que aborda em profundidade o tema da subjetividade, de uma maneira a fugir da ordem do ser; um pensar para além do ser. Mas o modo como a subjetividade é apresentada, como uma refém do Outro, que deve assumir, antes de qualquer escolha, o sofrimento de Outrem, faz pensar, quase que necessariamente, nas vítimas da Guerra. Pois, se este conteúdo não fosse elaborado tendo as mesmas como lembrança de fundo, não teria sentido ter-lhes dedicado a obra.

Ademais, em *De outro modo que ser ou para além da essência*, o termo Dizer aparece como elemento de grande importância. Ele indica que o ser deve ser pensado além do círculo do Dito¹⁴. Em relação à questão de Deus, a partir deste item, pode-se afirmar que Dizer Deus além do ser, para além da estrutura ontológica, é tarefa inspirada na realidade das vítimas do Holocausto. Trata-se de refletir Deus de uma forma não contaminada pelo ser, mas a partir do Outro. Surge, assim, uma inspiração metafísica que não pensa Deus e não fala Dele a partir do ser, mas a partir do Outro vitimado.

1.1.4 A via da alteridade: referência na questão de Deus e da metafísica

No que se refere à questão de Deus então, é possível notar que Levinas fez algumas anotações que se encontram em *Escritos Inéditos*, tal como a que se segue:

A teoria sobre Deus só pode ser desenvolvida através de Isaías e do Messias, eleição. O desconhecido do futuro. Mistério. Deus: certa temporalização do tempo; um ser que não é subjetivo. Na demanda de esperança para o presente, já existe Deus (Tradução nossa) (LEVINAS, EI, 2013, p. 47)¹⁵.

Evidentemente, por se tratar de anotações fragmentadas e não de obra já formatada, fica claro que não se tratam de ideias articuladas em um todo. Porém, é possível perceber nestes registros que a questão de Deus esteve na pauta das anotações de Levinas durante a prisão.

No conjunto da obra levinasiana, vê-se que a questão de Deus é sempre relacionada à experiência humana. A ideia de que essa questão deve ser sempre tratada a partir da trama das relações humanas e não de forma puramente abstrata e conceitual é gestada mais facilmente em um ambiente no qual o filósofo experimenta, na própria carne, a proximidade do Rosto do

¹⁴ Uma abordagem mais detalhada sobre os termos Dizer e Dito será feita no terceiro capítulo, quando trataremos deste binômio no contexto da linguagem metafísica.

¹⁵ “La teoría de Dios no puede desarrollarse más que a través de Isaías y el Mesías. Elección. Lo desconocido del porvenir. El Misterio. Dios: cierta temporalización del tiempo; un ser que no es subjetivo. En la exigencia de esperanza para el presente, ya hay Dios” (LEVINAS, EI, 2013, p. 47).

Outro, sobretudo daquele que sofre. Um ambiente sereno de meditação ou uma trajetória de vida isenta de uma experiência semelhante a que Levinas viveu na prisão nazista não favoreceria que a alteridade fosse levada tão a sério, no que se refere à consideração filosófica sobre a questão de Deus.

Na obra de Levinas como um todo, sobretudo na fase tardia de seu pensamento, a questão de Deus é tratada a partir de uma decisão clara pela via da alteridade. A recusa de tratar tal questão a partir de conceituações é, pode-se dizer, uma constante no pensamento levinasiano. Pode-se também dizer que na fase da maturidade, após 1974, quando da publicação de *De outro modo que ser ou para além da essência*, a questão de Deus aparece relacionada a uma visão antropológica. Nesta visão, o ser humano quenótico se torna responsável pelo Outro a ponto de substituição. No “outramente que ser”, Deus fala ao ser humano na substituição. Em uma conferência proferida em 1980, em Paris e publicada posteriormente em texto escrito, o filósofo afirma:

Pensamos que a ideia-do-Infinito-em-mim – ou minha relação a Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o próximo (...). Como se o Rosto de Outro homem, que ao mesmo tempo me suplica e me ordena, fosse o nó da intriga da superação por Deus, da ideia de Deus e de toda ideia em que Ele seria ainda visado, visível e conhecido e onde o Infinito seria desmentido pela tematização, na presença ou na representação (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 15).

Ao que compete à metafísica no pensamento levinasiano, pode-se dizer o mesmo que foi dito sobre a questão de Deus. Levinas não reflete a metafísica de acordo com os moldes da tradição ocidental. A via escolhida para tratar a metafísica também tem como referência a alteridade. Na obra *Totalidade e Infinito*, Levinas usa o termo ontologia para designar o modo como a tradição ocidental tratou a metafísica, incluso aí o modo heideggeriano de abordar tal questão. À ontologia, Levinas dirige críticas a partir de uma perspectiva metafísica específica. Afirma o filósofo:

Se a ontologia – compreensão, amplexo do ser – é impossível, não é porque toda definição do ser supõe já o conhecimento do ser, como dissera Pascal, que Heidegger refuta nas primeiras páginas de *Sin und Zeit*; é porque a compreensão do ser em geral não pode dominar a relação com Outrem. Esta comanda aquela. Não posso subtrair-me à sociedade com Outrem, mesmo quando considero o ser do ente que ele é. A compreensão do ser exprime-se já no ente que ressurgue por detrás do tema em que ele se oferece. Este “dizer a Outrem” – esta relação com Outrem como interlocutor, esta relação com um ente – precede toda a ontologia, é a relação última no ser. A ontologia supõe a metafísica (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 35).

A metafísica apresentada na obra acima citada realiza-se pela exterioridade. Tem a ver com a saída da subjetividade em direção ao Outro, que é sempre transcendente. O filósofo usa o termo “Totalidade” para designar o conjunto formado a partir do modo como a tradição filosófica ocidental concatena a diversidade em um Mesmo. O pensador propõe, criticamente, que o sujeito deve realizar a saída desta estrutura em direção à exterioridade radical, em direção ao Outro. A metafísica assim se caracteriza, em *Totalidade e Infinito*, por ser relacional. Realiza-se sempre na alteridade, na relação com o Outro (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 21-30).

A considerar o que fora descrito, infere-se uma influência específica em Levinas no que diz respeito à sua trajetória existencial. O filósofo judeu lituano não desenvolve sua reflexão metafísica a partir do ambiente sereno da Escola Peripatética (à moda de Aristóteles) nem reflete sobre a questão de Deus e da metafísica tendo passado pelo refúgio de um mosteiro medieval (à maneira de Tomás de Aquino) nem mesmo no recôndito de uma hospedagem isolada gélida, onde Descartes escreve as *Meditações Metafísicas*. Levinas reflete tal temática tendo passado pelo cativo, vivido na consciência de sua identidade judaica. A filosofia que produz não apenas tem este pano de fundo, mas também a ele se relaciona como a uma fonte de inspiração. Isso porque a experiência de judeu naquele contexto não é descrita de forma trágica, mas serve de impulso para a meditação filosófica.

Deste modo, verifica-se que a experiência de vida do filósofo judeu constitui-se em uma de suas influências mais fortes, no que se refere à temática da questão de Deus e da metafísica, uma vez que contém elementos importantes para a produção filosófica sobre tais questões. A inumanidade gerada pela filosofia do hitlerismo (que se relaciona como o esquecimento absoluto do Outro), o semblante do judeu vitimado (que remete à questão da nudez e fragilidade do Rosto), a questão do Holocausto (que lança à questão do silêncio de Deus como vocativo ético radical ao humano) são os elementos principais, neste sentido.

1.2 A filosofia de cunho judaico e sua influência em Levinas

Este tópico visa apresentar os pensadores judeus que influenciaram Levinas, especialmente no que se refere a elementos que interessam à temática deste trabalho. A partir de tal objetivo então, se fez a opção pelos autores judeus aqui elencados, com foco na referida influência.

É necessário salientar que, evidentemente, Levinas assimila elementos filosóficos de pensadores não judeus e que pertencem estritamente à tradição ocidental, e que por isso não

têm vínculos ou influências de autores judeus. Fazendo alusão ao título da obra de Brito (2002), *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Levinas*, podemos dizer o seguinte: o filósofo lituano, com raízes profundas em Jerusalém, traz para ela dados filosóficos gestados na capital grega. Apesar de dirigir crítica à tradição ocidental, também bebe de certas noções da filosofia desta tradição. Mas o faz sempre em perspectiva crítica. Podemos citar como exemplos de pensadores de herança greco-romana, dos quais Levinas assume noções filosóficas, os seguintes: Husserl e Heidegger (quanto ao voltar-se da reflexão filosófica para a concretude), Platão (quanto à ideia do Bem além do ser), Descartes (quanto à ideia de Infinito), Kierkegaard (quanto à questão da verdade perseguida). Ao longo deste trabalho, especificamente nos capítulos 2 e 3, será abordada a assimilação crítica que o filósofo lituano em questão faz destes autores ocidentais citados. Delimitamos nossa abordagem neste primeiro capítulo a autores judeus que influenciaram Levinas, uma vez que pretendemos, aqui, elucidar a fonte eminentemente judaica do pensamento do autor.

De fato, é tarefa altamente complexa delimitar por completo quais foram e em que sentido pensadores judeus tiveram influência no pensamento de Levinas. A descrição geral do referido quadro não corresponde, em absoluto, ao interesse deste trabalho. Por isso, e por questão de delimitação metodológica, se além aqui, a pensadores cuja influência em Levinas dizem respeito em maior medida às temáticas da questão de Deus e da metafísica.

Além de Franz Rosenzweig e Jacques Derrida¹⁶, pode-se apresentar como pensadores judeus que influenciaram Levinas, e cujo conteúdo desta influência, repetimos, se relaciona em maior escala com a questão de Deus e da metafísica, os seguintes: Haim de Volozin e Sr. Shouschani, no que diz respeito à maneira de interpretar o Talmud; Martin Buber no que se refere à relação de alteridade, inserida na reflexão filosófica como elemento fundamental; além de Jacob Gordin e Herman Cohen. Os três últimos, é importante destacar, são acolhidos no pensamento levinasiano de forma crítica. Levinas reconhece o valor do pensamento destes autores para a formação de uma filosofia judaica. Ele também aponta, nos referidos filósofos, os elementos teóricos dos quais quer distanciar. Segue a descrição destas influências.

¹⁶ A influência de Rosenzweig sobre Levinas, sobretudo no que diz respeito à reflexão metafísica, será tratada em maiores detalhes no terceiro capítulo deste trabalho. Atemo-nos aqui apenas a referenciar este autor e a descrever, em linhas gerais, o sentido de sua influência sobre o filósofo lituano, considerando ainda o fato de ser ele apontado por Levinas de um modo especial entre os pensadores judeus que o influenciaram. Também Jacques Derrida, judeu não religioso e amigo pessoal de Levinas, influenciou no modo como o filósofo trabalha a metafísica. Da mesma forma que em relação a Rosenzweig, a influência de Derrida sobre Emmanuel Levinas será questão abordada no terceiro capítulo, no quadro da questão específica da metafísica.

1.2.1 Haim de Volozin e Shouschani: uma ampla perspectiva de interpretação do Talmud para além do dogmatismo

A respeito da influência de Haim de Volozin sobre Levinas, vale ressaltar que o judaísmo, ao qual Levinas teve acesso já em tenra idade, foi aquele característico na Lituânia, ou seja, aquele marcado pela racionalidade. Naquele país houvera um enigmático, porém influente, personagem: o gênio de Vilna. Haim de Volozin foi o mestre judaico que seguiu a tradição herdada deste pensador. A ideia de *Insof* (ou de *Infinito*) advindo da cabala atravessa a obra de Volozin. A inspiração recebida era de um judaísmo oposto a uma prática religiosa espiritualista. A este respeito é esclarecedora a seguinte afirmação:

O judaísmo lituano, influenciado pela atividade do *gaon* (mestre) de Vilna (1720-1797) e seu sucessor o rabino Haim de Volozin (1759-1821), era essencialmente ilustrado, racionalista e cosmopolita se opondo, frontalmente, ao hassidismo, corrente de pensamento judaico marcada pelo espiritualismo pietista. O intelectualismo do judaísmo lituano via o estudo como a mais alta forma de cultuar a Deus. A interpretação racional das discussões rabínicas inscritas no Talmud abria as portas para uma interpretação da tradição religiosa à luz da filosofia e afirmava, simultaneamente, a luta contra o misticismo hassídico e o racionalismo laico do iluminismo judaico. A obra “Alma da Vida” (“Nefesh Hachaim”) de Haim de Volozin, discípulo do gaon de Vilna, condensa a ideia central do pensamento de seu mestre e influenciará diretamente o pensamento de Levinas: ela destaca a responsabilidade do homem e seu papel criador, o que o torna um ser para o outro (PFEFFER, 2015, p. 190).

O contato do filósofo com este tipo de judaísmo permitiu-lhe tecer, posteriormente, uma compreensão desse na qual predominava a intelectualidade. Tal intelectualidade remete a uma grave responsabilidade, tornando-se assim a referência principal da prática religiosa. Assinala-se também que, já em uma de suas influências primeiras, Levinas recebe um conteúdo de judaísmo intelectualizado que evoca à responsabilidade por Outrem. Esta compreensão, em Levinas, portanto, não seria uma descoberta filosófica feita na trajetória intelectual em período posterior. Ao contrário, trata-se de uma marca ligada às suas origens.

O filósofo lituano cita a mencionada obra de Haim de Volozin em *Do Sagrado ao Santo*. E ele o faz, nesta ocasião, na tratativa da questão de Deus e da metafísica. Afirma o autor a respeito do livro em questão: “Antropologia paradoxal que anima o pequeno livro de Haim de Volozin, *Nefesh Ha’haim*, e na qual o ser humano aparece como a ruptura do ser e da perseverança no ser, e somente assim como relação com Deus” (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 181). Desta citação se pode inferir os seguintes elementos de reflexão:

A influência de Haim de Volozin em Levinas aqui descrita refere-se à compreensão antropológica. Esta, por sua vez, ligada à questão metafísica. O ser humano não se define por sua referência ao ser, mas exatamente por seu oposto, que é o rompimento com a estrutura do ser. É preciso que haja um deslocamento do ser em direção ao Outro. Assim se escapa da noção de ser humano que se constitui pela referência a si mesmo. Ser não significa, neste caso, ser para si mesmo, mas romper o ser e se dirigir a Outrem. Trata-se de uma antropologia cunhada na alteridade. E é justamente neste contexto de antropologia que se dá a relação com o Santo. A questão de Deus pode ser acessada no campo de uma antropologia na qual reina a alteridade, e não na obstinação do ser nele mesmo. Deste modo, antropologia, metafísica e a questão de Deus se tocam. Uma noção metafísica fechada nela mesma não abre a perspectiva de uma antropologia inversa, na qual o foco não é o “ser” humano, mas a trajetória deste em direção ao Outro. Tal noção metafísica não daria espaço para que a relação entre os homens, que assumem responsabilidade radical uns pelos outros, se realizasse. Destarte, uma antropologia de alteridade não se concretizaria. E essa noção metafísica que, repetimos, abre uma antropologia inversa, seria o terreno possível para o acesso à questão de Deus.

Faz-se necessário destacar também que a questão do Infinito, presente na obra de Haim de Volozin, se relaciona com o modo como antropologia e metafísica se articulam. Nas relações humanas, no contexto da alteridade e, por isso, na relação com o Outro, opera-se a manifestação de um Infinito que faz descobrir a bondade além do ser. Isto porque o Outro carrega em si uma grandeza de infinitude. Consta nos escritos levinasianos:

Os traços da limitação e da finitude, que a separação assume, não consagram um simples “menos”, inteligível a partir do “infinitamente mais” e da plenitude sem falha do Infinito; asseguram o próprio transbordamento do infinito ou, para falar concretamente, de todo excedente em relação ao ser – de todo o Bem – que se produz na relação social (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 288-289).

Chalier (1993, p. 86) afirma que a mencionada obra de Haim de Volozin era tida por Levinas com predileção. No entanto, além do conteúdo específico da mesma, o pensamento do rabino em questão influencia o filósofo lituano no que diz respeito à maneira de interpretar o Talmud. Volozin segue a linha da reflexão racional dos conteúdos talmúdicos. Esta é uma característica marcante e constante no pensador nascido em Kaunas.

Ainda sobre o modo de abordagem do Talmud por Levinas, pode-se inscrever a influência do Sr. Schouschani¹⁷. O próprio filósofo, em *Quatro Leituras Talmúdicas*, sua primeira obra publicada a respeito das interpretações talmúdicas, destaca como o modo que Sr. Schouschani tratava o Talmud lhe abriu a liberdade de reflexão pela qual se pode abordar a dinâmica própria de tais textos do judaísmo. O pensador afirma:

Mas um mestre prodigioso, Sr. Shouschani, cuja morte na América do Sul foi-nos comunicada durante a impressão desta obra, mostrou-nos o poder do verdadeiro método. Para nós, ele tornou impossível para sempre o acesso dogmático puramente fideísta, ou mesmo teológico ao Talmud (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 23).

Vale destacar que a recusa a tratar o Talmud de forma estática é um modo de abordagem importante para que a questão de Deus não seja entendida a partir de elementos rituais, e mesmo teológicos, do judaísmo. E a interpretação racional filosófica permite tal feito. Pode-se dizer que a abertura para tratar os textos talmúdicos para além de uma estrutura teológica fechada propicia a que o filósofo lituano aborde a questão de Deus de modo diferenciado. Ele não o faz a partir da esfera do dogma (judaico), mas sim no contexto do que se poderia definir como “religião ética”. A influência que Shouschani tem sobre Levinas favorece fortemente que o pensador lituano realize tal abordagem.

Como explica Chalier (1993, p. 59), Levinas estudou o Talmud com esse mestre no contexto do pós-guerra. Com ele, ainda segundo a autora, o filósofo descobriu o potencial que emana dos conteúdos talmúdicos, se abordados nesta perspectiva. A influência de Shouschani, neste sentido, constitui uma espécie de alavanca, a partir da qual a reflexão levinasiana sobre o Talmud se desenvolve com vigor em uma perspectiva específica: a interpretação racional que remete a uma responsabilidade ética naquele que recebe o ensinamento talmúdico.

É digno de nota ainda o fato de que Levinas estudou o Talmud com Shouschani nos anos posteriores a 1945. No período anterior a esta data, e nos anos que se seguiram imediatamente a ela, as obras levinasianas referiram-se, em geral, a questões ligadas à fenomenologia e seus desdobramentos na reflexão filosófica. Expressivos exemplos são sua tese de doutoramento – *La théorie de l’ intuition dans la phénoménologie de Husserl*¹⁸ – de

¹⁷ O nome deste intelectual varia na maneira de ser escrito, de acordo com a obra no qual é citado. Seguimos, assim, tal como consta textualmente em cada uma delas.

¹⁸ A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl.

1930, e a obra *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*¹⁹, publicada em 1949. A temática sobre a questão de Deus e da metafísica aparecem, com maior vigor, nas obras tardias. São exemplos: *De Deus que vem à Ideia*, publicada em 1982, e *Deus, a Morte e o Tempo*, cuja publicação se deu em 1993. Ambas recolhem cursos e textos de Levinas realizados entre os anos 70 e 80.

Esta breve observação permite inferir que a influência judaica em Levinas, por meio de Schouschani, a abrir-lhe um amplo horizonte de reflexão, dá-se em contexto que corresponde a um certo deslocamento de reflexão filosófica. O filósofo lituano não colocará em pauta com tanta ênfase questões fenomenológicas, apesar de ser influenciado constantemente pela fenomenologia, mas antes, abordará com maior empenho a questão da subjetividade, com perspectiva de uma ruptura com a maneira da tradição filosófica do ocidente. E isso Levinas o fará em chave metafísica, o que transparece em *Totalidade e Infinito*. A questão de Deus aí estará relacionada à metafísica, pois a sabedoria judaica assimilada o ajudará a pensar o Eterno fora do horizonte do ser fechado nele mesmo.

1.2.2 Os “judeus filósofos”: a assimilação crítica

No que se refere à influência, sobre Levinas, de pensadores judeus que se dedicaram à atividade filosófica, adotamos a distinção que o próprio autor faz entre “judeus filósofos” e “filósofo judeu”. Como explica Ribeiro Junior (2005, p. 34) a este respeito, Levinas faz tal diferenciação. Tal diferença se deve à originalidade que o filósofo lituano encontra no autor alemão Franz Rosenzweig. Por isso o termo “filósofo judeu” ser colocado no singular. Em relação aos pensadores judeus dedicados à filosofia, além deste alemão, Levinas tem admiração, valorizando a identidade judaica e a produção filosófica dos mesmos. Ele acolhe em maior ou menor medida elementos de suas filosofias, mas se distancia deles.

Deste modo, a partir da distinção descrita acima, se pode trabalhar a influência de judeus dedicados à filosofia sobre Levinas, tendo como a referência a seguinte questão: Levinas, em relação aos “judeus filósofos”, realiza assimilação crítica. E, a partir do único “filósofo judeu”, tem seu pensamento profundamente influenciado, inclusive no que se refere à questão de Deus e da metafísica. Para Levinas, Rosenzweig possui um diferencial filosófico único pois, dialogando com o idealismo alemão, avançou no sentido de entender que a religião, segundo

¹⁹ Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.

seus sistemas de narrativas, dispensaria tanto a razão teórica quanto prática, para se justificar por si mesma a partir da linguagem que faz pensar.

Martin Buber²⁰ tem em comum com Levinas um elemento constante e decisivo no pensamento do filósofo lituano: o modo como o Outro é inserido seriamente na reflexão filosófica, bem como a transcendência que há na relação do Eu com o Outro. Esta relação é anterior a qualquer teoria. Ambos os pensadores podem ser chamados de filósofos da alteridade, dada a importância e o peso que as relações humanas intersubjetivas possuem na filosofia dos dois. Pode-se afirmar que Levinas assimila Buber no que se refere a este item.

É elucidativa, a este respeito, a seguinte afirmação:

A filosofia de Martin Buber estimulou Levinas a pensar uma nova espiritualidade, oferecendo-lhe uma ocasião ulterior para recuperar e aprofundar o sentido do humanismo judaico. Como Buber, acha que a relação homem-homem é mais originária que a relação homem-ser. Trata-se de uma visão propriamente judaica: com efeito, a injunção primeira que Deus endereça ao homem na Bíblia é: “Não matarás”, que é menos uma simples proibição e mais um comando que implica o respeito absoluto à finalidade de salvaguardar a fraternidade humana (BORDIN, 1998, p. 554).

Tem-se, nessa afirmação, um elemento pelo qual a metafísica de Levinas se desenvolve ao destacar que o ser humano deve romper com o ciclo fechado e vicioso do ser, pois se nele permanecer não terá acesso ao horizonte do Outro. Tal acesso é o único capaz de sair do egoísmo e chegar ao espaço de alteridade na qual a responsabilidade pode ser evocada. A questão metafísica implica, neste sentido, saída do ser e não relação com ele. E é a sabedoria judaica o que desperta este deslocamento, dado que o conteúdo da filosofia ocidental, por ele mesmo, é incapaz desta feita, por estar preso no horizonte do ser. O apelo da “voz” divina se dá justamente no contexto ao qual o deslocamento metafísico remete, ou seja, a relação com o Outro. É este prisma metafísico, diverso do tradicional, que remete o Eu para a via do acesso a Deus.

De fato, Martin Buber ocupa lugar na obra levinasiana *Nomes Próprios*²¹, dedicada a apresentar personagens intelectuais próximos ao seu pensamento. Entre os autores ali citados,

²⁰ A obra buberiana *Eu e Tu*, publicada em 1923, é tida como a principal deste autor. Nela, Buber desenvolve a filosofia do diálogo (entre o Eu e o Tu). É também a obra que carrega o núcleo central da filosofia deste pensador, e que permite compreender os seus escritos ulteriores (CHAVES OLIVEIRA, p. 210).

²¹ “Noms Propres”.

Buber está presente. Levinas descreve, a respeito deste filósofo, a questão da teoria do conhecimento. Sobre a mesma, o pensador afirma:

Uma das posições mais interessantes da filosofia de Buber consiste em mostrar que a verdade não é um conteúdo e que as palavras não a resumem; que ela é, portanto, mais subjetiva que toda subjetividade, mais que esta extrema subjetividade, distinta da subjetividade do sujeito idealista, é o acesso único àquilo que é mais “objetivo” que toda objetividade, a isto que nenhum sujeito contém, a isto que é totalmente Outro (Tradução nossa) (LEVINAS, 1976, NP, p. 25)²².

No sentido acima descrito, a influência de Buber em Levinas refere-se à grandeza que o Outro – “Tu”, na linguagem buberiana – possui nele mesmo, e que não pode ser abarcada pelo sujeito que conhece. A relação de alteridade tem uma transcendência tal que extrapola a possibilidade de apreensão cognitiva. Vale dizer que esta grandeza que o totalmente Outro possui faz da subjetividade não uma instância egoística (que quer assimilar o que é Outro a partir de si mesma), mas a torna passível de ser envolvida pela grandeza de Outrem.

A aproximação de Levinas ao pensamento de Buber continua no sentido de que, na alteridade, não apenas o Outro não pode ser apreendido como dado de conhecimento, mas sim que é reconhecido como tal: “A relação Eu-Tu consiste em colocar-se diante de um Outro exterior, ou seja, de um radicalmente Outro, e reconhecê-lo como tal. Este reconhecimento da alteridade não consiste em se fazer uma ideia da alteridade” (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 28)²³. Assim, não apenas a impossibilidade de apreensão do Outro pelo Eu aproxima Levinas de Buber, mas também a possibilidade do reconhecimento da qualidade de Outro; não se trata de reconhecimento teórico, mas experiencial.

Ademais, cumpre citar outro fator importante da proximidade do pensamento entre os dois filósofos, também presente em *Nomes Próprios*. A saber, a resposta (responsabilidade) que o Tu desperta no Eu a partir do encontro da alteridade: “É impossível permanecer expectador do Tu, porque sua existência de Tu é palavra que me é dirigida. E somente um ser responsável

²² “L’une des positions la plus intéressante de la philosophie de Buber consistera à montrer que la vérité n’est pas contenue et que les mots ne la résument pas, qu’elle est donc plus subjective que toute subjectivité, mais que cette extrême subjectivité, distincte de la subjectivité du sujet idéaliste, est l’accès unique à ce qui est plus ‘objectif’ que toute objectivité, à ce que jamais sujet ne contient, à ce qui est totalement autre” (LEVINAS, NP, 1976, p. 25).

²³ “La relation Je-Tu consiste à se placer en face d’un être extérieur, c’est-à-dire radicalement autre et à le reconnaître comme tel. Cette reconnaissance de l’altérité ne consiste pas à se faire une idée de l’altérité” (LEVINAS, NP, 1976, p. 28).

pode se manter em diálogo com ele” (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 32)²⁴. A relação de alteridade não gera uma posição estática na subjetividade. Ao contrário, já no próprio acontecimento da relação do Eu com o Tu – ou com o Outro, na linguagem levinasiana – a responsabilidade é constituída.

Sobre a questão de Deus e da metafísica no pensamento de Buber, tal como descrito por Levinas na obra citada, é possível ainda notar algum aspecto de proximidade. Buber faz distinção entre a verdade do conhecimento e a verdade do ser. A questão de Deus se situa justamente na segunda, pois o conhecimento em si não pode abarcar o Absoluto. O Eterno é acessado a partir da relação Eu-Tu que, como elemento fundamental, corresponde à questão do ser.

A noção de verdade – para a qual Buber usa linguagem insuficientemente didática – é determinada pelo Eu-Tu como relação fundamental com o ser. É necessário distinguir a verdade possuída, a verdade, resultado impessoal também chamado de verdade do conhecimento, e a verdade do ser, que é o fato de ser verdadeiramente e que designa Deus (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 34-35)²⁵

Pode-se dizer que entre a maneira levinasiana de tratar a questão de Deus, em relação a esta noção de Buber descrita acima, há certa semelhança. Tal semelhança diz respeito ao acesso à tratativa do problema. Trata-se de um acesso não dogmático, tanto no nível filosófico quanto no teológico. Isto significa que para acessar a questão de Deus, tanto Levinas quanto Buber partem da relação interpessoal, e não dos conteúdos filosóficos e/ou teológicos pelos quais o problema do Absoluto é tratado. Diz o filósofo lituano:

Talvez essa visão também se origine do liberalismo religioso de Buber, à sua religiosidade oposta à religião, colocando por reação contra as formas fixas e rígidas de um dogmatismo espiritual o contato acima de seu conteúdo, a presença pura e indizível de Deus acima de todo dogma e de toda regra (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 36-37)²⁶.

²⁴ “Il est impossible de demeurer spectateur du Tu, car son existence de Tu est la parole qu’il m’adresse. Et seul un être responsable pour un autre peut se tenir avoir un dialogue avec lui” (LEVINAS, NP, 1976, p. 32).

²⁵ “La notion de vérité - à l’égard de laquelle Buber utilise d’un langage insuffisamment didactique – est déterminée par le Je-Tu comme relation fondamentale avec l’être. Il faut distinguer la vérité possédée, la vérité, résultat impersonnel appelé aussi vérité de connaissance, et la vérité d’être qui est le fait pour une réalité d’être véritablement et qui désigne Dieu” (LEVINAS, NP, 1976, p. 34-35).

²⁶ “Peut-être cette façon de voir tient-elle aussi au libéralisme religieux de Buber, à sa religiosité opposée à la religion, plaçant par réaction contre les formes arrêtées et rigides d’un dogmatisme spirituel le contact au-dessus de son contenu, la présence pure et inqualifiable de Dieu au-dessus de tout dogme et de toute règle” (LEVINAS, NP, 1976, p. 36-37).

A este respeito é válido lembrar que Levinas (DDI, 2002 a, p. 85-114), em um texto intitulado *Deus e a Filosofia*, desenvolve alternativa para tratar a questão de Deus para além das possibilidades da inteligibilidade filosófica (do ocidente) e do conteúdo da revelação religiosa. O filósofo opta por não opor as duas alternativas. E apresenta a via da nudez do Rosto do Outro. Defende, paradoxalmente, que a transcendência divina se dá na imanência da relação ética. Esta relação não pode ser abarcada pelo pensamento, e é anterior à experiência religiosa. Sobre esta questão, pode-se descrever:

Não posso esquivar-me do Rosto do Outro na sua nudidade sem recurso: sua nudidade de abandonado que brilha entre as fendas que estriam a máscara do personagem ou sua pele enrugada, no seu “sem recurso”, que é preciso entender como brados já dirigidos a Deus, sem voz nem tematização. A ressonância do silêncio é certamente ali que ressoa. Imbróglio que deve ser tomado a sério: relação a... sem representação, sem intencionalidade, não-recalcada – nascimento latente em Outrem da religião; anterior às emoções e às vozes, antes da “experiência religiosa” que fala da revelação em termos de desvelamento do ser; relação como acesso insólito, no seio da minha responsabilidade, ao insólito desconcerto do ser (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 106).

A questão de Deus não se aloca na estrutura do ser, no que se refere à maneira metafísica de pensar o mencionado problema. Esta questão também não brota de um conteúdo de vivência religiosa que posteriormente é tematizado. Ao contrário, ela deve ser abordada na “fissura” que o chamamento ético provoca na subjetividade humana. O Eterno deve ser pensado no contexto da convocação ética que a relação de alteridade gera. Na descrição levinasiana sobre a maneira de Buber tratar o Absoluto, se encontra ideia similar. Ei-la: “Ao deixar para o Eu-Tu interhumano, onde a reciprocidade pode florescer na linguagem o lugar privilegiado, Buber considera o reencontro como relação com Deus e com as coisas. Nós podemos nos comportar em relação a Deus como se fôssemos chamados” (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 37)²⁷.

Porém, ainda em *Nomes Próprios*, o distanciamento entre os dois não tarda a aparecer. Levinas critica o fato de Buber conceber uma reciprocidade entre o Eu e o Tu. Para o filósofo lituano, que assume a ideia de que o Eu é responsável radicalmente, não pode haver, no sentido ético no qual ambos desenvolvem seu pensamento, uma espera de reciprocidade do Eu em

²⁷ “Tout en laissant au Je-Tu interhumain où la réciprocité peut s’épanouir en langage la place privilégiée, Buber considère la réencontre comme relation avec Dieu et les choses. Nous pouvons nous comporter à l’égard de Dieu comme si nous étions appelés” (LEVINAS, NP, 1976, p. 37).

relação ao Tu. A subjetividade se constitui responsável independentemente da resposta do Tu. Afirmar o autor: “À reciprocidade do Eu-Tu, reservamos nossa principal crítica. Os temas éticos são frequentes nas descrições do próprio Buber, mas a relação Eu-Tu também substitui uma estrutura mais abstrata de distância e de relação” (Tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 39)²⁸.

Ademais, para Levinas, a relação com o Outro não se dá com um Tu, e sim com um Ele. Trata-se da *Eleidade*. Isso repercute no problema de Deus, pois não se trata do Tu do conhecimento do ser, mas da *Eleidade*, que é noção para além do ser. O Tu seria, neste sentido, um acesso pelo qual o Ele, o Absoluto, seria percebido.

Ainda na crítica levinasiana a Buber, consta a questão do formalismo no qual se dá a relação Eu-Tu. Para Levinas, a reciprocidade entre Eu e Tu não possui originalidade. Ela não é originária justamente porque se difere da relação do Eu com o Outro; esta última, por ser anterior à própria liberdade e à tematização, se constitui fundamental. Ela antecede a elaboração formal do pensamento. Assim, pode-se dizer que a relação Eu-Tu se realiza a partir de um formalismo, pois não possui a originalidade com a qual opera a relação do Eu com o Outro. Diz o filósofo:

Pode perguntar-se em todo caso se o tratamento por Tu não colocará o Outro numa relação recíproca e se esta reciprocidade será original. Por outro lado, a relação Eu-Tu conserva em Buber um caráter formal: pode unir o homem às coisas, assim como o homem ao homem. O formalismo Eu-Tu é acontecimento, choque, compreensão – mas não permite explicar (a não ser como tratando-se de uma aberração, de uma queda ou de uma doença) uma vida diferente da amizade: a economia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas. Elas permanecem numa espécie de espiritualismo desdenhoso, inexploradas e inexplicadas (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 57).

A crítica de Levinas a Buber, que neste item distancia os dois pensadores, denota que a relação com o Outro antecede qualquer escolha do Eu. Já a reciprocidade do Tu dependerá de um fator posterior. Deste modo se infere porque a relação Eu-Tu não é originária. Ademais, esta formalidade da relação Eu-Tu pode não dar conta dos dramas da existência na relação de alteridade. Grosso modo, pode-se dizer que, em Buber, se tem a amizade do Eu com o Tu, e em Levinas a incidência do Outro sobre o Eu. E é justamente neste aspecto que se dá o distanciamento do filósofo lituano em relação a seu confrade na fé judaica.

²⁸ “A la réciprocité du Je-Tu, nous réserverions notre principale critique. Les thèmes éthiques sont fréquents dans les descriptions mêmes de Buber, mais à la relation Je-Tu se substitue aussi une structure plus abstraite de la distance et de la relation” (LEVINAS, NP, 1976, p. 39).

É importante destacar também, sobre o distanciamento levinasiano em relação a Buber, no que se refere à questão de Deus, o tema de *Eleidade*. A relação com Deus não acontece a partir da relação Eu-Tu, pois Ele não se enquadra na categoria Tu, com quem o Eu estabelece diálogo. Deus é o absolutamente Outro; e deve ser considerado eminentemente em terceira pessoa. Trata-se da qualidade fundamental de ser Ele, *Eleidade*. Afirmo o filósofo franco-lituano:

Assim escapa Deus à objetivação e nem sequer se encontra na relação Eu-Tu, não é o Tu de um Eu, não é diálogo nem está no diálogo. Mas também não é separável da responsabilidade pelo próximo que, ele, é um Tu para mim. Deus é então terceira pessoa ou *Illeidade* (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 233).

Ainda sobre a assimilação crítica dos “judeus filósofos” em Levinas, vale destacar o que diz Ribeiro Júnior (2005, p. 34): “Entretanto, mesmo sem perder a admiração pelos ‘judeus filósofos’, tais como Jabob Gordin, Martin Buber, Herman Cohen, e Mendelssohn, Levinas deles se distancia paulatinamente”. Este distanciamento se deve, ainda segundo Ribeiro Junior, ao fato de que os pensadores judeus citados trazerem elementos da filosofia hegeliana, com a qual Levinas quer romper substancialmente. Ao se referir à presença do pensamento de Hegel assimilado por Jabob Gordin a partir da obra de Herman Cohen, o filósofo lituano afirma:

Unido a escola Herman Cohen-Stiftung, perto da famosa academia (Akademie Wissenschaft des Judentums), ele (Jabob Gordin) publicou um livro vigoroso, *O Julgamento Infinito* (Das unndedliche Urteil), em 1929, por esta mesma fundação. Livro de um vigor implacável, uma análise lógica em que Hegel e Herman Cohen são confrontados nas páginas finais, e que revela incompatibilidades dificilmente perceptíveis na dialética: reciprocidade de termos antitéticos sem prioridade em Hegel; primazia que aparece como origem, em Cohen (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 210)²⁹.

Ao que compete à questão de Deus na filosofia de Hermann Cohen, Levinas pondera que falta a devida consideração da infinitude divina em relação ao humano. Apesar de ser acessível apenas a partir da relação humana de alteridade, Deus não se confunde em nenhuma hipótese com categorias humanas às quais Ele possa ser assimilado. Diz Levinas (DMT, 2018 a, p. 230): “Não há, pois, como acontece em Hermann Cohen, *correlação* entre o homem e Deus”. Pode-se acrescentar à afirmação: Há entre eles desmensura; o Santo se manifesta não

²⁹ “Unido a la escuela Hermann Cohen-Stiftung, cerca de la célebre Akademie Wissenschaft des Judentums, sacó a la luz en 1929 un libro vigoroso, *El juicio infinito* (Das unndedliche Urteil), editado por esta fundación. Libro de un vigor despiadado, análisis lógico en el que son confrontados, en las páginas finales, Hegel e Hermann Cohen, y que revela incompatibilidades apenas perceptibles entre las dialécticas: reciprocidad de términos antitéticos sin prioridad ninguna en Hegel; primado de uno de los términos, que aparece como origen, en Cohen” (LEVINAS, DL, 2004, p. 210).

em simples presença no humano, mas neste é acessível a partir de uma fissura transcendente que lhe escapa.

O que corrobora para a valorização de uma filosofia judaica nos pensadores judeus acima mencionados, inclusive quando esta se configura aberta à diversidade do pensamento, é apreciado por Levinas. Porém, a assimilação dos elementos da filosofia ocidental, refletidos a partir do prisma do pensamento judaico, é sempre feita com acurada crítica. Assim, a influência judaica em Levinas passa também pelo crivo de uma perspectiva própria, após absorvida de um filósofo judeu alemão: Franz Rosenzweig.

1.2.3 O “filósofo judeu”: a influência decisiva de Rosenzweig

Para Levinas, o único pensador judeu que desenvolve sua reflexão filosófica de maneira isenta da tradição ocidental e que de fato se desloca para além do hegelianismo é Franz Rosenzweig³⁰. Para o filósofo lituano, há uma originalidade filosófica tal no pensador alemão, que ele é qualificado por Levinas de “filósofo judeu”. A este respeito, é esclarecedora a seguinte afirmação:

Entretanto, foi no contato com o pensamento do filósofo judeu Franz Rosenzweig, por meio de sua obra *Der Stern Erlosung* que Levinas chegou a dar passos decisivos na direção de uma filosofia como religião ou ética, sem que isso corresponda a uma *filosofia religiosa*, ou a uma *filosofia da religião*. E é também porque o pensamento de Rosenzweig se caracteriza pelo anti-hegelianismo e pela correção do pensamento kantiano que Levinas encontra sentido em atribuir-lhe o nome de “judeu filósofo” (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 34).

O modo exclusivo pelo qual Levinas entende o pensamento de Rosenzweig não é uma simples predileção. O pensador lituano nascido em Kaunas é envolvido pelo modo como o citado filósofo alemão rompe com a tradição ocidental e com a sua centralidade na subjetividade afixada egoisticamente na rigidez do sistema teórico. Pode-se dizer que Rosenzweig abandona o “sistema de pensamento” de Hegel para aderir ao “sistema de narrativas” que encontra nas Escrituras judaicas. O pensamento, neste sentido, não procede dele mesmo e da razão em si, mas da linguagem que a Escritura desperta.

³⁰ Reforçamos que o papel de Rosenzweig na elaboração da filosofia de Levinas, sobretudo no que se refere à questão de Deus e da metafísica, será tratada no terceiro capítulo deste trabalho. Esta questão é de tal importância que carece de ser abordada em maiores detalhes.

Sobre o distanciamento do pensamento levinasiano em relação a Kant e Hegel a partir da influência de Rosenzweig se pode fazer as seguintes considerações:

No pensamento kantiano, a moral é estabelecida pelo próprio Eu, que deve assumir a lei universal estabelecida pelo imperativo categórico. É tão somente o Eu que rege a ação moral. Deste modo, a referência continua individualista. Para Levinas, a ética, expressão filosófica primeira, é constituída pela perspectiva na qual o Eu é sitiado pelo Outro, que o depõe do posto soberano de determinação da moral e lhe inflige responsabilidade ímpar. A propósito desta questão, vale o seguinte comentário:

Comentando estas reflexões de Rosenzweig, Levinas escreve: “Contrariamente ao que pensa Kant, o amor pode ordenar-se e toda a sua essência é ordenar a reciprocidade. Apenas o amor pode ordenar o amor. O judaísmo, onde a revelação não se separa do mandamento, não significaria, portanto, o jogo da Lei que deveria ser substituído pela caridade de uma nova mensagem de revelação. A *mitswah* – o mandamento que mantém o judeu na expectativa – não é um formalismo moral, mas a presença viva do amor” (CHALIER, 2001, p. 80).

Na compreensão de Levinas, o sistema totalizador do idealismo alemão, expresso em Hegel, impede por completo a alteridade. Tal sistema se caracteriza pela negação da condição do Outro, para afirmar freneticamente um individualismo egoísta absoluto. Daí Levinas (TI, 2017 b, p. 31) dizer que a “filosofia é uma egologia”, no sentido de que a produção filosófica no ocidente operou uma negação da alteridade para fazer a afirmação de um sistema fechado, próprio da ontologia, na qual o Eu individual foi afirmado de modo absoluto. Na aludida tradição filosófica, sobretudo hegeliana, foi sempre o Eu a ocupar o centro da análise, segundo Levinas.

Com relação a influência específica de Rosenzweig no filósofo lituano, a respeito das questões de Deus e da metafísica, pode se afirmar o seguinte: Levinas assume a noção de rompimento com a Totalidade que Rosenzweig desenvolve em *Estrela da Redenção*. Assim a metafísica levinasiana, precisamente como descrita em *Totalidade e Infinito*, se desenvolve como saída da Totalidade, como rompimento com o Mesmo no qual o “eu” está fixo em egoísmo. A subjetividade que opera a exterioridade sai do Mesmo em direção ao Outro. Esta saída, este rompimento, no qual a subjetividade se desloca, configura-se como metafísica; uma metafísica em torno da correlação entre separação/relação. É justamente na relação com Outrem que a metafísica acontece. E é nesta relação que o rastro do Eterno pode ser notado.

Ainda sobre essa influência específica, vale destacar o papel do humano na tríade Criação, Revelação e Redenção, questão esta descrita por Rosenzweig em *Estrela da Redenção*.

Quem opera a *Redenção* não é o Absoluto, mas o próprio homem que, a partir da ética gerada pelo judaísmo, assume a responsabilidade pelo Outro. O ser humano se auto redime no contexto das relações éticas, do amor e da justiça. Assim, a questão de Deus não é pensada de forma vertical (Deus que desce ao humano para redimi-lo), mas sim de forma horizontal (a questão do Eterno se dá na sua passagem por meio da relação entre homem e Outrem).

1.3 A reflexão bíblico-talmúdica em Levinas: sabedoria judaica dirigida ao homem que remete a Deus

Há, no conjunto da obra levinasiana, uma parte que possui particularidade, se comparada à reflexão filosófica em geral, já que não é comum aos filósofos, sobretudo contemporâneos, tomarem textos religiosos em si como objeto de meditação. É importante abordar estes escritos da obra levinasiana quando se quer, neste autor, tratar da questão de Deus. Trata-se das reflexões e interpretações que Levinas faz do Talmud, a tradição oral judaica. Estas reflexões, em Levinas, constituem, pode-se dizer, um “capítulo de sua obra”.

É importante destacar que, sendo o Talmud, juntamente com a Torá, parte integrante do judaísmo, o conteúdo que ambos anunciam é o mesmo. Evidentemente então, Talmud e Torá não se opõem, mas expressam o conteúdo do mesmo e único judaísmo. O Talmud seria para o judaísmo o que são os Evangelhos para o cristianismo. Ele cumpriria a Torá. Assim, a mesma perspectiva que Levinas utiliza ao abordar o Talmud, pode ser aplicada à Torá, que é o prisma de um conteúdo judaico que, meditado filosoficamente, traz respostas à problemática humana concreta. Ademais, importa lembrar que, nos textos talmúdicos, citações e referências bíblicas do Antigo Testamento são muito frequentes.

As reflexões talmúdicas levinasianas foram elaboradas, a princípio, para serem proferidas oralmente nos Colóquios de Intelectuais Judeus de Língua Francesa, em Paris. Como o próprio Levinas (QLT, 2017 a, p.11) explica, o Congresso Mundial Judaico organizava, desde 1957, tal evento. Posteriormente, os conteúdos destas conferências e palestras foram compilados e publicados em texto escrito. Em algumas das obras nas quais estes textos foram reunidos, o filósofo mesmo fez a apresentação³¹.

³¹ Em *Quatro Leituras Talmúdicas*, a primeira delas, publicada originalmente em 1968, se reúnem conferências pronunciadas entre 1963 e 1966. Já a obra do *Sagrado ao Santo: cinco novas interpretações talmúdicas*, possui textos que se referem a palestras realizadas entre 1969 e 1975. Na apresentação de ambas as obras é perceptível o desejo do filósofo, ao elaborar as mesmas, de tornar conhecida a todos quantos queiram a sabedoria judaica expressa em perspectiva filosófica. Já *Novas Interpretações*

1.3.1 O método paradigmático na abordagem talmúdica: a mensagem judaica para além do limite histórico e da estrutura

Ao realizar a abordagem filosófica do Talmud, Levinas afirma, em *Quatro Leituras Talmúdicas*, que esta análise não se pretende seguidora dos métodos estruturalista e histórico. Vale ressaltar que esta obra é a primeira em que o filósofo lituano empreende tal reflexão. O pensador em questão entende que ambos são insuficientes para realizar a interpretação do Talmud.

Em nossos dias, evocar a liberdade e o não-dogmatismo na exegese é ou filiar-se ao método histórico ou entrar na análise estruturalista, quando se trata de um texto que se refere a dados religiosos e que se classifica imediatamente na literatura mítica. Ninguém pode recusar as luzes da história. Mas pensamos que elas não bastam para tudo. Tomamos o texto talmúdico e o judaísmo que aí se manifesta por seus ensinamentos e não pelo tecido mitógeno de suas sobrevivências. Nosso esforço consiste, pois, primeiro em lê-lo respeitando os seus dados e as suas convenções, sem mesclar à significação que decorre de sua conjuntura a questão que elas podem colocar para o historiador e para o filólogo (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 17).

A recusa levinasiana do método histórico para a abordagem do Talmud faz entender que, para este pensador, o conteúdo talmúdico é meta-histórico. Isso significa que não se trata de uma análise que revele que o Talmud, no contexto de sua produção, tenha ensinamentos que respondam a questões do presente. Não é apenas um ensinamento do passado que ilumina o momento contemporâneo. Trata-se, além disso, de um passado que é presente, no sentido de que a reflexão filosófica talmúdica faz a história viva do judaísmo se transpor ao hoje; e faz a vivência do judaísmo, hoje, remeter-se ao conteúdo vivo de sua produção ao longo do tempo.

Ademais, vale explicar, entre o contexto de produção do Talmud e os resultados de sua reflexão na atualidade não há uma linha de continuidade e sim, uma fileira de dinamicidade, na qual se dá uma inversão contínua. Não se trata simplesmente de dar sequência, no presente e de forma atualizada, ao que fora produzido no passado. Trata-se, por assim dizer, de analisar uma história que não é história. Isto porque os elementos concretos históricos do Talmud – personagens, figuras, frases – são considerados. Eles se conectam ao presente no ato da reflexão e assim revelam seu significado perene. Sem esse dado histórico concreto a reflexão do presente não se daria; ao mesmo tempo que, sem a reflexão atualizada, o elemento histórico não teria

Talmúdicas é obra que contém exposições feitas entre 1974 e 1989, tendo sido publicada em 1996, ano imediatamente posterior a morte de Levinas.

sentido. Um depende do outro, a formar uma unidade de sentido que não está presa a etapas históricas. Sobre esta dinamicidade de reflexão do Talmud, que o método histórico não poderia abarcar em seu modo de análise, Levinas (QLT, 2017 a, p. 22) diz: “Ao método histórico poderia faltar esse vai-e-vem que constitui a dialética talmúdica”.

Esta mesma dinamicidade que torna o conteúdo talmúdico impassível de análise pelo método histórico, pode se dizer, aplica-se também aos limites do estruturalismo a respeito da mesma questão. Levinas (QLT, 2017 a, p. 20) afirma: “O que Ricoeur fala sobre a hermenêutica, em oposição à análise estruturalista – a qual não conviria à compreensão dos significados oriundos de fontes gregas e semitas –, ocorre na interpretação de textos talmúdicos”. A análise dos textos talmúdicos, de acordo com o entendimento levinasiano, se dá de modo dialético. Desse modo, o puro exame de suas estruturas literárias e de suas significações, bem como os componentes culturais que revestem o texto e sobre ele incidem, não é capaz de abarcar o Talmud em sua vivacidade. Isto porque ele transcende a sua própria estrutura.

A empreitada de refletir a nível filosófico o conteúdo do Talmud não se caracteriza pelo decifrar de códigos linguísticos que, ao serem analisados, revelam um significado subjacente. O conteúdo do Talmud, para este pensador judeu, é mais que um constructo literário de cunho religioso sobre o qual se pode refletir. O Talmud extrapola a categoria de uma simples estrutura literária. Ele se constitui, para Levinas, como uma “substância viva” que faz com que o conteúdo do Talmud não se esgote e não se cristalice diante das terminologias, aplicações e adendos que lhe são colocadas posteriormente. Há um substrato que engloba todas estas significações (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 20-21).

É digno de nota que o modo como Levinas entende a abordagem talmúdica, recusando os dois métodos acima referidos, se relaciona com a maneira de como este autor apresenta a metafísica em *Totalidade e Infinito*. O acento sobre a exterioridade, para a saída daquilo que está determinado no domínio do Mesmo, possui semelhança com a maneira pela qual o filósofo entende esta transcendência (ou exterioridade) da interpretação talmúdica. O fato de romper, na análise do Talmud, com o fechamento próprio destas análises relaciona-se, desta forma, com a ideia do “desejo metafísico”. Este desejo tende àquilo que é diverso, carregado de uma alteridade que não pode ser abarcada. Diz o autor:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. (...) O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 20).

Evidentemente, na obra citada acima, não se tem nenhuma interpretação de texto talmúdico. Nela é abordada a questão da subjetividade em perspectiva metafísica. Porém, o prisma dinâmico a partir do qual o sistema ontológico é criticado, a elucidar a transcendência da alteridade, traz semelhança de como a dinamicidade do conteúdo talmúdico se revela ao ser analisado filosoficamente. Os conteúdos talmúdicos possuem uma vivacidade tal que os faz extrapolar o quadro interpretativo próprio dos métodos histórico e estruturalista. Assim, fica assinalada uma característica do pensamento levinasiano: refletir sempre para além de esquemas de pensamento que enquadram a transcendência que emerge do que é totalmente Outro. Trata-se da estrutura do Infinito presente no Outro: pensar mais do que se pensa.

Nas palavras do próprio autor, o método escolhido para analisar o Talmud é o “paradigmático”. Levinas usa este termo para designar que a dinamicidade, própria da interpretação talmúdica, realizada para além dos métodos acima descritos como insuficientes, abre uma infinidade de possibilidades de reflexão. Daí o filósofo utilizar a analogia do oceano para se referir ao emprego de tal método na análise talmúdica:

As possibilidades de significar a partir de um objeto concreto liberado de sua história – fonte de um método de pensamento a que chamamos paradigmático – são inumeráveis. Ao requerer o uso de faculdades especulativas pouco comuns, elas se desenvolvem num espaço multidimensional. A dialética do Talmud assume um ritmo oceânico (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 22).

De fato, abrem-se múltiplas possibilidades de análise e reflexão quando a atividade filosófica não se prende e/ou não parte de postura rígida vinculada a pressupostos estabelecidos. Isso não diminui o rigor racional das análises, mas liberta o pensamento de se ater ao sistema fechado do Mesmo.

Outro aspecto importante a ser descrito, a respeito das interpretações talmúdicas feitas por Levinas, é a relação com a vida. Diz o pensador: “O Talmud, segundo os grandes mestres desta ciência, só pode ser compreendido a partir da vida” (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 21). A realidade concreta da vida, para a qual o ensinamento da obra em questão se dirige, ativa os significados presentes nos próprios elementos do Talmud. Deste modo, entre o Talmud e a vida concreta é estabelecido um diálogo. Sem a realidade de vida para a qual se pretende trazer ensinamento, os componentes do Talmud (personagens, situações, versículos bíblicos) permaneceriam elementos praticamente inertes e desprovidos de significado. A partir do momento que sobre eles é lançada a vida concreta, os mesmos passam a significar de modo intenso.

1.3.2 A interpretação talmúdica como atividade filosófica

É importante reforçar que as reflexões talmúdicas de Levinas não se qualificam puramente como meditações religiosas judaicas como as que um Rabino, dado à reflexão, comumente faria. Alguns aspectos destas reflexões, e a própria palavra do filósofo, permitem entender que se trata, realmente, de atividade filosófica.

Primeiramente, vale destacar as opções que faz Levinas frente às diversas vertentes talmúdicas³². No que diz respeito à tradição, o filósofo adere, em suas reflexões, ao *Talmud da Babilônia*, que se refere à produção reflexiva de rabinos que se estabeleceram na Mesopotâmia. Ele difere do *Talmud de Jerusalém*, que diz respeito aos círculos de rabinos da Palestina. O *Talmud da Babilônia* é uma vertente talmúdica com abertura ao pensamento para além da tradição religiosa em si. Outro aspecto é a escolha pela *Hagadá*, que é a classificação do Talmud a partir de seus comentários específicos. A *Hagadá* se caracteriza por uma certa abertura à universalidade do pensamento, tolera posições opostas e realiza interpretação reflexiva. Já a vertente *Halakká*, diferente da *Hagadá*, assinala-se por se referir à vida dos judeus em seus aspectos rituais, sociais e econômicos (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 14-15).

Nota-se que as escolhas feitas por Levinas, neste campo, remetem à qualificação filosófica das reflexões. Trata-se de um judaísmo pensante, filosófico, racional. Diante da multiplicidade a partir da qual o Talmud é composto, o filósofo adere àqueles elementos desta tradição judaica que tendem para o racional, que possuem abertura à reflexão, e que ultrapassem o contexto puramente religioso.

À pergunta se as reflexões talmúdicas levinasianas são religiosas, pode se responder ao mesmo tempo, tanto positiva quanto negativamente. São religiosas porque fazem parte da tradição judaica, mas não são religiosas quando abordadas filosoficamente, pois provocam o pensar e não o crer. Em todo caso, mesmo tendo como objeto de reflexão elementos religiosos judaicos, a meditação em si será sempre filosófica.

³² A partir da descrição de Levinas (QLT, 2017 a, p. 12-15) se pode apresentar, sumariamente, a seguinte descrição sobre a composição e classificação do Talmud: Como tradição oral de Israel, ele é composto pela *Mischná* e pela *Guemará* conjuntamente. Ambas constituem conjuntos de ensinamentos rabínicos. A primeira, que se refere ao ensino dos mestres chamados *Tanaim*, se forma pela atuação dos rabinos nos séculos I e II. Já a segunda, paralela à primeira, contém acréscimos que ajudam a interpretar a vertente *Mischná*. A *Guemará* foi redigida, com estes adendos, aproximadamente no século V. Os mestres que as compuseram levam o nome de *Amoraim*. Sendo uma obra extensa e diversificada, o Talmud pode ser classificado, de uma forma geral, a partir dos três seguintes aspectos: quanto aos seus dois níveis (paralelos) de composição em *Mischná* e *Guemarrá*; quanto às suas duas vertentes em *Talmud de Jerusalém* e *Talmud da Babilônia*; quanto aos comentários em *Halakká* e *Hagadá*.

A respeito da perspectiva com a qual se desenvolviam os Colóquios, a partir dos quais foram redigidas as reflexões de Levinas sobre o Talmud, o filósofo afirma:

Da mesma forma que o pensamento dos organizadores, este estudo comentado de um texto talmúdico não deveria revestir-se do caráter de exercício religioso – tal como uma meditação ou uma homilia se inserindo uma liturgia. Isto teria sido, aliás, contrário à essência real do Talmud que o intelectual tem o dever de pesquisar (LEVINAS, QLT, 2017 a, p.12).

Pode-se destacar, ainda, dois elementos pelos quais, para Levinas, a reflexão sobre o Talmud constitui filosofia. Primeiramente porque a abordagem dos conteúdos talmúdicos apresenta temas fundamentais da existência que a filosofia aborda. Ele afirma: “Se o Talmud não é filosofia, seus tratados são uma fonte eminente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos” (LEVINAS, QLT, 2017 a, p.15). E ainda porque a abordagem é feita em prisma filosófico: “Podemos, então, abordar com ousadia este texto religioso que, no entanto, se presta, de uma maneira tão maravilhosamente natural, à linguagem filosófica” (idem, p. 32).

À reflexão sobre a qualificação filosófica das interpretações talmúdicas levinasianas, pode-se acrescentar a maneira pela qual o filósofo em questão entende a relação entre Bíblia e filosofia. Se a interpretação talmúdica constitui filosofia, a Bíblia, ligada ao Talmud como parte do judaísmo, têm, necessariamente neste sentido, relação com o saber filosófico. Essa relação não se dá no sentido de mútua dependência, pois ambos, evidentemente, subsistem separadamente. O que, de fato, relaciona o saber filosófico e o bíblico, em Levinas, é o fato de o segundo oferecer ao primeiro um substrato fundamental.

A respeito da relação, em Levinas, entre os dois elementos acima indicados, vale citar uma afirmação do filósofo, em entrevista concedida a Philippe Nemo, em 1981³³. Questionado se, em sua obra, os modos bíblico e filosófico de pensar se conciliam, ele responde a indagar se deveriam necessariamente fazê-lo. Para este filósofo, a Escritura (judaica) é para a leitura o mesmo que o texto de filosofia o é para o espírito (para o pensar filosófico). Ele afirma:

Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, pareceram-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se refletisse imediatamente nas páginas filosóficas. Mas não tinha a impressão que a filosofia era ateia, e hoje também não penso assim. E se, em filosofia, o versículo não pode substituir a prova, o Deus do versículo, apesar de todas as metáforas antropomórficas do texto, pode permanecer a medida do Espírito para o filósofo (LEVINAS, EIN, 2010 b, p. 13).

³³ Esta entrevista, que se tornou texto escrito, foi publicada com o título de *Ética e Infinito*.

O conteúdo bíblico descreve experiências fundadoras que a filosofia por ela mesma não pode oferecer, pois o pensar filosófico carece de elementos pré-filosóficos para se desenvolver. As questões fundamentais sobre o sentido da vida e da existência não estão disponíveis, *a priori*, no conteúdo filosófico. Tais questões emergem do conteúdo da Bíblia. O raciocínio filosófico, que tem a última palavra – Levinas não o nega – precisa partir de um sentido primeiro, e este é oferecido pelos livros bíblicos (LEVINAS, EIN, 2010 b, p. 12-14).

Como fonte originária de sentido, tal como fora descrito acima, a Bíblia possui, insiste Levinas, o sentido por excelência, que é o ético. O sentido procurado na Escritura é ético; e, portanto, é filosófico, porque a ética não diz sobre Deus, mas sim sobre o homem em relação ao Outro homem. A questão de Deus está na intriga ética, e não na revelação da Bíblia, entendida no sentido religioso. A partir deste dado, pode-se afirmar que a compreensão levinasiana sobre o Absoluto se situa no âmbito filosófico, e não no âmbito puramente religioso.

O que está condensado, para este filósofo, nas páginas da Escritura, é a referência ética eminente. Não interessa a ele a doutrina que se pode inferir dos textos bíblicos, mas a perspectiva predominante de responsabilidade ética que deles surge. Levinas (EIN, 2010 b, p. 96-97) afirma que, para ele, o grande “milagre” da literatura bíblica não é o fato que esta tenha uma fonte comum. Mas, ao contrário, que a diversidade presente nos textos bíblicos aponte para um ponto único: a ética.

Já a relação entre filosofia e religião (judaica), no contexto das análises filosóficas bíblico-talmúdicas de Levinas, pode ser descrita, sumariamente, assim: A filosofia não tem papel de simples instrumento da religião, a fim de explicitar seus conteúdos; nem há, evidentemente, mútua indiferença entre as duas instâncias. Filosofia e religião estão em relação, de modo que a primeira exerce papel reflexivo sobre os temas e elementos existenciais que a segunda apresenta. O resultado desta reflexão, que se qualifica filosófica, é o conteúdo de uma “religião de adultos”. Nesta religião de adultos, o Eterno não é buscado como fonte de alívio e satisfação pessoal. O Absoluto, ao contrário, remete ao assumir de uma postura madura e radical de responsabilidade pelo Outro.

1.3.3 O judaísmo como “religião de adultos” e a questão de Deus e da metafísica

A respeito da qualificação do judaísmo como uma “religião de adultos”, vale lembrar que, em *Difícil Liberdade*, há um texto cujo título é precisamente esse termo. Nele, Levinas (DL, 2004, p. 41-42) apresenta o judaísmo como portador de uma mensagem universal; um judaísmo que, para além de ritos e do conjunto de prescrições que uma religião pode comportar,

traz um ensinamento moral com força tal que é capaz de educar para a justiça social a nível universal.

Levinas, neste texto, critica os pensadores que entendem que a religião se estabelece pela compreensão da sacralidade do Absoluto, pois tal sacralidade provoca um certo entusiasmo no ser humano. E este entusiasmo aloca o homem para desejos e potencialidades que ferem sua liberdade. O filósofo define, também, com o termo “Sagrado” ou “Numinoso” a aludida má compreensão da relação com Deus. Trata-se de uma potência que este inadequado modo de entender o Eterno provoca no ser humano, de modo a comprometer sua livre busca por educação moral. O judaísmo é o oposto desta noção de religião porque, segundo ele:

O Numinoso ou o Sagrado envolve o homem e o transporta para além de seus poderes e de seu querer. Mas o que, na verdade, fazem estes excessos incontroláveis é ofender a verdadeira liberdade. O Numinoso anula as relações entre as pessoas fazendo participar os seres, em forma de êxtase, em um drama que estes seres não queriam, de uma ordem na qual caem como em um abismo. Esta potência, de algum modo, sacramental do divino, ao judaísmo parece que fere a liberdade humana e que vai contra a educação do homem, entendida como ação sobre um ser livre (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 33)³⁴.

A “religião de adultos”, o judaísmo, é aquela que educa o humano para a responsabilidade radical. Esta religião, portanto, depõe a aura de mistério, frequentemente entendida como mística, que coloca a vivência religiosa em uma espécie de deslumbramento, o que é para seus adeptos um fator de propulsão que interrompe a liberdade. A dimensão ética da religião, neste modelo, não se constrói, pois fica sufocada ou esquecida. O judaísmo, diferente disso, afirma a autonomia humana na busca da santidade do Santo. Há, porém, nesta maneira de afirmar a religião, o risco do ateísmo. Trata-se de assumi-lo em vista de que se atinja a maturidade que o monoteísmo judaico permite alcançar. Deste modo, o judaísmo forma e educa para a responsabilidade em vista de libertar a própria liberdade do mencionado “entusiasmo” que a fere (LEVINAS, DL, 2004, p. 34-35).

A maturidade para a qual o judaísmo conduz, que é a responsabilidade, se dá de um homem em relação ao Outro, e brota da textualidade da Escritura. O pressuposto desta ideia é

³⁴ “Lo numinoso o lo sagrado envuelve al hombre y lo transporta más allá de sus poderes y de su querer. Pero lo que, en realidad, hacen estos excesos incontrolables es ofender a la verdadera libertad. Lo luminoso anula las relaciones entre las personas al hacer participar a los seres, aunque fuera mediante el éxtasis, en un drama que estos seres no han querido, en un orden en que se abisman. Esa potencia, de algún modo, sacramental de lo divino, al judaísmo le parece que hiere la libertad humana y que va en contra de la educación del hombre, entendida como acción sobre un ser libre” (LEVINAS, DL, 2004, p. 33).

que a relação com o Eterno se dá sempre no contexto da relação com o humano. O elo com o Absoluto se dá no nível horizontal da existência. Ou seja, a via de acesso a Deus é sempre o acesso de Deus. E esse acesso passa pela realização da justiça entre os seres humanos. Diz o filósofo a respeito desta questão:

A relação com o divino atravessa a relação com os homens e coincide com a justiça social: nisto reside todo espírito da Bíblia judaica. Moisés e os profetas não se preocupam com a imortalidade da alma, mas sim com o pobre, com a viúva, com o órfão e com o estrangeiro. A relação com o homem em que se realiza o contato com o divino não é uma espécie de amizade espiritual, mas é a que se manifesta, se prova, se realiza em uma economia justa, na qual cada homem é plenamente responsável (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 39)³⁵.

A responsabilidade que é do ser humano não é assumida por Deus. As consequências que o delito de um homem causa na vida do Outro homem devem ser reparadas pelo próprio homem. É no sentido de remeter à responsabilidade radical assumida na liberdade que o judaísmo se constitui como religião de adultos. A responsabilidade por Outrem, para a qual a relação com o Eterno conduz, é assim levada a um nível muito radical pelo fato dela não ser apenas uma tarefa externa à qual se possa optar esporadicamente. Ao contrário, trata-se de uma responsabilidade no sentido de substituição, de assumir pelo Outro e em seu lugar suas faltas. Diz Levinas: “Entre os homens, cada um responde pelas faltas do outro. E mesmo pelo justo, que corre o risco de corromper-se, nós respondemos” (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 41)³⁶.

É nesse contexto de responsabilidade despertada pela mensagem judaica que se forma uma ética, ou seja, uma maneira de vislumbrar a relação com o Santo no contexto da relação com o humano. A ética, no sentido levinasiano é, assim, o terreno no qual se dá a relação com Deus:

A relação moral une, de uma vez, a consciência de si à consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus; antes, ela é esta visão mesma. A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que sei de Deus e tudo que posso

³⁵ “La relación con lo divino atraviesa la relación con los hombres y coincide con la justicia social: en esto reside todo el espíritu de la Biblia judía. Moisés y los profetas no se preocupan de la inmortalidad del alma, sino del pobre, de la viuda, del huérfano y del extranjero. La relación con el hombre en la que se realiza el contacto con lo divino no es una especie de amistad espiritual, sino la que se manifiesta, se prueba y se experimenta y se realiza en una economía justa, de la que cada hombre es plenamente responsable” (LEVINAS, DL, 2004, p. 39).

³⁶ “Entre hombres, cada uno responde de las faltas del otro. Y aun del justo, que corre el riesgo de corromperse, respondemos” (LEVINAS, DL, 2004, p. 41).

entender de Sua palavra e razoavelmente posso dizer-Lhe deve encontrar uma expressão ética (Tradução nossa) (LEVINAS, DL, 2004, p. 37)³⁷.

Os conceitos de “eleição” e “universalidade” têm, nesta reflexão, papel importante. No sentido em que Levinas entende o judaísmo, eleição não significa algum tipo de privilégio que Deus conceda ao humano. A eleição significa que Israel está “separado” das outras nações e designado para assumir uma responsabilidade maior que a delas, em função de ser messias, redenção. A eleição é assim uma categoria moral, e não um fato histórico ou um dado puramente religioso. O povo judeu, em posição apartada dos outros povos, tem uma responsabilidade enorme sobre eles e que deles não se lhe exige. Este particularismo de Israel, que impõe sobre ele mesmo tal encargo moral de responsabilidade anterior à liberdade de escolha e de autodeterminação, traz consigo uma mensagem de universalidade na pluralidade. O que o povo judeu assume, e que não exige de ninguém, mas convida a todos universalmente, é a responsabilidade pela edificação da humanidade justa, na qual se realize a solidariedade e a justiça (LEVINAS, DL, 2004, 41-42).

À reflexão sobre o judaísmo como “religião de adultos”, pode-se acrescentar a questão dos termos “Sagrado” e “Santo”. Ao aplicá-los à religião judaica, meditada filosoficamente, Levinas reforça a profunda dimensão ética para a qual esta religião aponta. O filósofo lituano trabalha o termo Sagrado como representação daquilo que – em qualquer religião, e mesmo no ambiente social em si – gera a ilusão que impede os seres humanos de assumirem a real e necessária responsabilidade em relação ao Outro. Neste sentido, o Sagrado é o oposto do conteúdo do judaísmo. Diz o pensador:

O Sagrado, na verdade, é a penumbra em que floresce a feitiçaria que o judaísmo tem como um horror. O “outro lado”, o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada nas coisas – disfarces nos objetos do cotidiano –, o Sagrado reveste-se do prestígio dos prestígios (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 98).

A partir do conteúdo da obra *Do Sagrado ao Santo* é possível entender a relação entre os dois termos que são empregados em seu título. Em um dos textos que compõe a obra, nomeado *Dessacralização e Desencantamento*, é explicado, como afirma o próprio autor na sua introdução, o sentido da distinção entre os termos Sagrado e Santo.

³⁷ “La relación moral une, a la vez, la consciencia de sí y la consciencia de Dios. La ética no es el corolario de la visión de Dios, sino que es esta visión misma. La ética es una óptica. De suerte que todo lo que sé de Dios y todo lo que puedo entender de Su palabra y razonablemente decirle debe encontrar una expresión ética” (LEVINAS, DL, 2004, p. 37).

No texto citado, Levinas (SS, 2001 b, p. 97-117) desenvolve uma interpretação talmúdica que lhe serve de base para assinalar os malefícios da assimilação do Sagrado na vivência humana. O texto talmúdico em questão debate o problema da punição que deve ser imposta – ou não – ao que finge fazer feitiçaria, da mesma forma que ao que de fato a faz. A coleta de pepinos feita por duas pessoas é aí apresentada simbolicamente para expressar a ação de quem pratica a feitiçaria. A seguir, os Rabis debatem a questão.

No que diz respeito à religião em si, o Sagrado atribui ao potencial humano algo que não lhe é próprio, o caráter de absoluto. A ilusão que o Sagrado provoca opõe-se àquilo ao qual não se pode opor. Afirma Levinas (SS, 2001 b, p. 108): “o sentido da feitiçaria seria uma contestação de ordem mais alta. Contestação do Absoluto”. Isso porque os elementos que se movem na ordem das crendices não têm poder pleno. Este poder só pode ser atribuído ao que é Absoluto.

Ainda no campo religioso, especificamente no que se refere à contribuição deste para o desenvolvimento da pessoa e da sociedade, o Sagrado nada tem a acrescentar. Ou seja, ele nada traz que possa contribuir para a religião, que amadureceu a ponto de agir segundo a santidade. Diz o filósofo:

A menos que a feitiçaria – de dessacralização do Sagrado – tenha algum modo de existência inédito, entre o ser e o nada, na loucura das cabeças humanas. Ela não é nada para a pessoa ou a civilização que tinham atingido o Sagrado verdadeiro – a santidade – a serviço ao mais Alto. Não as ameaça. Não as tenta (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 108).

Para além do campo estritamente religioso, o Sagrado (ou feitiçaria), aplicado à questão social, se dá de duas formas: a feitiçaria com instrumentos, que representa o desenvolvimento tecnológico que, vivido em uma frenética busca de lucros a todo custo, se distancia da promoção da justiça e gera o oposto dela ao se mover pela ganância; e a feitiçaria sem instrumentos, que representa o processo do interior humano pelo qual se burla a justiça em favor de um suposto “bem do homem”, de modo que ao homem não se pede nenhuma responsabilidade na edificação da justiça, e sim apenas se lhe atende os gostos egoístas e superficiais (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 111-112).

Esta interpretação do termo Sagrado, aplicada em sentido amplo, tanto no âmbito religioso quanto social, mostra o potencial reflexivo e dinâmico das abordagens de Levinas sobre o Talmud. Um pequeno texto assume uma significação tal que extrapola o seu sentido religioso, ao mesmo tempo que o inclui e o aplica ao campo social.

O Sagrado tem grande potencial de auto propagação. A proliferação do mal, que é a degenerescência do Sagrado, pode ser comparada à praga das rãs no Egito. Para se referir a estas rãs, o termo bíblico usado é o singular. Mas o que se dá é que o Egito inteiro fica coberto delas. Seria absurdo pensar que foi uma rã gigante a que cobriu aquele País. Assim, esta praga do Egito, assim entendida, representa a propagação do mal que o Sagrado realiza (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 117).

A Santidade é o oposto do Sagrado. Se o Sagrado isola do mundo a partir da ilusão que provoca, a Santidade significa a presença efetiva no mundo a exercer a reponsabilidade. Se o Sagrado desloca, das mais variadas formas, da realidade concreta a ser assumida no mundo, a Santidade a ela remete fortemente. Para descrever esta questão a partir do texto talmúdico, Levinas apresenta a discussão entre os Rabis a respeito da impureza que se adquire, ou não, no contato com uma mortalha. O Rabi Eliezer, que defendia afirmativamente a questão acima, evoca elementos sobrenaturais para validar sua resposta. O Rabi Josué e seus companheiros, que respondiam negativamente à questão da impureza, eram maioria. E a resposta final, que visa a partir da narrativa afirmar a Santidade em sobreposição ao Sagrado, é a seguinte:

Então o Rabi Eliezer fez com que viesse em seu favor uma voz do céu; mas o Rabi Josué recusou essa voz, alegando que a voz do céu não era uma razão, que a Torá, dada aos homens que estão na terra e que aqui devem agir, está entregue à discussão humana e, para as necessidades da ação, às instituições (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 119-120).

A Santidade, assim, se constitui como o assumir consciente da responsabilidade. Sua preocupação não é com a imortalidade da alma ou com a vida além da morte, mas sim em adotar a postura de abraçar para si a necessidade de Outrem.

Outro aspecto importante a ser destacado sobre a reflexão bíblico-talmúdica de Levinas é a qualificação filosófica que ele confere a termos advindos do judaísmo. Estes termos – como “glória”, “eleição”, “testemunho”, “profetismo” – são extraídos de seu universo religioso e inseridos em reflexão filosófica. O filósofo lituano retira dos mesmos a sua caracterização místico-religiosa, para que se tornem categorias de uma exposição filosófica elaborada segundo às Escrituras.

Em *De outro modo que ser ou para além da essência* este dado aparece com nitidez. Sendo uma obra eminentemente filosófica que trata, de um modo geral, da subjetividade balizada de forma profundíssima pela presença do Outro, esta possui a aplicação de termos judaicos em sentido filosófico. Eis frases que confirmam a afirmação: “A eleição atravessa o conceito de Eu para me intimar, a mim, pela desmesura de Outrem, arrancando-me ao conceito

onde não deixo de me refugiar”; e ainda: “O testemunho – estrutura única, exceção à regra do ser, irreduzível à representação – só pode ser testemunho do Infinito” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 160-161).

É importante notar que, mesmo sendo aplicadas em sentido filosófico, estas terminologias não podem ter origem no arcabouço do universo conceitual da filosofia. Ao invés disso, elas têm procedência na sabedoria judaica e na sua Escritura. Dá-se assim um paradoxo: os termos são filosóficos, mas a filosofia não pode gestá-los, porque ela se funda na experiência e não no pensamento. O saber filosófico apenas confere um significado que reposiciona o termo no discurso a partir da Escritura. A originalidade de sua raiz não pode ser dada pela filosofia em si. E, ao mesmo tempo, a significação estritamente religiosa não poderia conferir ao termo tamanha densidade de sentido se ele não fosse transposto para o discurso filosófico.

Há, portanto, uma relação entre o conteúdo bíblico-talmúdico e a apreciação filosófica: o primeiro possui um teor de inspiração irreduzível e o segundo é mantido em seu posto de portador da última palavra no discurso, pois não é o dado religioso em si que é expresso, e sim, o conteúdo filosófico em seu potencial de significação. Vale também dizer que o conteúdo bíblico-talmúdico é insubstituível, pois o conceito filosófico não substitui o termo escriturístico-bíblico na origem de sua significação para a análise filosófica.

As seguintes palavras expressam esta dialética da significação filosófica de termos bíblicos:

Porém, se de um lado (Levinas) aborda a história da filosofia numa alternativa de sentido e de inteligibilidade, em que noções bíblicas como eleição, santidade, obediência, etc, têm uma precisa cidadania; de outro, os textos sagrados são por ele solicitados por uma leitura decididamente filosófica e, pois, “greco-ocidental” (BORDIN, 1998, p. 554).

Mesmo se qualificando como filosóficas, as interpretações talmúdicas levinasianas criticam certo tipo de racionalidade; especificamente, aquela que se insere na tradição filosófica ocidental. De fato, tais interpretações possuem teor filosófico. Têm, como se descreveu acima, rigor racional. Porém, a racionalidade na qual se desenvolve não se identifica com a racionalidade dominante na tradição ocidental. Não se trata da racionalidade que se põe a elaborar sistemas e conceitos ordenados e a explicar alguma realidade, envolvendo--as em um todo, no qual predomina sempre o Eu ontológico. Ao contrário, a racionalidade das interpretações talmúdicas levinasianas se caracteriza por uma sabedoria isenta de elementos místicos e que aponta para o sentido ético fundamental de seus conteúdos. Tal sabedoria não assinala o rigor do conceito que se engloba em um sistema de pensamento, mas indica as razões

de um sentido ético profundo, que se elabora em função de sistema de narrativas preceptivas. A este respeito, vale descrever:

No entendimento de Levinas, o projeto filosófico ocidental não obteve sucesso na intenção de dar aos homens o sentido humano no Ocidente – o que denota a insuficiência do *logos* para afastar o niilismo; a racionalidade grega precisaria ser avivada pela fonte de sentido oriunda dos profetas, onde permanece desperta a promessa do acontecimento humano (TOMÉ, 2010, p. 186-187).

Pode-se perceber que há, no pensamento de Levinas, uma relação entre o modo como o autor entende o judaísmo e a questão de Deus e da metafísica. Em linhas gerais, a esta relação se daria em razão do judaísmo que, meditado filosoficamente como “religião de adultos”, faz emergir uma ética, não no sentido de sistema ético, mas em perspectiva hermenêutico-bíblico-existencial. Assim compreendido, o clamor ético que o conteúdo do judaísmo fixado nas escrituras do Talmud realiza é anterior à própria liberdade humana. Trata-se do sentido da responsabilidade radical. A filosofia ocidental não é capaz de oferecer tal sentido pois, para Levinas (TI, 2017 b, p. 31), relembramos que “a filosofia é uma egologia”. A filosofia ocidental constitui uma reflexão sistemática que coloca o Eu individual em um patamar inquebrantável, enquanto a ética se situa no Bem para além do ser.

O problema fundamental da tradição metafísica ocidental, que Levinas chama de “ontologia”, não é o esquecimento do sentido do ser, como afirmava Heidegger, mas sim o olvido do Outro. Assim, o judaísmo é capaz de elucidar o sentido da alteridade, o que a tradição metafísica ocidental não foi capaz de fazer, pois seu foco foi sempre a questão do ser e seus correlatos. E mesmo que esse fosse resgatado, como se dá na obra heideggeriana, não abarcaria ainda a questão fundamental do Outro. A metafísica permaneceria assim em um círculo constante da egologia no ser. Elucida a questão o parágrafo que segue:

No judaísmo, o ato mediante o qual os israelitas aceitam a Torá precede o conhecimento. Para eles, é a fonte de sentido e o evento fundamental que instaura a ética. Antes da liberdade, existe uma responsabilidade irrecusável. A escolha da Revelação, da Lei, da Torá, caracteriza o homem como resposta, como consciência da destinação ao Outro. O sentido pois não está no cuidado de si, mas na responsabilidade para com o Outro. É por isso que o esquecimento mais radical, de que é responsável a filosofia ocidental, não é, para Levinas, o da questão do sentido do ser, como afirma Heidegger, mas o da alteridade (BORDIN, 1998, p. 554-555).

É correto afirmar, a partir da argumentação descrita acima, que a metafísica (com traços específicos) que a sabedoria judaica inspira, no pensamento levinasiano, tem como referência a alteridade. Aparece evidente o foco no Outro, e não no ser. Do egoísmo que o foco permanente

no ser provoca ao deslocamento para a responsabilidade (desinteressada de si) pelo Outro: eis o deslocamento metafísico que se opera na reflexão filosófica de Levinas.

1.3.4 Da metafísica da alteridade à questão de Deus

No que se refere à questão de Deus, a partir da trama entre os elementos acima citados, é oportuno afirmar que a filosofia, inspirada pelo judaísmo, coloca em pauta a questão da alteridade. É na intriga ética que se passa nas relações de alteridade que a questão do Eterno pode ser abordada. A filosofia, assim perpetrada pela sabedoria judaica calcada nas Escrituras, desaloja a questão do sentido do ser para colocar o foco na questão do sentido eminentemente ético do Outro. E é justamente a partir deste dado que a questão de Deus pode ser pensada.

A interpretação talmúdica levinasiana não se encerra em uma visão abstrata de Eterno, do ser humano e do mundo. Antes, torna possível a compreensão da vida e das relações humanas para além da teórica totalitária da ideologização do saber, já denunciadas pelo filósofo judeu Rosenzweig. Nota-se aqui um aceno para uma compreensão de Deus para além do ser. Ao criticar o pensamento ocidental, Levinas (QLT, 2017 a, p. 64) afirma: “A prioridade do saber é a tentação da tentação”. O filósofo lituano expressa que o pensamento filosófico ocidental possui uma preocupação exacerbada em priorizar o saber enquanto domínio. A produção teórica que gera poder é seu principal foco. Assim, a questão do ser humano, de Deus e do mundo são sempre abordadas no anseio da teorização do ser, e nunca na trama concreta da existência, na qual se dá a alteridade.

A reflexão talmúdica de Levinas não aborda a questão de Deus “em si”, mas do ser humano em sua intriga de responsabilidade ética, na qual a palavra Deus readquire sentido. Por essa via se remete à questão do Absoluto. Esse não é entendido como fundamento da realidade, mas como “voz” que evoca à responsabilidade; “voz” esta que, vale dizer, está envolta em mistério, no sentido de que não pode ser enquadrada em discurso que a determine. Afirma o filósofo:

Não se tem o direito de partir de uma familiaridade pretensiosa com a “psicologia” de Deus e com seu “comportamento” a fim de compreender os textos nos quais se desenham os caminhos difíceis que conduzem à compreensão do Divino, o qual só pode ser aclarado, se é que podemos exprimir assim, através das encruzilhadas em que se cruzam os caminhos humanos e onde estes caminhos o requisitem ou o anunciem (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 61).

Pode-se tomar como exemplo desta referência à alteridade na abordagem da questão de Deus, a reflexão que Levinas faz sobre parte do *Tratado de Ioma*, um texto talmúdico a respeito do qual o filósofo relaciona duas tradições, a *Mischná* e a *Guemará*. Estas constituem duas abordagens distintas, próprias da reflexão talmúdica. A questão do *Tratado de Ioma* descreve o caso de uma falta cometida contra Deus e uma falta cometida contra outra pessoa. Para a *Guemará*, o ofensor deve primeiro se reconciliar com o ofendido para depois obter o perdão divino. Já a *Mischná* considera que o perdão é dado por Deus sem a necessidade da reconciliação com a pessoa ofendida.

Fiel à noção de que a relação com o Santo passa necessariamente pela via da alteridade, Levinas assevera:

É contra esta tese viril, excessivamente viril, na qual se pode perceber anacronicamente alguns ecos de Hegel; é contra essa tese, que coloca a ordem universal acima da ordem inter-individual, que se levanta o texto da *Guemará*. Não, o indivíduo ofendido deve ser apaziguado, abordado e consolado individualmente; o perdão de Deus – ou o perdão da história – não pode dar-se sem que o indivíduo seja respeitado. *Deus talvez não seja mais do que essa recusa permanente de uma história que se acomodaria com as nossas lágrimas privadas (grifo nosso)* (LEVINAS, QLT, 2017 a, p. 40).

Em *Novas Interpretações Talmúdicas*, Levinas faz uma análise do *Tratado de Tamid*, relato talmúdico no qual Alexandre Magno é apresentado como personagem que dirige dez perguntas aos anciãos de Neguev. A primeira das perguntas se refere a distância entre o céu e a terra, sendo que o texto bíblico que consta no relato e que descreve a referida pergunta é o Salmo 103. Realizando interpretação alegórica da “distância” entre as duas realidades, Levinas dá ao relato talmúdico em questão um sentido ético expresso pela ênfase na alteridade. O filósofo afirma:

A verdadeira altura é essa elevação na bondade que restabelece a paz perturbada através das relações entre os homens. A metáfora desta altura tem outros sentidos além de sua geometria. É lá que Deus se pensa. A graça de Deus não é um desdenhoso olhar do alto para baixo, respondendo ao olhar impotente de baixo para o alto. Ela é todo vigor de uma misericórdia que “desaliena” as consciências distantes até de si mesmas. Reaproxima os homens (LEVINAS, NIT, 2002 b, p. 53).

É notório que Levinas não nega as outras possíveis interpretações do texto talmúdico. Mas desenvolve a sua própria análise de um modo original e específico. A “metáfora”, não como estilo, mas como expressão eminentemente ética da Escritura, neste caso, é o elemento

escolhido para desenvolver a reflexão. O foco desta reflexão, vale repetir, sempre remete à alteridade em perspectiva radical.

Sobre o escrito do *Tratado de Baba Metsia*, 83a-83b, o filósofo lituano compõe um texto intitulado *Judaísmo e Revolução*. Neste, sublinha que no texto talmúdico em pauta se encontra uma expressão do humanismo judeu. Este se qualifica da seguinte maneira: “Não é o conceito ‘homem’ que está na base deste humanismo, é o Outro” (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 21).

O relato talmúdico apontado versa sobre os deveres estabelecidos em contrato para com trabalhadores. Em linha constante a respeito da responsabilidade radical em relação ao Outro, o autor afirma: “O que está claramente contido nas linhas comentadas é que tudo começa pelo direito do Outro e por minha obrigação infinita em relação a ele” (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 25).

Salta aos olhos que a partir das análises levinasianas sobre o Talmud esteja em evidência que a ação divina não salva de uma forma vertical, no sentido de que o Eterno se aproxima do humano para resgatá-lo. A “voz” divina, eminente, e expressa em vestígios na Escritura focada nas relações humanas, evoca à responsabilidade radical. Assim, a vontade divina de salvação, cuja Palavra emerge das entrelinhas das Escrituras, se opera por meio do homem que assume a responsabilidade por Outrem, em um nível radical.

Ao chegar ao final do primeiro capítulo deste trabalho, faz-se propício citar um texto que, de certa forma, condensa a descrição do modo pelo qual a influência judaica em Levinas contribui para que, neste pensador, a questão de Deus seja abordada em perspectiva específica, diferente da tradição ocidental; e que, assim, é gestada o que preferimos identificar como sendo da ordem de uma novidade semântica da metafísica, no contexto do pensamento levinasiano. Eis a citação:

Estamos, nessa punição do justo e em sua recompensa, muito longe da Antropologia do Ocidente e de sua insistência sobre a perseverança no ser, sobre o famoso *conatus* descrevendo a *essência* do homem. A humanidade é o fato de sofrer pelo Outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer com o sofrimento que o meu sofrimento impõe ao Outro. Antropologia paradoxal que anima o pequeno livro de Haim de Volozin, *Nefêch Ha’ haïm*, e na qual *o ser humano aparece como ruptura do ser e da perseverança no ser, e somente assim como relação com Deus (grifo nosso)* (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 181).

A citação acima possui os elementos pelos quais se pode fazer uma breve retomada dos conteúdos, os quais se procurou explanar filosoficamente neste capítulo. São eles:

A – Refere-se a um texto que fora pronunciado originalmente em um colóquio sobre a Guerra. Intitulado *Os prejuízos causados pelo fogo*, o texto constitui a quinta e última lição

descrita na obra *Do Sagrado ao Santo*. As palavras do próprio autor apresentam a perspectiva dada ao texto talmúdico a ser interpretado e o contexto de sua apresentação³⁸. A identidade judaica, com a situação existencial da prisão durante a Guerra e dos infortúnios sofridos pelo povo judeu são elementos motivadores da reflexão levinasiana. Sobretudo a consciência das vítimas e da responsabilidade que se tem sobre elas. O pano de fundo da reflexão levinasiana, inclusive sobre Deus e a metafísica, traz sempre à memória o contexto do segundo grande conflito mundial, e o Rosto das vítimas deste trágico evento.

B – Expressa nítido e proposital rompimento com a tradição metafísica do ocidente, da “perseverança no ser”. A chamada “essência humana” não se define a partir do ser, mas da substituição, ou seja, o ser homem significa assumir pelo Outro o sofrimento que lhe é infligido. Levinas, por assim dizer, afasta-se da metafísica do Eu em si mesmo preso ao ser para a metafísica da significação do Outro vitimado que me desperta responsabilidade. A fonte para este radical rompimento com a metafísica tradicional é a sabedoria judaica, que se encontra nas Escrituras e é meditada em termos filosóficos. A racionalidade filosófica aplicada ao Talmud infere dele uma vigorosa mensagem ética. É esta a “antropologia paradoxal” que expressa a substituição pelo Outro e que define uma alteridade levada ao extremo.

C – Afirma a libertação ou saída do horizonte do ser, e assim é aberta a via de possibilidade de acesso a Deus pelo próprio acesso de Deus na ética. O ser humano, tal como entendido nesta “antropologia”, rompe o horizonte do ser. Sai do círculo fechado do egoísmo ao qual a antropologia do ocidente lhe prende. Ao realizar este rompimento, o humano, em sua subjetividade obsidiada pelo Outro, se coloca no nível da alteridade radical.

Como se lê na citação aqui apresentada, para Levinas, a única maneira de acessar o Absoluto é por meio da interrupção com o modelo da metafísica do ocidente. Esta se encontra centrada no ser que persevera em si mesmo. Para além do mencionado modelo de metafísica, se alça o nível da alteridade assumida com todas as consequências. Assim, a questão de Deus opera a gestação de uma metafísica com os referenciais aqui descritos. As bases para o que identificamos como a gestação de uma novidade da metafísica estão ligadas à influência escriturístico-judaico-talmúdica em Levinas. Influência em que a sua identidade judaica impulsiona a reflexão filosófica, e a partir da qual se tem uma inspiração ética de alteridade.

³⁸ As palavras da apresentação são as seguintes: “Esta página 60 do tratado de *Baba Kama* fala dos prejuízos causados pelo fogo e das responsabilidades que implicam. Aí não está a questão da guerra, mas o fogo destruidor, mais adiante, as epidemias, a fome – tudo isso causando estragos e morte. Tais são também os efeitos da guerra. Pode-se chegar, a partir daí, à essência da guerra? Ou ao que é mais guerra do que a guerra? É sem dúvida a isso que nossa leitura interpretativa nos levará” (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 168).

2 A PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA EM LEVINAS E A QUESTÃO DE DEUS E DA METAFÍSICA

Para compreender o pensamento levinasiano é de capital importância levar em consideração, também, além da influência judaica, o influxo da corrente fenomenológica sobre o filósofo oriundo da Lituânia. No que se refere à temática deste trabalho, faz-se fundamental refletir de que modo a influência da fenomenologia sobre Levinas se relaciona com a questão de Deus e da metafísica. A este respeito, dois aspectos, que serão trabalhados neste capítulo, merecem especial atenção.

O primeiro deles é o modo como a fenomenologia opõe-se ao idealismo alemão. Esta corrente filosófica contribui para que o filósofo judeu pense o ser não a partir da teorização na qual o sujeito, guiado pela consciência individual de si, determina, pelo pensamento, a verdade do ser. O ser, em Levinas, não é pensado a partir dele mesmo. Há o para além do ser, o Outro, que precede a noção de ser. A fenomenologia impulsiona Levinas a pensar a diversidade, operando uma saída do sistema fechado no qual o ser está imerso. No rompimento com a teorização, e sequente deslocamento rumo ao Outro, chega-se a via pela qual o ser é deslocado de sua auto referencialidade. Assim, alça-se à alteridade radical. E essa alteridade é o elemento fundamental a partir do qual o problema do Absoluto, para Levinas, pode ser acessado.

O outro aspecto é a consideração do Rosto na perspectiva fenomenológica. Ultrapassando a categoria “fenômeno”, o Rosto é realidade transcendente que não se capta pela atividade intelectual. A grandeza do Rosto, que aparece por si mesma, manifesta-se fenomenologicamente, mas de forma transcendente em relação ao próprio fenômeno. E é justamente no Rosto que desponta o rastro do Eterno. A questão de Deus, assim, não é entendida como justificação da realidade, como Ser por excelência (ou Ente fundante), mas como transcendência que se manifesta paradoxalmente na imanência. Consideramos que há uma novidade da metafísica elaborada, neste sentido, a partir do entendimento da questão de Deus como chamamento ético eminente expresso no Rosto. O presente capítulo desenvolve estas ideias.

2.1 Influência e assimilação crítica levinasiana da fenomenologia

Ao se considerar o percurso filosófico de Levinas, evidencia-se, em certa medida, uma relação assimétrica do filósofo com a fenomenologia. Contudo, é uma assimetria gestada a partir do próprio método fenomenológico. Em outras palavras, o pensador judeu se inspira na

fenomenologia e dela faz uso em suas análises. Porém, no interior da análise filosófica levinasiana, e no seu decorrer, salta aos olhos uma certa diferenciação desta em relação à perspectiva fenomenológica. Para que esta questão seja elucidada e relacionada com a temática deste trabalho, descrevemos o que entendemos ser uma assimilação crítica que o filósofo lituano faz da fenomenologia.

2.1.1 Início da trajetória filosófica e fenomenologia

A influência da corrente fenomenológica acompanha Levinas desde a sua juventude. O início de seu itinerário filosófico se deu a partir do contato com a mesma. O autor oriundo da Lituânia expressa com palavras próprias que a sua opção de trabalhar com filosofia se deu, também, pelo contato com o fundador da fenomenologia. Na entrevista a Phillipe Nemo, afirma: “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas” (LEVINAS, EIN, 2010 b, p. 17).

O primeiro livro de Levinas, oriundo de sua tese doutoral, e publicado em 1930, *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, fez chegar ao meio intelectual francês esta nova metodologia filosófica. Fora ali bem acolhida e, dado que naquele ambiente a fenomenologia não era ainda bem conhecida, a obra levinasiana em questão serviu de introdução desta corrente filosófica no ambiente francês. Pensadores expressivos da França como Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur e Jacques Derrida testemunham que o livro de Levinas serviu-lhes de introdução aos estudos fenomenológicos (OLIVEIRA, 2014, p. 85).

Sobre a tradução da fenomenologia na França por Levinas, vale destacar o que afirma Rabinovich (2008, p. 465). Esta autora entende que a mesma não se deu no sentido literal, ou seja, não corresponde ao fato de que o filósofo lituano tenha feito a mudança linguística, naquele País, das *Meditações Cartesianas*, de Husserl, em colaboração com Gabrielle Pfeiffer, do alemão para a língua francesa. A tradução se deu no sentido amplo do termo: Levinas fez chegar nos ambientes filosóficos franceses o espírito da metodologia de seu mestre fenomenólogo.

Rabinovich (2008, p. 465) define como trabalho de “fina transferência” o despertar da fenomenologia na França, advinda do estrangeiro que ali imprimiria a perspectiva husserliana. Isso porque, de acordo a autora, Levinas traz à França uma fenomenologia com denotação política, no sentido de que constitui um apelo ético de justiça. A fenomenologia que chega à

França pelo trabalho de Levinas é, ainda segundo a autora, de denotação também metafísica, por causa da perspectiva da saída da ontologia que apresenta.

A respeito do peso do método fenomenológico no pensador judeu, é importante lembrar que no prefácio de uma de suas principais obras, *Totalidade e Infinito*, o próprio Levinas (TI, 2017 b, p.15) afirma que tal método guiou as abordagens ali realizadas. Trata-se, nesse caso, de uma análise fenomenológica da subjetividade; refere-se ao exame de como esta se manifesta e se constitui. Nesta obra, é descrita a perspectiva da metafísica, que é a da saída do Mesmo em direção ao Outro. Metafísica operada pelo deslocamento da subjetividade, que é cerceada pela grandeza de Outrem. Desta forma, pode-se dizer que a obra articula, no pensamento levinasiano, o método fenomenológico com uma perspectiva metafísica específica.

A respeito da influência da fenomenologia em Levinas é elucidativa a seguinte afirmação: “O itinerário filosófico de Levinas foi, pois, marcado indelevelmente pela fenomenologia, e o próprio Levinas marcou inegavelmente a fenomenologia francesa, bem como seus desdobramentos” (OLIVEIRA, 2014, p. 85). Infere-se, assim, que o pensamento do autor judeu, no que concerne à fenomenologia, sofre influência, e ao mesmo tempo que instiga à abordagem fenomenológica. Há certo influxo da fenomenologia em Levinas, e existe determinada influência da introdução levinasiana da fenomenologia na França.

2.1.2 Fenomenologia como rompimento com o idealismo

É possível afirmar que a corrente fenomenológica causa certa atração em Levinas, por causa da possibilidade de rompimento com o idealismo que ela comporta. Neste sentido, o valor da fenomenologia se dá, para este filósofo, sobretudo a partir de dois aspectos: a desconsideração constante do que é diverso à assimilação filosófica, e a primazia do saber sobre o que pode se manifestar além dele. Ambos os aspectos serão descritos a seguir.

Charlier (1993, p. 36) afirma que a consideração de Levinas de que a filosofia ocidental teve, desde a sua origem, um “horror ao Outro”, e uma “insuperável alergia” em relação a ele é um dado decisivo no pensamento deste autor, pois é a partir disso que se entende a abertura de pensamento que o contato com a fenomenologia abre ao filósofo em questão. É essa recusa permanente da alteridade, plasmada em toda trajetória da filosofia ocidental, que Levinas considera uma de suas marcas principais. Sobre o segundo aspecto, vale citar a crítica levinasiana a Hegel, para o qual uma palavra permanece isenta do universo da verdade da filosofia até que seja assimilada pela mesma.

Sobre a nova perspectiva que Levinas descobre em Husserl e Heidegger, uma das figuras mais conhecedoras do pensamento levinasiano afirma:

A corrente fenomenológica, na qual o pensamento de Levinas se inscreve, introduz, todavia, uma nota discordante, visto que ela se fundamenta na ideia segundo a qual o movimento em direção à alteridade do mundo, ou à intencionalidade, habita o coração da consciência. *Na escola de Husserl (...) Levinas começa a encarnar um outro modo de filosofar, a tomar atenção àquilo que escapa ao saber (grifo nosso)* e a considerar que o essencial do trabalho do pensamento consiste em esclarecer um fenômeno graças a uma sucessão de abordagens ou de atos de consciência que revelam a sua riqueza (CHARLIER, 1993, p. 36-37).

A novidade da perspectiva husserliana abre a Levinas uma multiplicidade de possíveis análises filosóficas. Estas não dependerão de que sejam feitas nos moldes de uma teorização já estabelecida. Ao contrário, a consciência intencional se dirige aos fenômenos, e sobre aquilo que deles emerge, e tece a partir desta mesma consciência intencional a análise filosófica.

Levinas (DEH, 1974, p. 143), no texto *Intencionalidade e metafísica*, descreve aspectos que considera contributos da fenomenologia. O filósofo afirma que há nela um vigor metafísico. Este vigor consiste no fato de que há na intencionalidade, tal como é compreendida na fenomenologia, um potencial de engajamento pelo sujeito em relação à realidade pensada. A intencionalidade volta-se para a realidade encarnada. Isto significa que a relação sujeito-objeto não se dá, na perspectiva fenomenológica, como pensamento que objetiva a realidade pensada no nível conceitual, tal como se dá no idealismo. Há uma novidade que a fenomenologia traz que é, no aspecto metafísico, conhecer o ser na sua carnalidade. Existe assim um vigor metafísico que opera pela intencionalidade que se dirige à concretude do ser. Da compreensão abstrata do ser, feita pelo sujeito conhecedor, a partir do conceito que estabelece, ao voltar-se, de maneira engajada, para a realidade concreta onde o ser se manifesta: eis o vigor metafísico da fenomenologia, para Levinas.

É perceptível que os horizontes de reflexão e análise que se ampliam a partir da fenomenologia é o dado que impressiona Levinas, e a partir do qual ele desenvolve seus escritos filosóficos iniciais. Trata-se de revisitar aspectos que foram esquecidos ou não abordados pela filosofia precedente, e que se descortinam a partir do método fenomenológico. No texto *A consciência não intencional*, publicado em 1983, portanto, já no final da trajetória filosófica do autor, ele afirma:

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

articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 148).

Pode-se dizer que a concretude para a qual o método fenomenológico se volta, e a multiplicidade de aproximações filosóficas que permite, escapando assim à teorização, contribuem para que seja tecido o espírito filosófico de Levinas. Dado que o início de sua jornada filosófica foi marcado por esta perspectiva, a produção filosófica deste autor a vai carregar constantemente.

2.1.3 O valor da redução intersubjetiva husserliana para Levinas

A fenomenologia husserliana, no que se refere à redução intersubjetiva, coloca em pauta, também, a questão do Outro. É correto afirmar que, sob este aspecto, há certa consideração da alteridade na filosofia de Husserl. Na obra *Meditações cartesianas*, que pode ser considerada como um escrito que expressa a maturidade do pensador aludido, aparece a temática do Outro. Ali, porém, como será explicado à frente, a noção de Outro diverge em alguns pontos da compreensão levinasiana. Ao longo da mencionada obra, Husserl desenvolve a ideia da redução transcendental, na qual o Eu se liga, através da consciência intencional, ao mundo das vivências. Porém, se isto é colocado unilateralmente, chega-se ao solipsismo. Assim, já no início da quinta meditação, que é a meta para a qual apontam as outras quatro meditações da obra, o autor interroga a respeito de tal risco:

Mas como fica, então, a respeito dos outros Egos, os quais, todavia, não são meramente a representação e o representado em mim – unidades sintéticas de confirmação possível em mim –, mas literal e precisamente, outros? (HUSSERL, 2019, p. 111).

É notório, na citação acima, que Husserl não considera os outros Egos como representações do Eu transcendental. Ou seja, os outros Egos possuem transcendência e, por isso, também irreducibilidade, em relação ao Eu. A alteridade de Outro extrapola o campo de conhecimento do Eu transcendental. O Outro é, de fato, “alter ego”, constitui-se como “si-próprio-aí” (HUSSERL, 2019, p. 113).

Levinas, no texto *A Filosofia e o despertar*, descreve sua assimilação do conceito husserliano de redução intersubjetiva. Tal elemento teórico é valioso ao filósofo lituano, pelo fato deste conceito remeter à libertação do egoísmo. Porém, Levinas, ao se apropriar do valor de alteridade da redução intersubjetiva no pensamento de Husserl, dá a este conceito um sentido ético. Escreve o autor:

A redução intersubjetiva não se dirige somente contra o “solipsismo” da “esfera primordial” e o relativismo da verdade que dela resultaria, a fim de assegurar a objetividade do saber que depende do acordo entre as subjetividades múltiplas. A explicitação do sentido que um outro Eu, que não Eu, tem para mim – Eu primordial – descreve o modo pelo qual Outro me arranca da minha hipótese, do aqui, do coração do ser ou do centro do mundo onde, privilegiado e, neste sentido, primordial, eu me coloco (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 113).

O que interessa, sobretudo, a Levinas, não é apenas que o Outro seja colocado em pauta. Mas o modo como o Outro arranca o Eu de si, de sua autorreferência. Na filosofia de Husserl aparece este efeito de deslocamento de si que o Outro realiza no Eu em si. Deste modo, a redução intersubjetiva husserliana ganha importância para Levinas.

A fenomenologia de Husserl, a partir da redução intersubjetiva, como foi dito acima, trata da questão do Outro. Porém, é necessário destacar, não o faz considerando o Outro como Rosto. Nas *Meditações cartesianas*, o autor fala de “experiência do estranho” (HUSSERL, 2019, p. 125). O Outro, de acordo com o filósofo austríaco, realiza uma transformação no Eu. Isso porque o Outro carrega em si uma unidade de sentido. E esta, ao deparar-se com o Eu, modifica-lhe o que entendia como sendo a sua própria unidade de sentido. O Eu permanece Eu em si, mas com o acréscimo da significação que o Outro lhe traz. Nas palavras do autor:

Necessariamente ele (o outro) entra em cena, em virtude de sua constituição de sentido, como modificação intencional do meu Eu propriamente objetivado, do meu mundo primordial: o Outro fenomenologicamente como “modificação” do meu “eu mesmo” (HUSSERL, 2019, p.133).

A transformação que o Outro realiza no Eu, em Husserl, porém, não possui nenhum sentido de apelo ético. O Outro, no pensador mencionado, é uma unidade de sentido estranha ao Eu. Mas este sentido não é apresentado por este filósofo em conotação ética, tal como faz Levinas. Pode-se dizer que, em Husserl, o Outro constitui uma realidade diversa do Eu, que lhe causa algum impacto sobre a sua estrutura de Eu em si. Mas não possui a pessoalidade e o vigor ético que o Outro, entendido como Rosto, possui em Levinas.

Considerando este aspecto, bem como outros que serão apresentados a seguir, é importante dizer que, em relação a determinados pontos da perspectiva fenomenológica, Levinas irá se distanciar. Este distanciar-se, evidentemente, não se dá em relação à mencionada corrente filosófica como um todo. Segue a descrição das linhas gerais deste distanciamento, com foco na temática do Rosto.

2.1.4 Distanciamento de Levinas em relação à fenomenologia

A assimilação que o filósofo franco-lituano faz da fenomenologia, especificamente de Husserl e Heidegger, dá-se de uma maneira crítica. Ou seja, Levinas, ao mesmo tempo que acolhe determinadas intuições e elementos de reflexão destes expoentes do método fenomenológico, também deles se aparta em alguns aspectos. Isso se realiza, em especial, em relação a Heidegger, como se verá ao longo deste capítulo.

Paradoxalmente, à pergunta se Levinas é fenomenólogo, pode-se responder positiva e negativamente. De modo sumário, é possível dizer que: ele o é porque assume o modo pelo qual a corrente fenomenológica opõe-se ao idealismo alemão. A abordagem filosófica levinasiana recusa o sistema de pensamento que se fecha a englobar ideias totalizadoras. O método fenomenológico guia muitas das abordagens de Levinas. Por outro lado, este filósofo não é fenomenólogo porque sua referência não é gnosiológica, mas ética. Seu foco não é o conhecimento do ser pelo sujeito pensante. Ademais, Levinas, mesmo assimilando elementos das abordagens filosóficas de Husserl e Heidegger, considera que os dois filósofos carregam ainda traços da tradicional ontologia. O filósofo judeu julga que eles não romperam por completo com o idealismo.

Ao que concerne à questão metafísica, no contexto do distanciamento de Levinas da fenomenologia, pode-se afirmar que o pensador lituano entende que há ainda, nesta corrente, um grau de intelectualismo. Há na fenomenologia, como continuadora, em alguns aspectos, da tradição filosófica ocidental, elementos ontológicos. Neste sentido, Rabinovich (2008, p. 472) afirma que “Levinas desvia o caminho da fenomenologia em sua versão ontológica; e mais tarde, ele tratará de sair do ser” (tradução nossa)³⁹.

Dado que, na fenomenologia, aquilo que é captado pela consciência intencional não é entendido como algo que extrapola a própria consciência, esta corrente filosófica carrega ainda uma permanência no ser. Mesmo se dirigindo àquilo que se dá na manifestação, há uma certa correspondência entre a consciência intencional e os dados da epifania do objeto. A manifestação do fenômeno não possui sentido que transcenda a consciência e que seja capaz de a sitiar, tal como o faz a grandeza da relação com Outrem. Assim, para Levinas, a corrente fenomenológica, nos seus dois autores alemães citados acima, carrega traços ontológicos. Ele afirma:

³⁹ “Levinas desvía el camino de la fenomenología en su versión ontológica; en adelante, se tratará de salir del ser” (RABINOVICH, 2008, p. 472).

Na fenomenologia de proveniência husserliana não houve um verdadeiro abalo da representação: a representação está na base de toda a vida afetiva e voluntária; o psiquismo é representativo, e é-o na medida em que é intencional. Em Heidegger, a questão é muito mais complexa, no entanto, encontra-se nele ainda esta ideia de mostração, de manifestação, que permanece o corolário do sentido (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 241).

Para refletir o modo como Levinas, mesmo partindo do método fenomenológico, entende de modo distinto alguns elementos fundamentais desta corrente filosófica, pode-se considerar as questões da intencionalidade da consciência, do sujeito e do fenômeno. Ao se refletir sobre estes elementos, no contexto do pensamento levinasiano, vem à tona as diferenças entre o filósofo judeu e a fenomenologia. Segue a reflexão:

A intencionalidade da consciência, na perspectiva levinasiana, não é gnosiológica. Pois ela não visa conhecer o fenômeno. Esta intencionalidade da consciência é compreendida em sentido ético. O Rosto não é realidade a ser conhecida. Ele surpreende a consciência a partir da sua grandeza (por ser transcendente) e nudez (por ser frágil). A consciência, neste caso, vê-se interpelada eticamente pelo Rosto e, assim, não tem poder de dominá-lo por meio do conhecimento. Ao contrário, ela é, por assim dizer, dominada por ele, pois o Rosto carrega em si os traços do Infinito, que suspendem o poder do sujeito. Afirmo o autor: “O Infinito apresenta-se como Rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 194).

Nota-se que a perspectiva de Levinas possui relevante influência fenomenológica, mas o caminho para o qual a abordagem segue é distinto da fenomenologia. Neste sentido, ao falar da passagem, em Levinas, do intencional ao ético, Carrara (2012, p. 399) diz: “É justamente o Rosto humano que opera esta mudança do intencional em ética, uma vez que o aproximar rompe a consciência e o saber”. Ainda segundo este autor, que defende que em Levinas se dá uma interrupção da fenomenologia pela ética, é justamente nesta última que se dá a “descoberta (da ética) como a outra face do fenomenológico” (CARRARA, 2012, p. 399).

A interpretação de Carrara é semelhante à de Derrida. Este filósofo, além de comungar com Levinas da amizade e trajetória filosófica na França, manteve diálogo intelectual com o pensador franco-lituano. De acordo com Derrida (2013, p. 68-69), realiza-se, no pensamento levinasiano, um rompimento com a fenomenologia a partir da própria fenomenologia. E este é operado pela inversão provocada pela ética da hospitalidade.

O processo pelo qual o que fora mencionado acima se realiza é o seguinte: o Rosto, tal como abordado por Levinas, precede à intencionalidade da consciência. Ele só pode ser acolhido pela grandeza que traz consigo. Há uma precedência da manifestação do Rosto, antes

que a intencionalidade (fenomenológica) realize sua ação. A isto se dá o nome de hospitalidade; e ela deve ser analisada fenomenologicamente. É justamente aqui que a fenomenologia atua sobre si mesma, ou seja, a hospitalidade deve ser apurada tal como se manifesta. O discurso ético é que realiza esta função. Antes de ser tematizada, a hospitalidade carrega em si um discurso. Dela brota uma linguagem própria, que se desdobra antes de teorização. O autor francês assim se expressa:

A interrupção não se impõe à fenomenologia como por decreto. É no curso da descrição fenomenológica, segundo uma análise fiel ao seu movimento, ao seu estilo e às suas próprias normas, que a interrupção se produz. Ela se decide em nome da ética, como interrupção de si por si-mesma (DERRIDA, 2013, p. 69).

A ética, no desenvolvimento da abordagem fenomenológica, conduz a que a descrição do fenômeno cesse, ou seja renunciada, para que um discurso anterior, advindo do Rosto, seja ouvido. Dar atenção ao que fala a manifestação do Rosto – prestar ouvidos à ética – é o modo fenomenológico, segundo Derrida, a partir do qual Levinas rompe o fluxo da análise fenomenológica. Deste modo, para descrever a maneira pela qual o pensamento do filósofo franco-lituano se diferencia da fenomenologia, pode-se dirigir à questão do Rosto e aos desdobramentos do que a ele se refere no pensamento de Levinas.

2.1.5 Diferenças entre fenômeno e Rosto

O fenômeno, na perspectiva fenomenológica, não se situa como produto da teorização. Ou seja, o fenômeno não é uma obra da capacidade racional do sujeito, que o apreende e assimila em conceitos. Ao contrário, o fenômeno se apresenta por ele mesmo, independente da determinação que o sujeito pensante possa lhe aplicar. Da forma semelhante, em Levinas, o Rosto é uma manifestação autônoma e transcendente em relação à conceituação do sujeito que pensa. O Rosto, no pensamento levinasiano, não se situa na ordem da teoria. Há uma preocupação, no filósofo em questão, de elucidar o aspecto impassível de assimilação do Rosto, uma vez que sua manifestação extrapola grandemente os limites do pensamento operante do sujeito. Levinas (TI, 2017 b, p. 38) afirma: “O Rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideia à minha medida e à medida do seu *ideatum* – a ideia adequada”. Há, neste sentido, uma certa proximidade entre a noção fenomenológica de fenômeno e a noção levinasiana de Rosto. O aspecto autônomo de manifestação, anterior à apreensão pelo raciocínio, configura esta ligeira proximidade. No

entanto, há diferença fundamental entre as duas noções, caso seja considerada mais a fundo a noção de Rosto no pensador judeu. Segue a elucidação desta diferença:

Em Levinas, o Rosto é realidade que significa mais que a sua significação. O modo como o Rosto se desponha vai além de uma simples manifestação fenomênica. Há um transbordamento tal na realidade do Rosto que extrapola o conteúdo que o fenômeno apresenta ao se manifestar. A este respeito, ao descrever o aspecto transcendente do Rosto, afirma Carrara (2012, p. 394): “Comparando as estruturas do fenômeno e do Rosto, o modo de significação do Rosto ultrapassa o da manifestação. No Rosto, Outrem se revela além do que se mostra. Sua expressão se define por um excesso em relação à manifestação”.

No contexto da abordagem fenomenológica, o fenômeno, mesmo se manifestando fora da consciência, pode ser apropriado por ela, tornando-se parte de seu teor. Se a consciência é sempre consciência “de alguma coisa”, a manifestação do fenômeno, dando-se independente do sujeito, torna-se, ulteriormente, conteúdo desta mesma consciência. Em Levinas, o Rosto não pode tornar-se substrato da consciência. Nas palavras do autor: “O Rosto está presente na recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é, englobado” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 188).

A relação entre fenômeno e Rosto, na qual o segundo se diferencia do primeiro pela sua transcendência no modo como manifesta, pode ser expressa nas seguintes palavras do autor:

O fenômeno que é a aparição do Outro, é também Rosto; ou ainda (para mostrar esta entrada, a todo instante, nova na imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifania do Rosto é visitação. *Enquanto o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do Rosto é viva (grifo nosso)*. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo ente – ao entrar na imanência, isto é, ao se expor ao tema – já se dissimula (LEVINAS, HOH, 1993, p. 58-59).

A partir da ideia de “visitação”, pois, pode-se aclarar a diferença entre a manifestação do fenômeno e a do Rosto. Enquanto o fenômeno está presente na realidade e ali se manifesta, o Rosto vem de uma ordem não dada ao assentamento de si na realidade. O Rosto vem de outra ordem. Trata-se de uma origem que ultrapassa os limites do contexto no qual se apresenta. O termo “visitação”, assim, indica a qualidade transcendente do Rosto quanto à sua origem que, insistimos, não se dá na realidade, no sentido de não se enquadrar na história. Ademais, vale destacar, além de possuir origem de outra ordem, ao entrar na ordem do mundo, o Rosto escapa ao que a consciência dele pode apreender, por sua qualidade de transcendente.

A distinção entre a questão do fenômeno na abordagem da fenomenologia e o tema do Rosto em Levinas pode também servir de base para destacar o aspecto trans-histórico, marca constante da filosofia deste autor. No filósofo lituano, a manifestação do Rosto não se enquadra

na assimilação histórica. A grandeza do Rosto, sua transcendência em relação ao sujeito que com ele se encontra, permite dizer que a manifestação do Rosto jamais será enquadrada no contexto histórico no qual está inserido este mesmo sujeito. Se, na fenomenologia, o fenômeno, ao ser captado pela consciência do sujeito, a ele se junta em âmbito específico, a aparição do Rosto jamais permitirá que aquele que com ele se encontra o assimile no contexto. Comentando textos levinasianos que tratam da questão do Rosto, diz Carrara (2012, p. 395): “O Rosto é significação ‘sem contexto’. Ele não pode ser visto, pois não pode se tornar um conteúdo. A visão procura uma adequação. ‘A significação do Rosto nos faz sair do ser enquanto correlativo de um saber’”.

Cumprido destacar ainda que, para Levinas, o Rosto é discurso. O fenômeno se constitui como uma realidade que se manifesta. A intencionalidade da consciência a ele se volta, a fim de conhecê-lo. Por seu lado, o Rosto, em sua transcendência, é comunicação. Ele transmite sua grandeza, antes que a subjetividade do sujeito dele se aproxime. No prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, publicado em 1987, lê-se: “Rosto, já linguagem antes das palavras, linguagem original do Rosto humano despojado da postura que ele se dá – ou que suporta – sob nomes próprios, títulos e gêneros do mundo” (LEVINAS, EN, 2010, b p. 254). E no emblemático texto *Assinatura*, consta: “A epifania do Rosto é linguagem” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 439) ⁴⁰.

Considerando as afirmações levinasianas acima descritas, é importante sublinhar que aquilo que se realiza entre a subjetividade do Eu e o Rosto não é um diálogo, no qual haja mútua comunicação entre eles. O Rosto é linguagem prévia, que antecede a iniciativa do Eu de com ele estabelecer conversação. Como linguagem original, o Rosto obsidia a subjetividade do sujeito que com ele se depara. Não há, entre a subjetividade do Eu e manifestação do Rosto, nem encontro gnosiológico, nem relação comunicativa; o que se opera é que o Rosto impacta a subjetividade do Eu de forma a cerceá-la. E é justamente a partir deste dado que se infere algo fundamental, a ser enfatizado, no pensamento levinasiano: o fato de que a relação do Eu com o Rosto do Outro é uma relação eminentemente ética.

O Rosto, em Levinas, não é objeto de descrição à medida que se manifesta. Ele, na verdade, evoca a responsabilidade no sujeito. A subjetividade, ao se deparar com o Rosto, não o descreve, mas é por ele chamada à radical responsabilidade por Outrem. A relação do sujeito com o Rosto, portanto, não é descritiva, mas ética. Nas palavras de Levinas (HOH, 1993, p. 60): “A presença do Rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que

⁴⁰ “L’ épiphanie du visage est langage” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 439).

detém a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo Rosto”. O filósofo afirma ainda: “Assim, na relação com o Rosto – na relação ética – delineia-se a retidão de uma orientação ou o sentido” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 63).

Dado que a consideração do Rosto, a partir da abordagem fenomenológica, relaciona-se diretamente com o problema de Deus, faz-se mister analisar a mencionada questão, o que é feito a seguir.

2.2 Fenomenologia do Rosto e o rastro do Eterno

A inspiração fenomenológica em Levinas, como foi dito, tem relação com a temática do Rosto. Há, no pensamento levinasiano, uma recusa de tratar a questão de Deus a partir de termos puramente abstratos. O filósofo, motivado pela fenomenologia, mas ao mesmo tempo se afastando dela, aborda o que se manifesta, e que por sua vez não se enquadra na teorização da realidade a partir do conceito.

2.2.1 A transcendência do Rosto

A noção transcendente do Rosto em relação ao fenômeno, leva a cogitar que: dado que, para Levinas, o problema de Deus deve ser tratado no contexto das relações de alteridade, o encontro com o Rosto do Outro tem um papel fundamental na abordagem do problema do Absoluto. Considerando que o Rosto em sua grandeza significa por si mesmo, ele não pode ser considerado uma realidade que manifesta o Eterno, no sentido de ser reflexo de Deus. Não se trata de pensar, nesse sentido, que o Rosto seja o canal pelo qual o Absoluto se mostra. O Rosto não é o significante que conduz (o humano), como a uma estrada, ao significado (a Deus). Ao refletir o Rosto em Levinas como categoria radical que ultrapassa o fenômeno, um estudioso do pensamento levinasiano afirma: “A significância do Rosto não consiste em se apresentar como um sinal que reenvia a um significado, mas consiste em ser significante a partir de si mesmo” (CARRARA, 2012, p. 395).

Neste sentido, o distanciamento de Levinas em relação à abordagem fenomenológica acentua-se caso se considere o seguinte: o Rosto não é realidade estática que, ao se manifestar, está disposta para que a consciência preencha a si própria dos conteúdos desta manifestação. O Rosto, que deixa o seu vestígio, possui qualidade de ser Outro mais que a própria alteridade; Deus é Ele mais que o Outro (humano) possa indicar. Não estático e assimilável, mas possuidor

de uma transcendência que o faz escapar de qualquer assimilação. Nas palavras do próprio filósofo:

O Rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. Mas o Rosto, todo aberto, pode, ao mesmo tempo, estar em si mesmo, porque está no vestígio de “eleidade”. A “eleidade” é a origem da alteridade do ser, da qual o em si participa, traindo-o. O Deus que passou não é o modelo do qual o Rosto seria a imagem. *Ser à imagem de Deus não significa ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio (grifo nosso)* (LEVINAS, HOH, 1993, p. 79).

Merece reflexão a referência ao ser descrita na citação acima. A “eleidade” que o Rosto carrega conduz a que o ser seja pensado para além dele mesmo. Isto significa que o ser não é pensado no círculo fechado de si mesmo (o ser por ele mesmo), mas em relação a Outrem. O ser é “traído”, no sentido de que ele, a partir da “eleidade”, não é refletido em si como fundamento. O ser não é aqui pensado na estabilidade do Eu que desvela seu significado; o que se pensa é o encontro com o Outro, cujo Rosto, em sua transcendência, o “desajusta”. Ou seja, o foco não é o ser considerado em si mesmo, mas a relação ao Outro, que sobrepõe o ser. A transcendência do Rosto faz o Eu deslocar-se do ser, sair dele e deparar-se com a grandeza de Outrem.

Fazemos aqui alusão ao que descreve David Hume no que concerne à fonte da moral. Há, no entendimento sobre a questão do Rosto em Levinas, certa proximidade com tal elemento específico da filosofia de Hume. Tanto Levinas quanto Hume concebem que a dor de Outrem desperta fortemente o sentimento moral que gera ações éticas. Consta na obra humeana o seguinte:

A face humana, diz Horácio, toma emprestados sorrisos e lágrimas da face humana (...). As expressões de pesar e lamentação, embora arbitrárias, inspiram-nos um sentimento de tristeza; mas os sintomas naturais, como lágrimas, gritos e gemidos, nunca falham em produzir compaixão e desconforto. Os efeitos da aflição nos tocam de uma forma tão vívida que não se pode supor que ficaríamos de todo insensíveis ou indiferentes a suas causas quando um caráter ou comportamento malicioso ou traiçoeiro nos fosse apresentado (HUME, 2004, p. 286-287).

É notório que o acento no Rosto de Outrem que sofre é elemento comum nos dois filósofos. A fisionomia humana fragilizada é apresentada em termos semelhantes pelos dois pensadores. Diz Levinas (TI, 2017 b, p. 208): “A epifania do Rosto como Rosto abre a humanidade. O Rosto na sua nudez de Rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro”. O Rosto revela a fragilidade da humanidade que toca a própria humanidade e a envolve eticamente.

A diferença entre os dois filósofos, porém, mostra-se evidente. O empirista escocês investiga sobre a origem da moral. Para ele, o Rosto emerge como fator com alto potencial de instigar a ação moral em quem com ele se depara. O interesse de Hume é eminentemente moral. Já o filósofo lituano concebe uma transcendência tal no Rosto que este não apenas provoca a ação moral. Além disso, o Rosto contém o lampejo do Eterno. Em Levinas, a evocação à ação moral não advém do potencial do Rosto por ele mesmo. Há nele o rastro no qual a “voz” divina, transcendente, remete a uma responsabilidade moral que não apenas é evocada, mas que obsidia a subjetividade. A origem da moral não está no Rosto sofrido em si, mas no mandamento divino que no Rosto é percebido.

2.2.2 O Rosto do Outro e a questão de Deus: distinção da perspectiva cristã

É de grande importância advertir que o modo como Levinas entende a presença do Eterno no Rosto humano não corresponde à perspectiva cristã da Encarnação. Cumpre lembrar, neste sentido, que uma das linhas mais gerais para se ler a filosofia levinasiana é ter em consideração, constantemente, que o pensador tem a intenção de se afastar da tradição filosófica do ocidente, e isto inclui o conteúdo da tradição cristã. Assim, ao descrever o Rosto humano como rastro do Absoluto, Levinas não se aproxima da ideia cristã da Encarnação. Não se pode, neste sentido, “cristianizar” o pensador lituano, sob pena de trair uma de suas intenções filosóficas fundamentais⁴¹.

Em um texto intitulado na forma interrogativa – *Um Deus Homem?* –, o filósofo lituano reflete a respeito de uma possível significação para a temática da Encarnação. O mesmo serve de base para elucidar a distinção entre o pensamento levinasiano sobre Deus e a maneira cristã de entender a questão. Citamos longas passagens do texto por entendermos que mereçam serem mantidas as palavras do próprio autor, que apresentam grande densidade.

É digno de nota que a abordagem que Levinas faz, em tal texto, possui um prisma fenomenológico. Apesar de que a temática do “Deus-homem” tenha, em primeiro plano, uma acepção teológica, a abordagem levinasiana é eminentemente filosófica. Trata-se de uma reflexão, a partir do método fenomenológico, da temática cristã do Deus encarnado. Pode-se

⁴¹ A vida pessoal de Levinas foi marcada pela amizade com cristãos. Exemplo expressivo disso é a dedicatória de *Humanismo do outro homem* ao Frei Herman Leo Van Breda. Ademais, em seus escritos, sobretudo em *Difícil Liberdade*, a fraternidade judeu-cristã durante os anos da Segunda Guerra é apresentada frequentemente. O proposital distanciamento de Levinas em relação ao conteúdo da fé cristã é, vale ressaltar, filosófico; se dá no nível do pensamento.

dizer que o filósofo lituano interroga de que modo e até que ponto a relação entre o humano e o divino se elucida em uma análise fenomenológica (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 79).

Em tal escrito, Levinas explica que a questão do Deus-homem, abordada filosoficamente, comporta dois aspectos: a humildade divina e a substituição. Estes serão abordados a seguir.

2.2.2.1 A humildade divina como expressão de sua transcendência

O fato do problema do Deus-homem comportar a humildade divina está relacionado à questão da transcendência. Só é possível uma comunicação do humano com o Eterno se a ordem de um e outro forem distintas. Se as duas ordens, humana e divina, se equipararem, como acontece no panteísmo, não restaria meio para que a relação entre elas se realizasse. É a transcendência, entendida por Levinas em um sentido específico, que será apresentado a seguir, que permitirá que o humano e o Absoluto se relacionem.

A verdade da transcendência, no sentido próprio que o autor a ela confere, se qualifica como tal justamente por ser uma “verdade perseguida” (LEVINAS, EN, 2010 a, p.80). Isto significa que a verdade da transcendência divina não se constitui verdadeira pela sublimidade exterior que a faz absolutamente distinta do humano. A transcendência, assim entendida, também manteriam incomunicáveis o Absoluto e o humano. A este respeito, vale a seguinte afirmação de Levinas (EN, 2010 a, p. 79): “O Deus de Platão é a Ideia impessoal do Bem; o Deus de Aristóteles é um pensamento que se pensa. É sobre esta divindade indiferente ao mundo dos homens que termina a Enciclopédia de Hegel, isto é, talvez a filosofia”. A equiparação entre Deus e o ser humano manteria os dois incomunicáveis, pois entre dois idênticos não é possível comunicação. Por outro lado, a afirmação da transcendência do Eterno, como qualificação de seu aspecto absoluto, que o faz distante da existência humana, também neutralizaria a relação entre Deus e o homem, por causa do afastamento que provocaria entre ambos. Escapando às duas possibilidades, Levinas entende a verdade da transcendência divina como humildade.

Como é próprio do pensamento levinasiano, tal ideia comporta um rompimento com a tradição filosófica ocidental; neste caso, no que se refere à questão do Absoluto. A verdade da transcendência divina, ao invés de se constituir pelo distanciamento e indiferença incomunicável com o mundo dos homens, se qualifica a partir de uma outra lógica. Trata-se de uma verdade que se apresenta perseguida. Ao inverso da soberania, uma verdade humilde. Uma verdade da transcendência divina que é distinta da ordem do humano não por seu poderio absoluto, mas por se caracterizar por uma profunda e quase extrema fragilidade. Este modo de

ser da transcendência é, para o autor, o modo possível de penetrar na ordem da imanência sem a ela se ordenar. Afirma o filósofo:

Manifestar-se como humilde, como aliado ao vencido, ao pobre, ao banido – é precisamente não entrar na ordem. Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar a cabeça – à mercê do sim ou do não daquele que acolhe – a humildade desconcertada absolutamente; não é deste mundo. A humildade e a pobreza são maneira de se manter no ser – um modo ontológico (ou não ontológico) – e não uma condição social. Apresentar-se nesta pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 80-81).

A caracterização feita por Levinas da transcendência não denota que ela se dê exclusivamente em uma condição social. Deste modo, infere-se que o problema de Deus e da sua transcendência não se enquadram na questão sociológica. A referência que o filósofo faz à realidade da pobreza significa que ela é uma expressão desta “transcendência às avessas”, por assim dizer. A situação de vulnerabilidade e privação fazem lembrar o modo incomum pelo qual se pode perceber a transcendência do Eterno. Trata-se de um Deus que se manifesta frágil, de modo atípico.

A noção de verdade perseguida é tomada pelo filósofo lituano de Kierkegaard. Em *Nomes Próprios*, ele dedica um verbete a este pensador cristão. De acordo com Levinas (NP, 1976, p. 80), Kierkegaard contrapõe à verdade triunfante (que é aquela na qual o ser assimila a subjetividade numa generalidade totalizante) a crença (que é expressão da existência autêntica). A crença está relacionada com a verdade que sofre, e que é perseguida. Tal verdade possui, em Kierkegaard, um valor fundamental: ela manifesta o divino. Afirma o filósofo judeu:

A verdade que sofre e que é perseguida – é toda diferente de uma verdade mal colocada. É a tal ponto diferente que para Kierkegaard, para a verdade que sofre se descreve a própria manifestação do divino: simultaneidade do Tudo e do Nada, Relação com uma Pessoa que se faz presente e ausente – com um Deus humilhado que sofre, morre e que deixa desesperados aqueles que Ele salva (tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 81)⁴².

A contradição entre triunfo e fracasso, entre glória e humilhação, no entendimento kierkegaardiano, segundo Levinas, é como uma chaga aberta que não se cura. Não deve haver síntese entre a presença e a ausência de Deus. Pois é justamente a recusa à síntese que define

⁴² “La vérité qui souffre et qui est persécutée – c’est tout différent d’une vérité mal approchée. C’est à tal point différent que pour Kierkegaard, par la vérité qui souffre se décrit la manifestation même du divin: simultanité du Tout et du Rien, Relation avec une Personne à la fois présente et absente – avec un Dieu humilié qui souffre, meurt et laisse désespérés ceux qu’il sauve” (LEVINAS, NP, 1976, p. 81).

esta nova maneira de entender a verdade. Assim, a verdade perseguida não caracteriza contradição, mas novidade no entendimento da própria verdade. Por seu lado, a crença é estar frente a frente com o Deus que se expressa na verdade perseguida; mas trata-se de um frente a frente marcado pela tensão entre ausência e presença. Desta forma, a subjetividade humana é entendida na relação de tensão com a verdade perseguida. “A partir de então, fora de si, a única possibilidade à subjetividade, a fé, é a solidão do frente a frente com aquilo que para Kierkegaard não admite o frente a frente, com Deus” (tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 81)⁴³.

No entanto, mesmo tomando a noção kierkegaardiana de verdade perseguida para expressar esta maneira diferente da verdade da transcendência de Deus, Levinas faz sobre tal noção uma apreciação crítica. Para ele, a tensão que a subjetividade enfrenta na relação com a verdade perseguida se passa no interior humano, e tão somente nele. Assim, esta relação faz com que a subjetividade volte sobre ela mesma, gerando uma espécie de solipsismo. Ainda que se relacione com Deus, a subjetividade o faz na solidão, fora do âmbito das relações com os Outros. “A verdade que sofre não abre ao homem os Outros homens, mas Deus na solidão” (tradução nossa) (LEVINAS, NP, 1976, p. 82)⁴⁴.

Desta forma, a relação com a verdade perseguida faz com que o ser volte sobre si mesmo. Ela gera o egoísmo da ontologia. O esforço do ser consiste em voltar para si próprio. O filósofo judeu afirma que a noção kierkegaardiana em pauta pode levar ao mais alto grau de egoísmo. E defende que tal ideia exerceu certo fascínio em Heidegger, que elevou a um nível filosófico mais elaborado a questão da subjetividade, tal como é expressa por Kierkegaard (LEVINAS, NP, 1976, p. 83).

De qualquer maneira, mantendo esta importante ressalva em relação à ideia de Kierkegaard, Levinas segue a reflexão sobre a transcendência de Deus a partir da verdade perseguida. Ele destaca dois aspectos sobre ela.

Primeiramente, esta via de compreensão da transcendência abre uma fenda na estrutura da imanência, sem a ela se equiparar. Assim, a transcendência divina deve ser procurada no espaço da imanência (da realidade humana), mas não coincide com a mesma. Além disso, este modo de entender a transcendência possui uma ambiguidade, pois a coloca no nível da fragilidade. Alocada no patamar da fragilidade, a transcendência abre uma fissura na imanência,

⁴³ “Dès lors la sortie de soi, la seule possible à la subjectivité, la foi, est la solitude du tête-à-tête avec qui pour Kierkegaard n’admet que la tête-a-tête, avec Dieu” (LEVINAS, NP, 1976, p. 81).

⁴⁴ “La vérité qui souffre n’ouvre pas à l’homme les autres hommes, mais Dieu dans la solitude” (LEVINAS, NP, 1976, p. 82).

e é justamente aí o espaço da comunicação com o Absoluto. Assim entendida, a ambiguidade não caracteriza contradição, e sim possibilidade. Diz o filósofo:

Tal abertura, evidentemente, não pode ser senão ambiguidade. Mas o aparecimento da ambiguidade na textura indivisível do mundo não é afrouxamento da sua trama, nem falha da inteligência que a perscruta, mas precisamente a proximidade de Deus, que não pode tecer-se senão pela humildade. A ambiguidade da transcendência (...) não é a fé fraca que sobrevive à morte de Deus, mas o modo original da presença de Deus, o modo original da comunicação (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 81).

A partir da inspiração bíblica sobre a humildade divina, e a lembrar o pensamento de Kierkegaard, Levinas (EN, 2010 a, p. 81) explica que esta humildade garante que o Absoluto não seja enleado com a ordem do mundo. O silêncio e a humildade de Deus salvaguardam que sua manifestação e mensagem não sejam confundidas com a realidade do mundo, nem tematizadas em teorias. Neste sentido, a questão da humildade divina, interpretada filosoficamente, ao invés de constituir uma aniquilação do conceito de transcendência, descreve o modo como o Eterno e o humano se comunicam. Esta compreensão também preserva de que Deus seja entendido a partir de uma assimilação em categorias de pensamento. Explica o pensador franco-lituano:

Pode-se até perguntar, ao ler Kierkegaard, se a Revelação que diz sua origem não é contrária à essência da verdade transcendente que, por aí, afirmaria ainda sua autoridade impotente contra o mundo, pode-se perguntar se o verdadeiro Deus pode jamais desvelar seu incógnito, se a verdade que se expressou não deveria aparecer logo como não dita, para escapar à sobriedade e à objetividade de historiadores, filólogos e sociólogos que a vestirão ridiculamente com todos os nomes da história, que reduzirão sua voz de fino silêncio aos ecos dos ruídos que prorrompem nos campos de batalha e nos mercados, ou à configuração estruturada de elementos sem sentido (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 81-82).

A transcendência da humildade divina, que penetra na fenda da imanência, precisa ainda ser interpretada como uma realidade que se afasta por ela mesma. Ou seja, a realidade transcendente da humildade divina deve, ao realizar esta fissura na realidade imanente, ser entendida, paradoxalmente, como distante da mesma. Se assim não for, há o risco de que a transcendência divina da humildade entre na ordem da imanência. E esta, vale ressaltar, é uma cautela que Levinas toma constantemente. O filósofo em questão zela para que a proximidade de Deus não seja entendida como assimilação à ordem do mundo. Mesmo que a via de acesso a Deus se dê na fenda da imanência aberta pela transcendência, a qualidade de inassimilável do Eterno é sempre resguardada.

O termo usado por Levinas para expressar o distanciamento de Deus em relação à ordem do mundo é “vestígio”. O Rosto está na ordem do mundo, mas traz em si o rastro do Eterno. Assim, o Rosto, mesmo presente na ordem do mundo, possui uma origem que está em outra realidade. A fonte da transcendência do Rosto não está nele mesmo, mas na realidade que lhe ultrapassa: no Eterno que ele sinaliza. Assim, a transcendência que se manifesta absurdamente humilde na imanência se distancia por ela mesma. Ela não possui uma origem a partir da qual seja enquadrada na participação da história. Explica o filósofo:

Para que o arrancar-se da ordem não seja *ipso facto* participação na ordem, é preciso que este arrancar-se – por um supremo anacronismo – preceda sua entrada na ordem. É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que nunca foi presente. A figura conceptual que a ambiguidade delinea – ou o enigma – deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por consequência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo *vestígio*. *Mas o vestígio não é uma palavra a mais: é a proximidade de Deus no rosto do meu próximo* (grifo nosso) (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 82).

Assim, fica entendido que a proximidade de Deus se dá no Rosto, mas não é assimilada nele ou naquilo que dele se pode dizer. Na fragilidade que o Rosto apresenta é que emerge, de maneira intrigante, a proximidade de Deus. O vestígio denota assim essa expressão fina e imemorial, por não ser contida na história, do acesso ao Absoluto. O termo vestígio, entendido deste modo, possibilita pensar a questão de Deus sem que Ele seja reduzido à realidade histórica. Pois, se assim não fosse, Deus assim perderia a qualidade de Eterno, ou seria equiparado à ordem da imanência. Conceito paradoxal, o vestígio expressa a humildade divina que, transcendente, se manifesta na fragilidade do Rosto; e, permanecendo na transcendência, escapa a qualquer categorização. Diz o autor:

O Rosto é precisamente aquilo pelo qual se produz originalmente o acontecimento excepcional do *em-face* (...). Mas esta relação do *coram* é também a nudez mais nua, a própria “sem defesa” e o próprio “sem recursos”, a indigência e a pobreza da ausência que constitui a proximidade de Deus – o vestígio (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 82-83).

A instância em que se alinham as duas realidades, a fragilidade do Rosto e a infinitude do Absoluto, é a relação de alteridade. Essa possui por si só uma força que provoca a responsabilidade. Vale sempre ressaltar que esta responsabilidade não é uma escolha à qual se possa aderir no contexto das relações intersubjetivas. Trata-se de um efeito operado na subjetividade pela proximidade de Outrem. O sujeito não escolhe a responsabilidade a partir da alteridade. Ao contrário, ela já lhe é aplicada antes que haja esta escolha, no momento mesmo em que a relação com o Outro acontece. A alteridade tem assim uma força própria na sua

incidência sobre o Eu. Deste modo, proximidade de Deus, no vestígio do Rosto, e a responsabilidade pelo Outro, coincidem. Expressa o pensador franco-lituano:

Pois, se o Rosto é o próprio em-face, a proximidade que interrompe a série, é porque ele vem enigmaticamente a partir do Infinito e de seu passado imemorial, e que esta aliança entre a pobreza do Rosto e o Infinito se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte – a aliança entre Deus e o pobre inscreve-se na nossa fraternidade (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 83).

É digno de nota que a proximidade de Deus no Rosto possui um efeito que surpreende a subjetividade, no sentido de que esta proximidade desponta antes que haja engajamento do sujeito na responsabilidade pelo próximo. Fica reforçada assim a originalidade da relação de alteridade, que é a via de acesso ao Absoluto. Essa relação antecede tanto a liberdade do sujeito quanto a apreensão teórica. Pode-se dizer, neste sentido, que a relação com Deus a partir da alteridade é, em Levinas, “meta-física”, por essa razão: vai além de uma simples relação social na qual se possa optar por servir ao próximo. E é também “meta-teórica”, pois antes de se tornar objeto a ser apreendido pelo raciocínio, e assim teorizada, a alteridade emerge de modo a envolver a subjetividade do sujeito. E esta alteridade se dá no encontro com o Rosto, que traz consigo o lampejo do Eterno.

Aqui convém lembrar a distinção levinasiana entre ontologia e metafísica: a relação com o ser se caracteriza como ontologia, pois conduz ao círculo fechado da Totalidade e produz egoísmo. Já a relação com o Outro se qualifica como metafísica: a exterioridade operada na relação com Outrem remete ao Rosto no qual é expresso o vestígio do Absoluto.

2.2.2.2 A questão do sujeito responsável como substituição e o problema de Deus

O segundo aspecto do problema do Deus-homem, a substituição, é interpretado por Levinas com relação à subjetividade. Trata-se da perspectiva levinasiana na qual o sujeito, em sua subjetividade, é obsidiado, cerceado em sua condição de sujeito pela força envolvente do Outro com quem se encontra.

Levinas (EN, 2010 a, p. 84) critica a Redenção, afirmando que a noção (filosófico-teológica) de que o Criador se torna substancialmente igual à criatura fere o princípio de identidade. O pensador realiza uma interpretação filosófica, a dizer que a substituição expressa o sentido autêntico da subjetividade. Esta subjetividade, submetida a Outrem no âmbito da alteridade, é a instância a partir da qual se dá a Redenção. Não se trata de uma vinda de Deus que assume a realidade humana para redimi-la. Diversamente, dá-se a atuação da subjetividade,

que na relação com o Outro é plenamente responsável por ele, a modo de ser culpado até do mal que Outrem pode lhe causar. Neste profundo nível de responsabilidade, realizado pelo Eu humano obsidiado, acontece a Redenção.

A ideia de refém, de minha expiação pelo Outro, em que se invertem as relações fundadas sobre a proporção exata entre faltas e penas, entre liberdade e responsabilidade (relações que transformam as coletividades em sociedades de responsabilidade ilimitada) não pode estender-se além de mim. O fato de expor-se ao peso que vão impor o sofrimento e a falta dos outros põe o si-mesmo do Eu. *Só eu é que posso, sem crueldade, ser designado como vítima. O Eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda responsabilidade do Mundo. O messianismo é este apogeu no ser – reviravolta do ser que “persevera no seu ser” – que começa em mim (grifo nosso)* (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 86).

Na responsabilidade ilimitada, como substituição, o Eu (a pessoa humana) assume a carga pelo Outro: o homem redime o homem, no contexto deste alto nível de responsabilidade. Eis a Redenção. A proximidade de Deus, neste caso, se dá no rastro do Rosto do Outro. O Eterno é acessado por esta via dada nas relações de alteridade. Aproxima-se como rastro no Rosto e remete, de forma obsedante, à responsabilidade radical por Outrem.

Pereira (2020, p. 55-56), ao tratar da crítica levinasiana ao messianismo cristão, explica que, para o filósofo lituano, todo homem é Messias, uma vez que o ser humano se constitui como tal à medida que assume, em substituição, a responsabilidade pelo Outro. Por isso, pode-se dizer que, para Levinas, o messianismo é a própria vocação da humanidade. O pensador judeu lança, assim, ao nível antropológico a questão do Messias. Esta questão não se constitui como teologia, mas sim antropologia filosófica, na compreensão do humano que se torna humano no processo de constituir sua subjetividade no assumir por Outrem a sua dor e sofrimento.

Cumprir recordar que esta compreensão de messianismo, de Redenção, que se dá na dinâmica da substituição, traz consigo, como consta na citação acima, a transfiguração metafísica presente no pensamento levinasiano sobre a questão de Deus. Trata-se da “reviravolta do ser que ‘persevera no seu ser’”. A subjetividade radicalmente responsável realiza a substituição, e, defronte ao Rosto do Outro que traz o rastro do Eterno, opera o deslocamento do ser. A subjetividade não se constitui no ser em si, mas no deslocar de ser para Outro, na mudança brusca do ser em si a Outrem. A metafísica aí não se caracteriza pela estagnação constante no ser. Opostamente, ela se realiza na substituição, na subjetividade que sai do ser em si, e é envolvida pela responsabilidade radical que a relação de alteridade nela provoca.

Em um texto que consta em *Humanismo do outro homem*, publicado originalmente em 1972, Levinas também trabalha, em consonância com o que consta em *Um Deus homem?* (que é de 1968), a temática do Rosto. Reforça-se assim a ideia de que o Rosto não simboliza Deus, e nem o traz presente, como se a divindade se refletisse ou mostrasse nele. Para o filósofo lituano, trata-se de um facho que se manifesta no Rosto, que evoca à plena responsabilidade, e que imediatamente dele se furta, por sua transcendência absoluta. Nas palavras do autor:

O Deus que passou não é o modelo do qual o Rosto seria a imagem. *Ser à imagem de Deus não significa ser 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 em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade” (grifos nossos).* É por esta “eleidade”, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido (LEVINAS, HOH, 1993, p. 79-80).

A ordem na qual se dá a manifestação do Absoluto não é a da correspondência entre expressão do Rosto e divindade, pois não há correlação entre eles. Trata-se, paradoxalmente, de uma “presença ausente”. O Rosto não concretiza a presença de Deus. Ele reflete, em seu vestígio, de uma forma transcendente e fortuita – e nem por isso não intensa – o Santo que evoca à responsabilidade radical.

2.3 A crítica levinasiana a Heidegger e a questão de Deus e da metafísica

Inserimos no capítulo 2 do trabalho a temática da relação crítica do pensamento de Levinas com Heidegger⁴⁵ pelo fato deste pensador alemão ser um grande expoente da corrente fenomenológica, e por tratar a questão de Deus e da metafísica. O modo como estes problemas são abordados por Heidegger serão tomados como objeto da análise crítica levinasiana, e no decorrer deste exame, aparecerão elementos que consideramos elucidar certa novidade semântica da metafísica. Segue a descrição desta abordagem.

⁴⁵ Esclarecemos que a análise da relação entre o pensamento de Levinas e Heidegger, que realizamos neste capítulo 2 (e que aparece, também, ao final do capítulo 3, especificamente no que se refere à questão do Sagrado), diz respeito ao modo como o pensador franco-lituano entende a filosofia do autor alemão em pauta. Não adentramos em uma investigação que tenha como objeto um comparativo entre os dois pensadores. Tal empreitada não corresponde ao propósito deste trabalho (que se circunscreve a analisar como Levinas desenvolve uma nova abordagem metafísica, a partir da crítica a ontologia heideggeriana), e possui proporção e complexidade tal que exigiria um estudo a parte. Cumpre destacar, apenas, que Levinas está em litígio com o que comumente se intitula o “segundo Heidegger”, ou seja, com o pensamento heideggeriano após a obra *Da essência da verdade*, escrita em 1930, e publicada em 1943.

A filosofia de Martin Heidegger provoca em Levinas certa admiração, sobretudo no que se refere à compreensão do ser. Apesar de fazer uma crítica substancial ao filósofo alemão no que concerne à sua ontologia, o pensador franco-lituano aprecia determinados elementos do pensamento heideggeriano, e os toma como ponto de partida para refletir a questão de Deus, no contexto de uma metafísica com traços específicos.

Ao falar das obras filosóficas que considera mais belas, o pensador cita *Ser e Tempo*. E diz: “A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração por *Sein und Zeit*” (LEVINAS, EIN, 2010 b, p. 22). O filósofo lituano aprecia o modo como Heidegger compreende a questão do ser, no sentido da concretude e do horizonte geral que este conceito, no pensador alemão, abarca.

Para Levinas, os dois filósofos alemães expoentes da fenomenologia contribuíram para que fosse inserida na ontologia contemporânea uma novidade: a dinamicidade da compreensão que a intencionalidade opera, e que, a partir daí, lança ao entendimento do ser a conjuntura geral da vida humana. É importante lembrar aqui que, para Levinas, “ontologia” significa a visão filosófica predominante naquele contexto (e que inclui, portanto, a ontologia heideggeriana). São palavras do autor:

Esta possibilidade de conceber a contingência e a facticidade, não como fatos oferecidos à inteligência, mas como ato da inteligência (...) possibilidade descoberta por Husserl, mas por Heidegger ligada à inteligência do ser em geral – constitui a grande novidade da ontologia contemporânea. *A partir daí a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo comportamento humano. O homem inteiro é ontologia (grifo nosso)* (LEVINAS EN, 2010 a, p. 22).

A compreensão do ser remetida à realidade humana concreta, o que leva a escapar de entender o humano a partir da teorização, é valorizada por Levinas. É correto afirmar que, para o filósofo lituano, Heidegger deu um grande passo na filosofia ao trazer a interpretação do ser para o humano em sua existência concreta. Este reconhecimento do mérito filosófico heideggeriano por Levinas também se aplica à questão de Deus, uma vez que em textos tardios de sua trajetória filosófica, o lituano toma Heidegger como ponto inicial para a reflexão sobre o problema do Absoluto. É oportuno recordar que, como foi destacado em algumas passagens deste trabalho, a questão de Deus em Levinas, relacionada à metafísica, aparece com maior frequência, textualmente, na fase tardia de seu pensamento.

Na descrição e reflexão de como Levinas, partindo de Heidegger, aborda a questão de Deus no contexto de uma análise metafísica, acorremos a um curso proferido pelo filósofo judeu entre os anos de 1975 e 1976: *Deus e a onto-teologia*. Consistiu em conferências pronunciadas pelo pensador em várias sextas-feiras subsequentes, na Sorborne. O mencionado curso,

juntamente com um outro, *A morte e o tempo*, proferido nas mesmas ocasiões, deu corpo à obra *Deus, a morte e o tempo*.

A respeito do curso *Deus e a onto-teologia* é importante destacar o seguinte: o tema central é o problema de Deus, abordado, neste caso, em conexão com a questão metafísica. Ao analisar a questão do Eterno, faz o pensador um percurso filosófico no âmbito da metafísica, tal como fora abordada na tradição ocidental, até Heidegger. E, a partir deste filósofo, chega Levinas a uma nova perspectiva na compreensão do problema de Deus. Ao mesmo tempo, no trajeto filosófico ali realizado, constrói-se o que consideramos ser uma novidade semântica da metafísica. Esta é a descrição que se faz no tópico a seguir.

2.3.1 Da metafísica onto-teológica ao Deus para além do ser

Emmanuel Levinas, ao analisar o tema de Deus em relação à onto-teologia, considera que esta constitui uma etapa da história da filosofia europeia. De acordo com o pensador judeu, deve-se a Heidegger a percepção de que houve uma identificação entre onto-teologia e tradição filosófica ocidental. Foi, segundo ele, o filósofo alemão que detectou e analisou tal questão. É necessário esclarecer, no entanto, que não se trata, segundo a compreensão de Levinas a respeito de Heidegger, de etapa como intervalo de tempo. A coincidência entre onto-teologia e a própria filosofia do ocidente é, na verdade, um processo de esquecimento do ser. Neste sentido, segundo Heidegger, a onto-teologia é o próprio esquecimento do ser, que permeou o curso da filosofia ocidental (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 145-147).

Neste processo de esquecimento do ser, no entanto, deu-se uma questão problemática: o ser foi esquecido quanto ao seu sentido; e ao fazê-lo, a tradição ocidental o substituiu, colocando-lhe em uma função específica, que é a fundação geral dos entes. Em outras palavras: o sentido do ser foi deixado de lado, e por ele se tomou, no âmbito da filosofia europeia, uma realidade que exercesse o papel de fundamento de todas as outras realidades, o Ente que funda todos os outros entes. Explica o filósofo judeu:

Para Heidegger, a compreensão do ser na sua verdade foi imediatamente recoberta pela sua função de fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: teo-logia. A filosofia europeia do ser torna-se teologia (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 147).

O fato de enquadrar Deus como Ente Supremo, que funda todos os entes, pode-se dizer, conduziu a que se pensasse de modo inadequado tanto Deus como o ser. Deus foi assimilado como elemento fundamental de um sistema metafísico. De fato, quando se toma a questão de

Deus como autojustificativa de uma visão filosófica ou postulado teórico, o Absoluto é reduzido ao interesse do pensador que assim o apresenta. A este respeito, são elucidativas as seguintes palavras: “um Deus postulado pela razão, teórica ou prática, aprisionado nas malhas dos nossos sistemas metafísicos ou éticos, sujeito ao nosso julgamento e avaliação” (MAC DOWELL, 2003, p. 308). A tomada de Deus como Ente Supremo que funda todos os demais comporta, no campo filosófico, sempre o referido risco, uma vez que o Eterno é reduzido, mesmo se concebido como Absoluto, a ser pensado a partir dos ditames da razão humana, que é sempre limitada. Ademais, no caso aqui aludido, Deus é quase sempre pensado a partir dos interesses desta mesma razão.

O ser, na interpretação levinasiana de Heidegger, foi equiparado ao ente, e seu sentido não fora expresso devidamente. Por esse motivo, houve o esquecimento constante do sentido do ser. É sobre este aspecto que Heidegger julga necessário que a metafísica seja reconstruída, a fim de que o não dito seja então expresso por uma nova maneira de abordar o ser. Levinas, neste sentido, afirma que uma das contribuições de Heidegger é a afirmação da “diferença ontológica”. A diferença entre ser e ente, sobre a qual a tradição filosófica ocidental teve desatenção, deve ser relembrada, e em seguida expressa. E é no abandono da onto-teologia para afirmar o sentido do ser (que fora esquecido) que a metafísica, em Heidegger, é reconstruída, ou dita a partir do resgate do sentido do ser, distinto do ente. Ela se apresenta como pensamento do ser. Trata-se de uma metafísica como processo do ser (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 147-148).

Para o filósofo lituano, Heidegger anuncia, pela compreensão filosófica acima descrita, o fim da onto-teologia. Ele o faz pela via da retomada da diferença ontológica. Por seu lado, é importante destacar, Levinas recusa a onto-teologia. Mas ele o faz de modo distinto de Heidegger. Se o pensador alemão trabalha o pensamento do ser, o filósofo judeu propõe a superação da onto-teologia a partir da relação ética. Ele afirma: “Opor Deus à onto-teologia é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que se pode partir para uma tal procura” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 149).

Heidegger, na *Carta sobre o humanismo*, afirma que a questão do Sagrado deve ser pensada a partir da verdade do ser. O pensador alemão, neste texto, utiliza os termos Sagrado e Divindade. Ele não faz uso do vocábulo “Deus”, pois seu entendimento filosófico o conduz a realizar uma indicação abstrata e impessoal à realidade que comumente se define com tal expressão. Em todo caso, a reflexão heideggeriana se dirige tão somente à questão do sentido do ser. Ele afirma: “Somente a partir da verdade do ser pode-se pensar a essência do Sagrado.

Somente a partir da essência do Sagrado pode-se pensar a essência da Divindade” (HEIDEGGER, 1995, p. 81).

Para se distanciar da noção filosófica que toma Deus por ente, Levinas não acorre ao sentido do ser, como Heidegger, mas ao sentido que comporta pensar Deus além do ser. A significação fundamental, originária, não está no ser em si. Há uma realidade primária, anterior ao sentido do ser, que é a relação com o Outro. A questão de Deus tem significado a partir da saída do ser em direção ao Outro. O pensador questiona: “Não significará Deus o outro do ser? Não significará o pensamento significante, à imagem de Deus, o estoíro, a subversão do ser: um des-inter-essamento (*des-inter-essement*), uma saída do ‘essamento’ (*essement*)”? (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 148-149).

Pode-se assim afirmar que Levinas tem em comum com Heidegger a recusa da onto-teologia. A discordância está no fato de que, enquanto o autor do *Ser e Tempo* propõe um voltar-se para o sentido do ser, o filósofo judeu segue rumo oposto: adota a saída do ser, êxodo do processo de compreender toda realidade a partir do ser.

No que diz respeito ao problema de Deus, a via de acesso para pensá-lo, como citado acima, será a relação ética. E aqui cumpre retomar brevemente o que significa para Levinas a questão ética.

Comumente, na tradição filosófica ocidental, de acordo com Levinas, a ética é entendida como uma camada secundária do pensar primeiro, que é a metafísica. Ramo da filosofia que se refere à ação humana, a ética decorre de saberes filosóficos fundamentais. Em oposição a esse modo costumeiro de compreensão da questão ética, Levinas a entende em uma perspectiva específica. No entendimento do filósofo lituano, a ética se identifica com o próprio modo da relação intersubjetiva. Trata-se de algo primário, anterior a qualquer tematização, e mais: anterior ao exercício do pensamento que visa assimilar o real. A ética emerge como evento primeiro que funda as relações humanas, e que antecede a compreensão ontológica da realidade. Diz o autor: “Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 196). Não é sem razão que o filósofo em questão afirma a ética como filosofia primeira; por esta antecendência à ordem do pensamento, e por constituir o próprio prisma da reflexão filosófica, é que a ética, assim entendida, ganha tal prestígio em Levinas.

De acordo com Levinas (DMT, 2018 a, p. 162), a ética, a qual é apresentada como via para pensar o problema de Deus, está relacionada com o modo como o Outro impacta o Eu. A relação com Outrem cerceia a subjetividade e a introduz na responsabilidade por ele. O Eu, na relação ética, é profundamente interpelado, a ponto de ser feito “refém” de Outro. Deste modo,

a relação com Outro arranca o Eu de si mesmo, de sua órbita, e causa nele uma cisão. A subjetividade, na relação ética, que é originária, se constituiu por esse impacto de cissura que lhe causa a relação com Outro. Afirma o filósofo: “Pobre subjetividade ética privada de liberdade! A não ser que aí se insinue o traumatismo de uma fissão do si mesmo numa aventura com Deus ou por Deus” (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 114).

A partir da visão ética acima descrita, no intuito de entender a via pela qual Levinas pensa Deus fora da onto-teologia, deve-se recorrer ao conceito de transcendência. Deste efeito obsidiado no Eu que a relação com Outro causa na subjetividade, dá-se a realidade pela qual a transcendência divina se manifesta. E é justamente assim que se realiza o “desinteressamento”, a saída do ser em si para Outrem. É explicação do próprio autor o seguinte:

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 o seu retorno, é mister que o Desejado ou Deus fique separado no Desejo: como desejado – 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 (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 101).

A transcendência a partir da qual se pensa Deus está na ordem dada à subjetividade pela fissura que Outro lhe causa. A transcendência divina se apresenta a partir do emergir da responsabilidade. E, assim, Deus pode ser pensado, quando a responsabilidade ética desponta, a desestruturar a perseverança egoísta da subjetividade e a conduzi-la ao rompimento com a estabilidade do ser. O Eu vazio de si mesmo, “des-inter-essado”, o Eu fora do ser em si, se dirige ao Outro, e é por ele obsidiado. O Eu, nesse esvaziamento de ser em si, torna-se o que podemos chamar de “ser-para-o-Outro”. É possível fazer, aqui, uma paráfrase com o pensamento cartesiano sobre o cogito, e afirmar: não existe, em Levinas, o “Eu penso, logo existo”. Há, neste autor, o “Eu assumo a responsabilidade pelo Outro” (subjetividade passiva ao extremo na saída do ser em si), “logo Deus é visto” (na significação que se dá na relação ética, para lá do ser, no ser-para-o-Outro). Assim, o cogito cartesiano não é central, em Levinas, pois o filósofo o toma em sentido inverso que Descartes.

2.3.2 Da metafísica ontológica à metafísica da alteridade

Em relação à ontologia heideggeriana, o filósofo judeu dirige crítica, tal como será descrita abaixo. Porém, Levinas (DMT, 2018 a, p. 23) reconhece nesta ontologia o mérito de opor-se ao intelectualismo clássico. Na “nova ontologia” (a de Heidegger, definida como “nova” porque diferente da ontologia da tradição ocidental, porém sequencial a ela) opera-se

rompimento com a estrutura teórica do pensamento, uma vez que pensar não significa puramente contemplação do objeto, mas engajamento na realidade concreta a que se dirige a reflexão filosófica.

Neste sentido, Korelc (2017, p. 35) reflete sobre o modo como o assentamento da reflexão ontológica sobre a realidade concreta chama a atenção de Levinas. O filósofo lituano valoriza o voltar-se para o concreto nas análises filosóficas, tal como faz Heidegger, na sua ontologia, como desdobramento fenomenológico em sequência a Husserl. Pois, para Levinas, “foi Heidegger quem soube aproveitar melhor do que Husserl do concreto, ao tentar evitar o caráter teórico e abstrato da compreensão do sentido” (KORELC, 2017, p. 45). Pode-se dizer que Levinas reconhece que o autor de *Ser e Tempo* realiza, de um modo original, a aproximação entre a teoria do ser e a realidade humana concreta. A nova ontologia (heideggeriana) supera a teorização, própria da filosofia da tradição do ocidente, e consegue relacionar abstração e vida prática. Reconhecendo este mérito da ontologia heideggeriana, Levinas procurará escapar de um de seus elementos específicos: a neutralidade.

É notório que há, em Levinas, uma grande preocupação em fugir à neutralidade desta ontologia, pois ela desconsidera a alteridade. Evidencia-se assim, também sob este aspecto, que a assimilação que o pensador lituano faz da fenomenologia, aqui especificamente a de Heidegger, possuir teor crítico. Já nas primeiras páginas de *Totalidade e Infinito* se verifica o propósito de tecer uma filosofia que escape à neutralidade da ontologia de Heidegger. Para o filósofo lituano, esta significa o modo como a tradição filosófica do ocidente se desenvolveu. Ele afirma: “A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 30).

Na citada tradição, a filosofia se deu como “mesmidade”, como expressão teórica direcionada sempre a si mesma; nela há relação alérgica ao Outro, que sempre fora esquecido e não tematizado. O egoísmo foi, para o pensador, constante na ontologia e, por isso, ele afirma, insistimos, que a “filosofia é uma egologia” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 31). É contra este aspecto egocêntrico da filosofia que o pensador judeu dirige sua crítica. No que se refere a este item, ele quer se distanciar radicalmente.

De acordo com o autor judeu em questão, a ontologia se expressa também em Heidegger. Este filósofo alemão, ao subordinar o ente à relação com o ser e à compreensão do ser, possibilita que este mesmo ente seja raptado, a partir do domínio que aí se galga sobre ele. A primazia do saber, que é própria da compreensão do ser, não considera o ente como pessoa, mas simplesmente uma realidade a ser captada intelectivamente. É neste sentido que, no

entendimento levinasiano, a ontologia de Heidegger constitui uma negação da alteridade. O foco filosófico, posto com ênfase na compreensão do ser, desconsidera o ente como realidade particular, em sua qualidade de Outro; este é assimilado no Mesmo, na compreensão geral do ser. Nas palavras do autor:

O primado da ontologia heideggeriana não se assenta sobre o truísmo: “para conhecer o ente, é preciso ter compreendido o ser do ente”. Afirmar a prioridade do ser em relação ao ente é já pronunciar-se sobre a essência da filosofia, *subordinar a relação com alguém que é um ente (a relação ética) a uma relação com o ser do ente (grifo nosso)*, impessoal como é, permite o sequestro, a dominação do ente (uma relação de saber), subordina a justiça à liberdade (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 32).

Ao que concerne a crítica à onto-teologia, o filósofo judeu parte de Heidegger. Já no que se refere à neutralidade da ontologia, Levinas se distancia consideravelmente do autor de *Ser e Tempo*, e a ele dirige crítica expressiva. A ontologia heideggeriana desloca o foco filosófico para o sentido geral do ser, dado no acontecimento concreto, mas desconsidera que, no caso das relações humanas, se dá algo irreduzível à compreensão do ser, que é a alteridade. Assim, a ontologia não é tomada por Levinas como ponto de partida. Por negligenciar o dado fundamental da irreduzibilidade de Outrem, ela é recusada em sua estrutura geral pelo pensador lituano. Ele afirma: “A relação com Outrem, portanto, não é ontologia” (LEVINAS, EN, 2010 a, p. 28). Se Heidegger supera a onto-teologia pela sua ontologia, Levinas se distancia de ambas a partir do aspecto irreduzível e originário da alteridade.

A proximidade com o Outro é, para Levinas, uma evocação. Na relação intersubjetiva, realiza-se mútua comunicação, sem fusão. O Outro interpela o Eu, a partir da expressão de si; e o Outro permanece irreduzível à assimilação do Eu. Por sua vez, o Eu também leva ao Outro uma significação de si sem, contudo, haver síntese entre eles. Isto porque o ente não encarna um ser geral, mas significa a partir de sua particularidade. É correto afirmar, portanto, que a alteridade desajusta a ontologia, uma vez que a relação com o Outro não pode se dar no enquadramento deste no horizonte do ser, mas na significação do ente particular.

No que diz respeito ao problema de Deus no contexto da crítica levinasiana à ontologia de Heidegger, a via escolhida é também a da alteridade. O filósofo afirma: “E procuramos um acesso a uma noção não ontológica de Deus a partir de um *des-inter-essamento*; procuramos uma saída da ontologia a partir da relação com Outrem na sua diferença” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 210). A saída do ser é, assim, elemento comum, uma vez que aparece tanto na crítica levinasiana à onto-teologia quanto na que o pensador lituano dirige à ontologia.

Um dos elementos principais a que Levinas se opõe à ontologia heideggeriana é a impessoalidade do ser. No filósofo alemão em questão, mesmo que o ser seja situado na

concretude e no ato de ser, como “sendo”, ele é concebido de forma impessoal. Dado que é entendido como ato de ser em si de uma maneira geral, este ser não tem um Rosto, uma pessoalidade. Neste sentido, entende-se a seguinte afirmação levinasiana: “O *Dasein* em Heidegger nunca tem fome” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 127).

Merece breve meditação o que acima foi mencionado, a respeito da fome em relação à compreensão do ser (no sentido heideggeriano). O ser, mesmo compreendido na concretude antropológica, e no seu processo de ser, *Dasein*, não possui Rosto. E por esse motivo é incapaz de remeter à responsabilidade; na sua impessoalidade, permanece ser em si mesmo. Neste sentido é surdo à dor alheia. O *Dasein* é imóvel em relação ao sofrimento de Outrem porque é ato de ser, e não ser para o Outro.

A reflexão levinasiana sobre a fome, em sua crítica à ontologia de Heidegger, pode assim ser sintetizada: a fome não é apenas um desejo de apropriação de realidade externa, em vista de satisfação de necessidade. Diversamente disso, ela realiza uma espécie de anamnese em grau elevado. A lembrança da própria fome opera um impulso que desperta a subjetividade da dormência no egoísmo na qual esta pode permanecer. Isso significa, para Levinas, uma forma de transcendência. Nobre transcendência, pode-se dizer! Porque é uma transcendência capaz de conduzir a que o sujeito assuma o sofrimento do próximo; não próximo no sentido de adjacência de espaço, mas como interpelação radical da subjetividade que a aproxima da dor alheia. Diz o autor: “É assim que, na fome, a um nível muito humilde, se desenha a transcendência” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 199).

A transcendência de que fala Levinas significa a saída do ser “em si mesmado”, em direção ao Outro. Transcendência realizada a partir de uma lembrança que dificilmente pode ser esquecida. Lembrança original, porque anterior a qualquer movimento do intelecto. A fome gera tal espanto na subjetividade que, enigmaticamente, abre uma via de saída de si, de êxodo do ser em si. Por este motivo, se torna fuga da ontologia, saída do sistema fechado no qual o ser está referido a ele mesmo. E, dado que o filósofo lituano pensa Deus não a partir do ser, mas para além do ser em si, a “secularização da fome é questão de Deus e para Deus” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 198). Pois a fome, como experiência prévia vivida, e percebida na nudez do Rosto que interpela, desperta a responsabilidade. Ao fazê-lo, ela abre a possibilidade de se ouvir a “voz” divina. Deste modo, a fome conduz a que a questão de Deus tenha sentido. Pois ela conduz a que a interpelação advinda do Rosto seja percebida como expressão do brado do Santo. Ou seja, tal experiência, dada no contexto da relação de quem sofreu a fome, remete a Deus, pelo interpelar do Rosto que expede ao Eterno.

A saída da ontologia, em Levinas, não significa uma noção metafísica na qual o sentido do ser seja resgatado, mas que a consideração do Outro o seja. Sem esta séria colocação da questão do Outro no contexto da metafísica, a filosofia permaneceria “egologia”, pois insiste ainda que o Eu resgate e medite o sentido do ser. Pode-se dizer, destarte, que a pessoalidade do Outro, sobretudo sua condição de estrangeiro, de órfão, de enfermo, colocada na meditação metafísica, desfaz uma ontologia do ser impessoal, e desemboca em uma metafísica do Outro, da alteridade. Trata-se do ser desalojado de si que se constitui, nesta compreensão metafísica, como “ser-para-o-Outro”.

Além da impessoalidade do ser, pode se dizer que a sua neutralidade, na ontologia de Heidegger, também encontra crítica em Levinas. De acordo com Carrara (2012, p. 403), dado que, no pensamento heideggeriano, o ente particular é sempre entendido a partir do ser em geral, esse ente só pode ser entendido em relação à Totalidade na qual está inserido. A compreensão do ente a partir do ser em geral conduz a que sua particularidade seja desconsiderada. Tem-se, desta maneira, em Heidegger, um ente sem Rosto, assimilado na neutralidade do ser. Neste sentido, para Levinas, a ontologia heideggeriana é incapaz de considerar a alteridade. A neutralidade do ser, na qual o ente está imerso, não permite que o Outro seja respeitado, ou considerado na sua qualidade de Outrem.

É oportuno ainda afirmar, no contexto da crítica levinasiana à ontologia de Heidegger, que esta, para o filósofo judeu, possui um grau de violência. Engendrada no esquema do Mesmo, a ontologia exerce poder que viola o Outro, no sentido de não o reconhecer como tal, mas de o compreender a partir de um sistema geral de pensamento que o imerge na impessoalidade. A maneira pela qual o Mesmo domina o Outro é assimilando-o, como realidade neutra, no processo do saber. O Outro se torna posse do Eu, na medida em que é incorporado por ele, por meio do conhecer, ao conjunto do pensamento no qual não há alteridade, mas sim a Totalidade na qual estão os entes impessoais. A relação com o Outro não é, assim, ética, pois não o reconhece como tal, mas ontológica, uma vez que o ente particular, o Outro, está mergulhado na compreensão geral do ser de modo impessoal. Diz o filósofo judeu:

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 pelo imperialismo, à tirania (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 34).

É a partir desta compreensão levinasiana da violência, própria da ontologia, que se entende por quais razões o filósofo em questão considera que a filosofia de Heidegger não foi

capaz de alertar para a Guerra, mas com ela conviveu com certa apatia. É a neutralidade e impessoalidade do ser ontológico que gera essa paridade entre violência da Guerra e ontologia. Diz o autor:

Nenhuma generosidade, que conteria, ao que parece, o termo alemão “es gibt” correspondente ao “il y a”, se manifestou entre 1933 e 1945. É preciso que isso seja dito! A luz e o sentido nascem apenas com o surgimento e a posição dos existentes nesta horrível neutralidade do “il y a” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 435)⁴⁶.

A referência de data na citação é nitidamente crítica dirigida ao hitlerismo⁴⁷, pois corresponde ao período que vai dos primórdios da ascensão do ditador alemão ao poder até a sua queda completa no final da Segunda Guerra Mundial. A ontologia, com sua neutralidade, não foi capaz de captar o risco da violência que tal sistema indicava! Ademais, esta mesma neutralidade do ser imóvel da ontologia nada sente em relação à dor dos Outros, à injustiça que lhe infringem, e à morte a qual são submetidos. Deste modo, infere-se, a ontologia não carrega um risco puramente teórico ou filosófico. Além disso, suas consequências, para Levinas, se traduzem terrivelmente na vida concreta!

A respeito da visão negativa que tem Levinas sobre o ser da ontologia heideggeriana, é esclarecedora a reflexão de Santos (2009, p. 39-43). Este autor elenca três características a partir das quais, em Levinas, o *Dasein* é qualificado negativamente. A primeira delas é a auto referência. O ser é aderência a si próprio. Para se realizar, volta a ele mesmo, e a nenhum Outro. Nesse sentido, ser é realizar-se em si mesmo. A conquista do ser é conquista do Eu nele mesmo. A segunda nota negativa do ser é o encadeamento definitivo a si mesmo. O ser está preso a ser ele próprio. O autor explica que a vergonha (porque o que a sente tenta esconder a si mesmo, e não o consegue) e a náusea (incômodo de estar em si, com desejo de sair, e não poder fazê-lo) são exemplos dados por Levinas para elucidar o modo como o ser está preso nele próprio. Pode-se acrescentar aqui, como um adendo à reflexão de Santos, a consideração de que o ser assim referido a si mesmo, e preso em si próprio, não pode ser abalado senão na relação com Outrem, que obsidia a subjetividade do Eu. Impessoalidade ou indiferença é a terceira nota negativa do ser. O ser (como conceito) é um elemento impessoal que lança-se a ser (como ato de ser) ele

⁴⁶ “Aucune générosité, que contiendrait, paraît-il, le terme allemand de ‘es gibt’ correspondant à ‘il y a’ ne s’y manifestait entre 1933 et 1945. Il faut que cela soit dit! La lumière et le sens ne naissent qu’avec le surgissement et la position d’existants dans cette horrible neutralité de l’ ‘il y a’” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p.435).

⁴⁷ Convém aqui lembrar que, como apresentamos no primeiro capítulo, para Levinas, o hitlerismo é mais que um sistema político, pois a ele subjaz uma ideologia de dominação, cunhada a partir de elementos filosóficos.

mesmo, sem que haja pessoalidade em tal processo de ser. Por isso, ele está fechado na impessoalidade.

Diante da realidade filosófica ontológica faz-se necessário, pois, para Levinas, um deslocamento radical da ontologia operado pela metafísica. Esta última significa, neste caso, a saída do Mesmo em direção ao Outro. O êxodo que se deve fazer da ontologia é metafísico. Pois, “tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 30). Metafísica que é assim exterioridade, deslocamento, saída do Mesmo para o Outro.

É neste sentido que Paiva e Dias (2015, p. 465-477) falam de uma “metafísica da alteridade de Emmanuel Levinas”. Para estes autores, na concepção do filósofo lituano, a metafísica deve corresponder à transcendência, entendida no sentido de rompimento com a realidade fechada do ser no âmbito da ontologia. Esta transcendência, que deve exprimir exterioridade, se dá no horizonte das relações de alteridade. É a relação com o Outro, que se mostra irreduzível, que concretiza esta saída, que é metafísica. Pois a sua presença interpeladora não permite que o Outro seja reduzido ao Mesmo, uma vez que escapa à assimilação e à conceituação. Deste modo, tem-se em Levinas uma metafísica compreendida a partir das relações éticas de alteridade, segundo estes autores.

A ontologia pode ser definida a partir de uma relação cíclica, pois se realiza à medida que a realidade vai sendo compreendida no horizonte do ser, e o conhecimento desta realidade deve ser justificado no crivo filosófico do ser. A metafísica (levinasiana), por sua vez, pode ser compreendida a partir de uma relação retilínea, ou seja, como a saída do amplexo do ser em direção a Outrem, sem retorno ao círculo do ser, mas na dispersão da unidade estática do Eu, que é interpelado pelo Outro eticamente. O Eu realiza uma saída sem retorno. Ele não volta a si de modo egoísta, mas sai de si e, cerceado pelo potencial obsedante de Outrem, segue a linha contínua a que a alteridade o remete.

Em acréscimo ao que se disse acima, para reforçar a ideia da metafísica como saída sem retorno, no contexto da alteridade, é válido lembrar a oposição que o autor faz entre as sagas de Ulisses e Abraão. Levinas (DEH, 1974, p. 191) confronta a narrativa dos dois personagens. O primeiro retorna à sua terra natal, após a aventura empreendida. Já o segundo, depois de sua partida, jamais volta ao ponto inicial da jornada. Assim o pensamento levinasiano propõe o movimento radical do deslocamento do Eu em direção ao Outro, no qual jamais volta ao Mesmo. Eis, para Levinas, o que se deve entender por metafísica.

Susin (1999, p. 395), refletindo tal oposição descrita pelo pensador judeu, define a saga do personagem do mito grego como “pseudo-aventura” do Mesmo. Ulisses sai em busca de

glórias e prestígio, conquistas e posses, mas retorna ao local onde nasceu. Por isso, ele pode representar o empreendimento ilusório do Eu no horizonte do ser, no qual ele almeja conquistar, no âmbito do conhecimento que se realiza neste mesmo ser. Ao final, o Eu sempre volta a si mesmo. Ao contrário, o personagem bíblico hebreu tem como única permanência a sua fidelidade em ser responsável pelos Outros; e é esta responsabilidade que o leva a vigiar e confiar em Deus. Abraão pode representar, deste modo, o Eu envolvido no encargo recebido pela relação com o Outro. Neste caso, o Eu não retorna a si, mas segue no empreendimento de estar envolvido com Outrem, sem voltar a si, no egoísmo, ao Mesmo.

Vale insistir, a fim de frisar a perspectiva específica que descreve o pensador judeu, que a relação com Outro, a qual opera a saída do Mesmo, constitui metafísica. Ele afirma: “A relação do Mesmo e do Outro – a metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de “eu” – de ente particular e autóctone – sai de si” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 26). O discurso ao qual o autor se refere é o instaurado pela relação ética, já que o Outro é, por ele mesmo, alocação que interpela o Eu. Uma metafísica cunhada no âmbito da alteridade, como rompimento radical com a ontologia heideggeriana, é descrita pelo filósofo lituano. Pode-se afirmar, neste sentido, que Levinas realiza uma reelaboração da metafísica. Ele o faz em sequência e, ao mesmo tempo, em rompimento com a reestruturação da tradição metafísica ocidental, empreendimento que já fizera Heidegger. A ontologia heideggeriana, como filosofia que resgata o sentido do ser, é já “nova metafísica”, se comparada à tradição ocidental. Levinas, ao mesmo tempo que levando em conta nesta ontologia a concretude do ser, opõe à sua neutralidade e impessoalidade o que pode ser chamada de metafísica da alteridade.

2.3.3 Deus para além do ser e novidade metafísica

Diante do rompimento levinasiano com a onto-teologia e com a ontologia na tratativa do problema de Deus, uma pergunta pode ser colocada: é a reflexão metafísica, operada em diferenciação com a tradição ocidental, que gesta uma nova maneira de compreender a questão de Deus filosoficamente? Ou é a abordagem da questão de Deus, a partir do distanciamento das duas categorias filosóficas acima descritas, que gesta uma novidade semântica da metafísica?

Como resposta a tal questão, propomos a argumentação que segue. Em Levinas, a questão de Deus é constantemente apresentada em conexão com as relações de alteridade, uma vez que ela só pode ter significação a partir do Rosto humano de Outrem. E, dado que a metafísica que Levinas propõe está, em geral, relacionada à saída do ser, a um “des-inter-

essamento” (deslocamento do ser em si para o Outro), a alteridade, na compreensão metafísica, ganha papel capital. Assim, a relação com o Outro liga os problemas de Deus e da metafísica. A alteridade é o ponto de ligação que permite abordar o problema do Absoluto e o da metafísica em certa concomitância. Deste modo, considerar se é a maneira de abordar a questão de Deus que gesta novidade semântica da metafísica, ou se o que se dá no pensamento levinasiano é o oposto, é compreensão que depende da escolha metodológica a ser feita.

Neste trabalho, como dito na introdução, optamos por analisar o modo como o pensador judeu, ao tratar a questão de Deus, apresenta o que entendemos que seja uma novidade semântica da metafísica. A favor desta opção de metodologia de abordagem, apresentamos a seguir dois argumentos que, ao mesmo tempo que justificam nossa escolha, também elucidam os aspectos de novidade semântica gestados na reflexão metafísica levinasiana. São eles: A – A colocação da questão de Deus como ponto de partida, de modo que brote daí uma reflexão metafísica com traços peculiares; B – O fato de que a questão de Deus, ao ser abordada, gera, concomitantemente, o desenvolvimento de uma perspectiva metafísica que possui certo grau de originalidade.

Dois textos levinasianos podem ser tomados como exemplificadores de que o problema de Deus, sendo tematizado e colocado como ponto de partida na análise filosófica, faz transcorrer uma reflexão metafísica peculiar. São eles: *Deus e a filosofia*, e *Deus e a onto-teologia*. Em ambos os textos, o filósofo segue o mesmo itinerário de pensamento. Tal percurso de reflexão pode, de modo geral, ser assim sintetizado: A – Início da reflexão sobre o problema de Deus no horizonte filosófico, na qual a noção sobre o Eterno, apresentada como problema indevido à filosofia (no primeiro texto), ou identificada como Ente fundante (no segundo) são repelidas criticamente; B – Desenvolvimento de reflexão de cunho metafísico, na qual a relação ética com Outrem é descrita em seus aspectos fundamentais e transcendentais; C – Apresentação da noção de um “Deus transcendente até a ausência” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 248). A abordagem que aqui descrevemos constitui uma interpretação dos dois textos levinasianos aludidos acima. Esta interpretação, que descreve os três elementos indicados como pontos comuns nos dois textos, mostra que, em Levinas, a análise filosófica do problema de Deus faz surgir uma metafísica cuja semântica tenha traços específicos. Segue uma reflexão sobre a perspectiva levinasiana nos dois textos.

É correto afirmar que, no pensamento de Levinas, as noções da onto-teologia e da ontologia são modificadas pela ideia de que a ética remete a algo “melhor” que o ser; “melhor” no sentido de que foge do egoísmo e provoca a bondade. Se o ser mantém o Eu no âmbito dele mesmo, gerando um desejo que não faz senão desejar a si próprio, a ética rompe este processo

e lança o Eu além do ser em si. A bondade, assim, não é o acúmulo do ser nele mesmo, mas obrigação à prática da bondade. Por este potencial de geração da bondade, no contexto da saída do ser em si para a ética, é que esta é melhor do que a permanência naquele: “Ser bom é défice, definhamiento e disparate no ser – é excelência e altura além do ser. O que significa que a ética não é um momento do ser, mas diferentemente e melhor do que ser” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 253).

Sendo que a ética remete à possibilidade de “des-aprisionamento” do ser, o problema de Deus, tratado na perspectiva da ética, é igualmente lançado fora de sua compreensão no horizonte do ser em si. Não estando o Eterno presente no sentido do ser em si, nem sendo, para Levinas, compreendido como Ente Supremo, Deus está “ausente”. Ou seja, o Absoluto se furta à apreensão estática no conceito da metafísica tradicional. Deus pode ser “ouvido” no apelo ético a que a alteridade radical remete. O Eterno deve ser “ouvido” a partir do Outro, e não a partir do ser. É no contexto da relação com Outro que se dá a possibilidade de captar a “voz” do Eterno, que chama à responsabilidade radical. Por isso, é necessário que Deus seja percebido a partir do significado da relação ética.

A transcendência divina significa, na compreensão levinasiana, justamente o fato de a “altura” do Absoluto não ser uma grandiosidade onto-teológica (Deus como Ente Supremo) nem ontológica (Deus compreendido no horizonte do pensamento sobre o sentido do ser, fora do qual o conhecimento não se justifica). A “altura” de Deus está na separação própria da *Eleidade* divina, o que significa que o Absoluto é a terceira pessoa, mais que qualquer outra realidade. O Eterno é entendido como um “Ele” que chama à responsabilidade radical, no contexto da relação ética. Por isso, fora desta relação, Deus não pode ser “ouvido”. Assim se entende a frase final do texto *Deus e a onto-teologia*. Esse se encerra com um subtítulo intitulado *Um Deus transcendente até a ausência*. Nele se lê:

Para que esta fórmula – ‘transcendente até a ausência’ – não permaneça uma fórmula, *haveria que a restituir à significação ética (grifo nosso)*, à comédia divina em que se implica a responsabilidade, e sem a qual a palavra Deus não teria podido surgir (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 254).

É possível afirmar, a partir desta compreensão, que o fato de Deus ser entendido como “ausente” do ser, conduz a que a reflexão feita se qualifique como uma pós-ontologia. Ou seja, tal compreensão faz surgir uma reflexão metafísica, mas além da metafísica tradicional, e também para lá da ontologia. Isso porque esta pós-ontologia desloca o sentido do ser em si para a exterioridade, para o Outro. E a relação com o Outro precede a teorização, pois antes que a respeito do Outro se construa uma reflexão que gere conhecimento, esta relação interpela a

subjetividade, a ponto de passividade radical. Por isso, a relação com Outro é originária, pois precedente. E, dado que nela a “voz divina” se faz “ouvir”, a relação com Outro é marcada pela transcendência. Entretanto, transcendência entendida no sentido específico aqui apresentado.

Há uma conexão entre a originalidade da relação ética de alteridade em sua transcendência e o deslocamento do ser em si para o Outro, que esta relação opera. A este respeito, é elucidativa a seguinte afirmação, presente em *Deus e a filosofia*. O pensador judeu diz:

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 (grifo nosso)*. 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 “absolutamente Outro”, mas Outro que Outrem, Outro de uma alteridade prévia à alteridade de Outrem, à sujeição ética ao próximo, transcendente a ponto de ausência (LEVINAS, DDI, 2002 a, p.103).

Sendo que o impacto da transcendência ética arranca do em si, o significado da questão de Deus não está no âmbito da ontologia. O significado do problema do Eterno se dá a partir da ética. Pois não há outro tipo de relação em que seja possível a significação que endereça a esse tipo de transcendência. É possível falar, pois, a partir da significação ética radical, emanada do Rosto humano, de um arrancamento do universo do ser em si. Deus está ausente da circunscrição do ser, e também fora daquilo que Dele se possa dizer à luz do ser. A subjetividade humana acessa Deus quando, para além do horizonte ontológico, é interpelada por sua transcendência que passa humildemente a partir do Rosto do Outro. É neste contexto que o Deus “ausente” torna-se “presente”: na significação dada na responsabilidade ética radical. Na relação ética, a questão de Deus ganha significado; e na linguagem ética, que emerge radicalmente no Rosto do Outro, Deus expressa sua “fala”, que convoca à profunda responsabilidade.

Este modo de entender o problema do Absoluto tem ligeira relação com a maneira pela qual Karl Rahner entende a palavra “Deus” como palavra significante. Vale ressaltar, desde já, que há distinções entre as duas perspectivas; estas serão também sumariamente elencadas à frente. Sobre a leve relação entre as duas perspectivas, pode-se descrever o que segue.

Para Rahner, a palavra “Deus” é anterior à existência do ser humano contemporâneo. Quando este vem ao mundo, a aludida palavra já ocupa lugar no universo linguístico e semântico no ambiente cultural no qual o indivíduo será inserido. Ela já faz originalmente parte da história, e ajuda a compor o universo das significações. Assim, quando o indivíduo chega ao mundo, é interpelado por esta palavra. Mesmo se não aderir a nenhuma forma de crença

religiosa – ou mesmo, acrescentamos, a um entendimento filosófico teísta ou deísta – a palavra “Deus” provocará uma resposta no indivíduo, seja para aderir ou negar a Deus. Mesmo se lhe seja indiferente, a palavra “Deus” vai fazer parte do contexto existencial do indivíduo, uma vez que terá certo peso no ambiente em que viverá. Por esta anterioridade à existência da pessoa no mundo é que tal palavra, inserida no contexto da humanidade com seu bojo de significado, interpela o humano. O mencionado autor afirma:

Se entendermos corretamente o que até agora se disse sobre a palavra “Deus”, veremos que as coisas não se passam como se fôssemos nós antes de tudo nós, agindo ativamente como indivíduos, a pensar “Deus”, e que dessa maneira se introduz pela primeira vez a palavra “Deus” no espaço de nossa existência. Ela chega até nós na história da língua, na qual, queiramos ou não, estamos encarcerados, a qual nos situa e nos questiona como indivíduos sem que ela própria esteja sujeita à nossa disposição (RAHNER, 1989, p. 67).

É notória a distinção entre a perspectiva levinasiana e a do pensador alemão citado. Enquanto este refere-se à palavra “Deus” no contexto da significação linguística, aquele o faz em relação à transcendência divina, entendida em sentido específico, que passa a significar no âmbito das relações de alteridade. Respeitadas as distinções, pode-se dizer que a relação que de algum modo aproxima as duas perspectivas é a questão da própria significação. Ambos não apontam a reflexão para o dilema da existência de Deus, mas sim como pode haver significado no problema sobre Ele. Os dois autores não realizam uma abordagem ontológica da questão de Deus, mas a analisam como uma resposta à problemática humana. É levemente estreito também o enfoque na interpelação que a questão de Deus (e a palavra “Deus”, no caso de Rahner) provoca no humano: em Levinas, há a intimação ética radical a modo de substituição; em Karl Rahner, a interpelação da existência a partir do significado da palavra “Deus”, que preexiste.

Sobre a concomitância na qual a abordagem da questão de Deus gesta o que entendemos constituir um modo específico de metafísica, pode se lembrar que, em *Totalidade e Infinito*, quando o filósofo cita a questão de Deus, a mesma está inserida no contexto de uma abordagem metafísica. Ao falar do deslocamento metafísico, da saída do Mesmo para a relação com o Outro, o autor diz:

A metafísica tem lugar onde se joga a relação social – nas relações com os homens. Não pode haver nenhum “conhecimento” de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 68).

A metafísica, assim, não segue as pegadas da tradição aristotélica, pois não visa abordar o ser enquanto ser. Ela se constituiu como exterioridade, como saída do esquema rígido que mantém a subjetividade no amplexo do Eu em si mesmo. A metafísica opera a transcendência como saída do egoísmo da ontologia para a responsabilidade por Outrem. A relação com

Outrem é significativa da relação com Deus, pois o Santo é acessado na intriga ética da alteridade radical. A questão de Deus, assim, não converge na assertiva do Ente fundante. Diversamente, se situa no contexto a que a metafísica (como a entende Levinas) remete: o Rosto humano do Outro. Neste, está a realidade significativa na qual se percebe a palavra convocadora de Deus, que chama à responsabilidade. Deste modo, estão relacionadas as questões de Deus e da metafísica, tendo a alteridade como elemento articulador de ambas.

Destarte, elucida-se que, ao se falar do problema de Deus, enuncia-se ao mesmo tempo o da metafísica, e vice-versa. Ou seja, a própria compreensão do problema de Deus é já descrição de novidade semântica da metafísica, em Levinas. E trata-se, é notório, de uma metafísica cujo perfil está na alteridade como deslocamento radical. Ela se distingue da tradição metafísica geral e surge na perspectiva original das relações intersubjetivas, que possuem, no autor mencionado, a interpretação filosófica aqui apresentada.

Pode-se dizer, ao final deste capítulo, a partir da descrição que nele fora feita, que a elaboração do que entendemos ser uma novidade semântica da metafísica origina-se a partir de uma certa influência da fenomenologia. Isto se deve a que o foco da reflexão levinasiana volta-se para a concretude, para a trama ética das relações de alteridade. O problema de Deus é tratado nesta trama, sendo o Rosto humano a realidade na qual a questão do Eterno ganha significado. Ou seja, o problema do Eterno revela seu significado quando Ele é “ouvido” de forma interpeladora na teia da relação ética.

3 DA GESTAÇÃO AO CUMPRIMENTO DA NOVA SEMÂNTICA DA METAFÍSICA EM LEVINAS

Nos capítulos anteriores foram exploradas duas referências fundamentais do pensamento levinasiano: o judaísmo e a fenomenologia. Destacou-se o modo como estes dois elementos constituintes da filosofia de Levinas se articulam com a questão de Deus e da metafísica. Neste terceiro capítulo, focamos nossa reflexão no problema metafísico. Elucida-se o modo como se cumpre, em relação à abordagem da questão do Eterno, uma novidade semântica da metafísica no pensamento levinasiano.

Abrimos o capítulo a descrever o peso da influência de dois autores sobre Levinas no que diz respeito especificamente à metafísica: Franz Rosenzweig e Jacques Derrida. O primeiro provocou no filósofo lituano a percepção de elementos de um novo pensamento sobre a metafísica; o segundo favoreceu, com sua crítica, a que Levinas reformulasse a linguagem a ser usada na tratativa da questão.

3.1 Gestação e reformulação metafísica: as influências de Rosenzweig e Derrida

Pode-se dizer que a perspectiva metafísica de Levinas tem raízes na filosofia do pensador alemão Franz Rosenzweig⁴⁸. O filósofo lituano foi profundamente beneficiado com as abordagens da obra principal deste autor, *Estrela da Redenção*. No prefácio de *Totalidade e Infinito* consta a referência feita por Levinas ao peso desta obra em suas abordagens. Nele se lê: “A oposição à ideia de Totalidade impressionou-nos no *Stern der Erlosung* de Franz Rosenzweig, demasiadas vezes presente neste livro para ser citado” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 15). É correto afirmar que a *Estrela da redenção* é uma fonte determinante para as abordagens levinasianas, uma vez que Levinas colhe dela elementos essenciais de seu pensamento.

Publicada originalmente em 1927, *Estrela da Redenção* é a obra principal de Rosenzweig. A gestação de partes do texto que compõem a obra deu-se quando seu autor se encontrava na frente de batalha durante a Primeira Guerra Mundial. Como observa Henriques (2017, p. 57) isso explica o porquê de o tema da morte aparecer como apelativo à vida nas

⁴⁸ Os dois motivos de termos alocado este tópico no terceiro capítulo, e não no primeiro, quando abordadas as influências judaicas sobre Levinas, são os seguintes: Primeiramente porque se trata de uma influência exclusiva, e que por isso, consideramos, merece uma análise à parte. Também porque a demarcação teórica que pretendemos fazer na abordagem da *Estrela da redenção* é de referência metafísica, o que a relaciona à temática do terceiro capítulo.

abordagens iniciais da obra. Quando da publicação do livro de Rosenzweig, Levinas já estava na França, para onde foi em 1923, com intuito de estudar filosofia. O jovem filósofo lituano fazia seus estudos filosóficos iniciais, sobretudo em contato com Husserl. Pode-se dizer, assim, que a divulgação de *Estrela da Redenção* atinge o prelúdio da jornada filosófica de Levinas. E já aí exercerá influência decisiva sobre ele, de modo que se realize em seu pensamento uma compreensão metafísica distinta da tradição ocidental, e focada na inspiração à santidade como doação de si a Outro.

Não se pretende fazer uma análise pormenorizada da *Estrela da Redenção*. Tal feito extrapola o intuito e as possibilidades deste trabalho. A obra magna de Rosenzweig possui uma temática altamente diversificada. Sua abrangência é notória, dirigindo-se à abordagem das mais variadas questões. A este respeito, vale citar as seguintes palavras:

A *Estrela* é uma obra caleidoscópica. Nela está vertida a formação cultural do jovem Rosenzweig em meditações sobre temas tão díspares quanto – Amor, Linguagem, Liberdade, Criação, Ecúmena, Eros. O leque de temas é enciclopédico (HENRIQUES, 2017, p. 43).

Ainda de acordo com Henriques (2017, p. 43), esta riqueza de temas da obra possibilita várias possibilidades de aproximação. Considerando esta questão, delimitamos nossa abordagem da *Estrela da Redenção* destacando elementos que contribuem para que se concretize a perspectiva levinasiana da metafísica, levando em conta, também, a questão de Deus. Nosso foco de reflexão, deste modo, sobre o grande livro de Rosenzweig limita-se a descrever a originalidade de alguns pontos que corroboram para que Levinas desenvolva uma abordagem metafísica específica. Vale lembrar que a perspectiva judaica, alocada a nível filosófico, que os dois autores têm em comum, contribui para que a compreensão da questão de Deus, em ambos, se assemelhe consideravelmente.

Seguem os pontos que elegemos como os principais da *Estrela da Redenção*, no que se refere à influência determinante em Levinas. Como caminho metodológico desta análise, escolhemos assim proceder: ao fazer a descrição dos pontos da obra de Rosenzweig selecionados, relacionamo-los com afirmações do próprio Levinas a respeito da mesma obra. Estas afirmações constam em um texto do filósofo da alteridade intitulado *Entre dois mundos*. Neste, Levinas comenta a biografia de Franz Rosenzweig, e sobretudo reflete sobre a *Estrela da Redenção*, com foco na novidade de pensamento filosófico que esta obra traz. Procedendo desta maneira, procuramos articular o filósofo influenciado à fonte direta que o influenciou.

3.1.1 O rompimento com o sistema de Totalidade

Considerando a história da filosofia, Rosenzweig (2006, p. 45-46) insiste que, de Parmênides a Hegel, o pensamento do Todo se estabeleceu. A filosofia amalgamou-se em sistema unitário que forma uma Totalidade. Evidentemente, isso não significa que não houvesse visões filosóficas distintas. O que o filósofo alemão quer expressar é que o pensamento filosófico ocidental, em geral, explicou a diversidade da realidade em torno de uma descrição conceitual que formou uma visão global unívoca. Em outras palavras: a filosofia, em seu percurso histórico desde Parmênides até o idealismo hegeliano, teve como referência exclusiva a elucidação do conjunto geral das coisas a partir de uma perspectiva única, de modo a formar um Todo.

Rosenzweig (2006, p. 46-49) apresenta Hegel, cuja filosofia pretendeu pacificar a diversidade a partir da apreensão da mesma na Revelação do Todo. Ele cita Kieckergaard, que intentou que a consciência, separada do mundo, fosse capaz de captar a verdade desta Revelação. Mas não o foi. Abriu-se, a seguir, um caminho para que fosse inserida uma novidade na filosofia. E esta novidade veio a partir de Schopenhauer, que demonstrou a vontade como elemento movente da vida; e com Nietzsche, que trouxe o problema da vida humana e sua complexa trama para o campo da reflexão filosófica. Deu-se assim uma mudança radical de foco para a filosofia. O autor assim o descreve:

Até então, o interesse filosófico inteiro girava em torno do Todo como objeto do saber. O próprio homem só poderia alcançar o objeto da filosofia em relação a este Todo. Agora, diante deste mundo cognoscível, algo mais permanecia independente: o homem vivo; diante do Todo, aquele que zomba de qualquer Totalidade e universalidade (tradução nossa) (ROSENZWEIG, 2006, p. 49)⁴⁹.

O autor em questão descreve um caminho filosófico de saída desta filosofia do Todo. Ao apresentar a novidade que traz a abordagem filosófica da dinamicidade irreduzível da vida, Rosenzweig aduz uma nova via. Trata-se de um tramite que se caracteriza pela transcendência da tríade homem, mundo e Deus. Os três não podem ser subtraídos a partir da apreensão conceitual. Esta via proposta pelo filósofo alemão será trabalhada a frente. Cumpre aqui destacar o modo como tal perspectiva de rompimento com a Totalidade influencia Levinas.

⁴⁹ “Hasta entonces el interés filosófico entero se había movido en torno al Todo objeto del saber. Al propio hombre sólo le había sido lícito llegar a objeto de la filosofía en su relación con este Todo. Ahora frente a ese mundo conocible se alzaba independiente otra cosa: el hombre vivo; frente al Todo, uno que se burla de cualquier Totalidad y universalidad” (ROSENZWEIG, 2006, p. 49).

O filósofo lituano, ao comentar a *Estrela da Redenção*, afirma que a mesma denuncia a Totalidade; e que o trabalho de Rosenzweig nesta obra é opor-se à ontologia da filosofia ocidental (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 281-282). Chama a atenção de Levinas a verificação de Rosenzweig a respeito dos efeitos deste pensamento de Totalidade na história da filosofia. Houve uma redução do múltiplo ao único. A diversidade foi pensada a partir de um elemento comum, que exerceu efeito unificador. O pensador judeu nascido em Kaunas assim discorre sobre as consequências desta totalização:

Tudo se reduz, com efeito, para a cosmologia antiga, ao mundo; para a teologia medieval, a Deus; para o idealismo moderno, ao homem; esta totalização chega a Hegel: os seres não têm sentido em si, este não é dado a partir do Todo da história, que mede sua realidade e que engloba os homens, os Estados, as civilizações, o pensamento nele mesmo e os pensadores. A pessoa do filósofo se reduz ao sistema da verdade da qual ela é um momento (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 282)⁵⁰.

A percepção da Totalidade como aspecto predominante na filosofia ocidental, e o anseio de romper com a mesma, é um elemento característico que Levinas desenvolve na perspectiva metafísica que apresenta em *Totalidade e Infinito*. O filósofo lituano propõe o rompimento com a Totalidade pela relação com o Outro que, como já explicado neste trabalho, é uma relação metafísica. Refletir metafisicamente, assim, não é interpretar a realidade toda a partir do ser, ou analisar o ser de cada ente presente na realidade. Diversamente, na obra citada, a metafísica se dá na saída do Mesmo, imerso na Totalidade, pela interpelação de Outrem, que desperta a subjetividade e a obsidia. Vale destacar que, se Levinas associa a metafísica à questão do Outro, Rosenzweig, por seu lado, a relaciona com o problema de Deus, juntamente com a meta-lógica (problema do mundo) e com a meta-ética (problema do homem). Desta maneira, há certa distinção entre a metafísica levinasiana e a meta-ética de Rosenzweig. A primeira se refere à transcendência da alteridade, e a segunda à questão do humano que ultrapassa o *ethós*.

3.1.2 A oposição ao idealismo

De acordo com Rivelaygue (2013, p. 294), a perspectiva filosófica de Rosenzweig pode ser situada a partir de um grupo de pensadores (entre os quais se destacam Mendelssohn e

⁵⁰ “Tout se réduit, en effet, pour la cosmologie antique, au monde; pour la théologie médiévale, à Dieu; pour l’ idéalisme moderne, à l’ homme. Cette totalisation aboutit à Hegel: les êtres n’ ont de sens, si ce n’ est à partir du Tout l’ histoire, qui mesure leur réalité et qui englobe les hommes, les Etats, les civilisations, la pensée ele-même et les penseurs. La personne du philosophe se réduit au système de la vérité dont elle est um moment” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 282).

Lessing) que estabeleceram um diálogo do pensamento judaico com a filosofia. Neste processo de debate entre o saber filosófico e a expressão do pensamento judaico, houve uma necessidade de resposta à filosofia hegeliana. Pelo fato de Hegel, em alguns de seus escritos, não reconhecer o judaísmo como expressão de pensamento, surgiu a necessidade de uma réplica. O pensamento judaico, mesmo não tendo necessidade de uma metafísica para expressar sua peculiaridade, se viu, a partir da perspectiva filosófica acima descrita, interpelado a dar uma resposta à filosofia de Hegel.

Neste sentido, para compreender a *Estrela da Redenção*, é preciso ter diante dos olhos o pensamento de Hegel. Mesmo constituindo uma oposição ao autor da *Fenomenologia do Espírito*, as descrições de Rosenzweig na obra expressam melhor seu sentido se abordadas a partir do idealismo hegeliano, constituindo uma crítica e resposta a ele. Destacamos a seguir alguns elementos da oposição de Rosenzweig ao idealismo que se relacionam com a novidade metafísica apresentada por Levinas.

Um primeiro elemento é a recusa de considerar a filosofia como pensamento do ser a respeito do Todo. Lê-se na *Estrela da Redenção*, quando seu autor indica uma nova perspectiva filosófica: “A filosofia começou com as núpcias entre o pensar e o ser. E é justamente a ela, precisamente aqui, que nos recusamos a seguir. Buscamos o perpétuo, que não precisa pensar para começar a ser” (tradução nossa) (ROSENZWEIG, 2006, p. 60) ⁵¹. O pensador alemão deseja opor-se à tradição filosófica que equipara pensar e ser.

À perspectiva filosófica, predominante em Hegel, de que a realidade ganha estatuto de validade quando assimilada no saber, Rosenzweig aponta uma alternativa diversa: a da matemática diferencial. Trata-se de uma acepção específica da matemática, distinta da tradicional (ramificada em álgebra, geometria, e seus demais ramos). A partir da matemática diferencial o autor indica o Nada. Porém, não se trata de um Nada qualquer, mas de um aspecto específico do mesmo. A compreensão do pensador alemão em questão a respeito do Nada alude ao Nada peculiar da tríplice realidade Deus, o mundo e o homem. Cada uma destas três têm um Nada específico que, abordado como tal, torna-se fecundo para o conhecimento; e assim pode gerar o ponto de partida da reflexão filosófica (ROSENZWEIG, 2006, p. 61-62).

De acordo com Rosenzweig, a matemática diferencial auxilia a encontrar algo no Nada. Foi, segundo ele, Hermann Cohen que indicou esta perspectiva de descoberta de alguma coisa no nada, entendido como Nada particular. O autor explica:

⁵¹ “La filosofía comenzó en las nupcias del pensar con el ser. Y es justamente a ella, y justamente aquí, a quien rehusamos seguir. Buscamos lo perpetuo, que no precisa del pensar para empezar a ser” (ROSENZWEIG, 2006, p. 60).

No lugar do Nada universal e único, que, como o zero, realmente não podia ser mais que Nada, colocou Cohen o Nada particular, que se rompe, fecundo, nas realidades. Ao fazer isso, ele se opôs de maneira mais decidida à fundamentação hegeliana da lógica no conceito de ser e, portanto, ao mesmo tempo, a toda a filosofia, cuja herança Hegel havia assumido (tradução nossa) (ROSENZWEIG, 2006, p. 61)⁵².

Nota-se nesta concepção original do pensador judeu alemão um dado que se assemelha ao modo como Levinas reflete sua perspectiva metafísica. No texto *O pensamento do ser e a questão do Outro*, o filósofo da alteridade tece crítica à tradição filosófica para a qual algo só pode ser válido, só pode “ser”, se abarcado pelo saber filosófico. Ao se declarar contra a corrente hegeliana, ele afirma que “na nossa tradição intelectual, ser e conhecimento do ser na sua identidade são o próprio teatro do Espírito” (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 155).

O filósofo lituano evade da perspectiva da equiparação entre ser e saber como entendimento de justificação do real. A abordagem levinasiana, diversamente desta compreensão, centraliza sua abordagem na relação com Outrem, que antecede o pensamento do ser. Deste modo, verifica-se proximidade entre a novidade da concepção de Rosenzweig (ao opor-se ao idealismo) e a abordagem metafísica de Levinas. De fato, Levinas não parte do Nada, como o autor alemão em questão, mas sim do não-Nada de ser-de-alguma-coisa. Porém, o distanciamento da perspectiva que iguala ser e pensar é comum entre os dois pensadores judeus.

Na esteira de Rivelaygue (2013, p. 295) concordamos que o pensamento judaico não carece de desenvolver uma metafísica para subsistir como tal. Apesar disso, com genuinidade filosófica, Levinas tece uma perspectiva metafísica oposta ao idealismo alemão, bebendo das fontes da *Estrela da Redenção*. Concretiza-se uma perspectiva metafísica com semântica específica, no filósofo lituano, a partir do anseio de rompimento com o idealismo.

No que se refere à questão de Deus no idealismo, Rosenzweig também tece crítica à equiparação ser e saber. Ele afirma que, no idealismo, Deus se torna um objeto; e “o objeto permanece objeto mesmo depois de se tornar Deus” (tradução nossa) (ROSENZWEIG, 2006, p.189)⁵³. A questão é que, no modo idealista de pensar, a razão tudo engloba. E, sendo ela o critério decisivo de conhecimento, valida o que deve ser definido ou não por real. O problema de Deus entraria nesta mesma necessidade de se justificar diante do pensamento racional que

⁵² “En el lugar de la nada universal y única, que, como el cero, realmente no podía ser más que nada, puso Cohen la nada particular, que se rompe, fecunda, en las realidades. Al hacerlo se opuso de la manera más decidida a la fundamentación hegeliana de la lógica en el concepto de ser y, por tanto, al mismo tiempo, a toda la filosofía, cuya herencia había Hegel asumido” (ROSENZWEIG, 2006, p. 61).

⁵³ “El objeto sigue siendo objeto aun después de haberse vuelto Dios” (ROSENZWEIG, 2006, p. 189).

tudo assimila e justifica. Neste sentido, em uma crítica à prova ontológica da existência de Deus, o filósofo judeu alemão afirma:

Sempre que os teólogos importunavam os filósofos insistindo na existência de Deus, estes os esquivavam tomando a via de tal “prova”: ao bebê faminto que era a teologia, a filosofia, sua ama, lhe colocava na boca a identidade do pensar e do ser como uma chupeta para que não chorasse (tradução nossa) (ROSENZWEIG, 2006, p. 57)⁵⁴.

Rosenzweig propõe um conceito metafísico de Deus em outro sentido que o da tradição filosófica. Tal conceito não se esgota na afirmação de uma essência divina absolutamente transcendente. Deus é mais que isso. O autor afirma uma realidade de Deus de certo modo oculta, que está para além da compreensão do Eterno como fundamento absoluto. Há uma certa realidade de Deus que permanece reservada, e que ultrapassa o que a tradição filosófica definiu sobre Ele.

De modo sumário, pode-se dizer que Rosenzweig fala do *Deus primordial*, que constitui a realidade de Deus que funda o mundo, tal como foram compreendidos os deuses na Grécia Antiga. O fato de ser tido como fundamento, não significa que Deus seja conhecido. O autor então afirma também o *Deus elementar*, que é conhecido a partir das relações humanas intersubjetivas, que se concretizam a partir do amor divino que as impulsiona. Na relação entre homem e Deus acontece a Revelação (HENRIQUES, 2017, p. 62-64).

A Revelação de Deus, na perspectiva de Rosenzweig, se dá na experiência concreta da vida. O pensador em foco se distancia de uma visão mística de Deus, como um absoluto que se possa experimentar no interior humano. Diversamente, é na dinâmica da vida, nas relações entre humanos, que o Eterno desperta o Eu. Este despertar se dá a partir de uma destinação do amor divino direcionado ao humano, e que o interpela. A este respeito, vale citar as seguintes palavras:

Despertamos para o Eu por convocação divina, mas a força inesperada do amor divino que entra em relação com o ser humano resulta de transformações em ambos. Diz-nos Rosenzweig que ao apaixonar-se pela humanidade, Deus experimenta amor da mesma forma espontânea e inesperada que a humanidade. O ser incondicional de Deus, a necessidade do destino divino, converte-se no amor. O ser humano recebe o amor divino convertendo o seu orgulho desafiador em humildade. (...) O amor com que o ser humano é puxado para fora do mundo e do seu *Dasein* para o Eu, tanto o impele a salvar a terra quanto a cuidar do próximo (HENRIQUES, 2017, p. 65).

⁵⁴ “Siempre que los teólogos importunaban a los filósofos insistiendo en la existencia de Dios, éstos los esquivaban tomando la vía de tal ‘prueba’: al bebé hambriento que era la teología, la filosofía, su niñera, le ponía en la boca la identidad del pensar y el ser como un chupete para que no llorara” (ROSENZWEIG, 2006, p. 57).

Pelo que foi descrito, pode-se afirmar que Rosenszweig pensa a questão de Deus fora do domínio da ontologia e da metafísica da tradição ocidental, tal como faz Levinas. A diferença é que o judeu lituano o faz pela via da alteridade, e o alemão pela via de uma compressão metafísica dialógica, na qual também aparece a alteridade. Permanece como ponto comum entre eles a recusa da abordagem do problema de Deus no âmbito ontológico, e o entendimento do Eterno a partir do interpelativo ao serviço do Outro humano.

3.1.3 A valorização das relações de alteridade

Entre os componentes da tríade Deus, o mundo e o homem acontece, para Rosenzweig, um constante processo relacional. A relação Deus e mundo produz a Criação; a relação Deus e homem gera a Revelação; e na relação homem e mundo se dá a Redenção. As três são realidades isoladas, porém de modo algum incomunicáveis. O que as caracteriza é a irreducibilidade, e não o fechamento. Como a figura da estrela expressa, o pensamento do filósofo alemão é notoriamente marcado pela abertura. As partes da estrela, sendo abertas em sua estrutura, podem se relacionar (HENRIQUES, 2017, p. 57-62).

Levinas, ao comentar este aspecto dos elementos da estrela, destaca a irreducibilidade. Ele afirma: “Três grandes realidades irreducíveis se constituindo, se destacando da Totalidade, nesta experiência pura” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 283)⁵⁵. E ainda: “Seres isolados e trancados em si, existindo a partir de si, mas irreducíveis precisamente” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 283). Esta irreducibilidade é que faz com que os três elementos não sejam englobados um no outro. Eles se relacionam, mas não se englobam. Permanecendo distintos, estabelecem contato dialógico. Porém, em nenhum momento, são assimilados à Totalidade. Não se fecham no amalgamar do Todo.

Este dado possui relação com a novidade semântica da metafísica em Levinas porque a mesma é caracterizada também pelas relações. A relação entre o Eu e Outrem é uma relação metafísica, defende o autor em *Totalidade e Infinito*. Deste modo, a compreensão metafísica levinasiana não é pura abstração a respeito do ser, mas relação entre entes separados.

A respeito da entrada das relações de alteridade na dinâmica metafísica, tal como afirma Levinas, podemos notar também proximidade com o que consta na *Estrela da Redenção*, no

⁵⁵ “Trois grandes réalités irréductibles se constituant, se détachent de la Totalité, dans cette expérience pure” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 283). “Etres isolés et enfermés en soi, existant à partir de soi, mais irréductibles précisément” (idem).

aspecto específico da relação entre Revelação e Redenção. Esta proximidade pode ser descrita da maneira que segue abaixo.

Sendo que, para Rosenzweig, a relação entre Deus e o homem é Revelação, e considerando que esta relação se realiza como resposta humana ao amor divino, no serviço ao próximo, “a Revelação é já a Revelação da Redenção” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 287)⁵⁶. A alteridade, neste sentido, se constitui como componente essencial para pensar a questão de Deus, uma vez que a própria Revelação de Deus para o homem perpassa a relação deste homem com o seu semelhante. Neste item, também, os dois pensadores judeus se aproximam profundamente, uma vez que, para Levinas (TI, 2017 b, p. 68), “não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus separado da relação com os homens”.

É digno de nota que Levinas (DLT, 2018 b, p. 288-290), ao abordar tal aspecto da *Estrela da Redenção*, delineia o que considera serem os dois movimentos do pensamento de Rosenzweig. O primeiro deles é a passagem da filosofia idealista, à qual se contrapõe sistematicamente, para a religião. Ele o faz, sumariamente falando, tratando a tríade Deus, mundo e homem, como realidades irreduzíveis e que se relacionam. Esta relação não é afirmação de pensamento, mas realização da experiência vivida. A contraposição ao idealismo, assim delineada, conduz à consideração do coletivo. E é a religião que favorece a coletividade. O segundo movimento é o da passagem da religião para o judaísmo. A realidade capaz de concretizar este coletivo na história humana, em perspectiva de Eternidade, é o judaísmo. Reconhecendo também no cristianismo valor de expressão histórica na qual a Eternidade é almejada em perspectiva de futuro, o pensador alemão em foco afirma que “a comunidade judaica já tem Eternidade” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 291)⁵⁷. Isto porque esta comunidade traduz nela própria a concretização da Eternidade no tempo.

3.1.4 Pensamento e carnalidade

Se a proposta hegeliana consiste em envolver a vida no Espírito, a de Rosenzweig, opostamente, considera a vida como dado precedente ao pensamento. O filósofo judeu alemão, sem desconsiderar o valor da razão, recupera o valor da dimensão da carnalidade humana, de modo que esta seja considerada em seu potencial de expressão da vida, sem ser assimilada no processo de englobamento do Espírito Absoluto. A dimensão da carnalidade, entendida como

⁵⁶ “La Révélation est déjà la Révélation de la Rédemption” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 287).

⁵⁷ “La communauté juive a d’ores et déjà l’ Eternité” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 291).

dado irreduzível que escapa à teorização, está presente na abordagem metafísica levinasiana. Isto porque é na concretude das relações de alteridade, no contexto de um corpo humano que é interpelado pela dor e pelo grito de Outro corpo humano, que se opera, em Levinas, a relação metafísica. Destarte, a questão da carnalidade, entendida a partir de um modo de pensar específico, tal como faz Rosenzweig, tem relação com a metafísica levinasiana.

De acordo com Ribeiro Junior (2020, p. 63), o pensador judeu alemão “inaugura uma genuína viragem pós-metafísica da filosofia contemporânea”. Apresentando-se com teor de novidade filosófica, tal perspectiva confere ao corpo um estatuto filosófico especial que o apresenta como dotado de significação. O autor citado fala de uma “metafísica da carne” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 63), para expressar a dimensão da carnalidade do corpo. Elucida assim, a partir da filosofia de Rosenzweig, como o corpo, em sua unicidade, pode apropriar-se de si como uma unicidade particular.

Essa metafísica da carne é oposta à perspectiva da metafísica de Galileu, na qual o corpo é uma espécie de engrenagem, um objeto que opera com leis próprias de funcionamento. Dada a sua unicidade e potencial de expressão de si, como dado único, o corpo é entendido como impassível de ser assimilado na Totalidade do pensamento. Possui o corpo significação própria. Ele é palavra que, ao apropriar-se de si, pode afirmar a si próprio e extrapolar os limites da teorização.

No que se refere à linguagem, o corpo que apropria de si abre-se a si mesmo, e, nesta abertura, torna-se apto à abertura por Outrem e para Outrem. Há de se considerar que, segundo Rosenzweig, o corpo é destinado à relação. Esta se dá para com a tríade Deus, mundo e Outro homem. A linguagem acontece na dinâmica das relações com estas três realidades, pois o corpo se expressa como palavra, e é interpelado pela Palavra advinda das mesmas.

Precisamente, na relação se dá a passagem do corpo-palavra à Palavra que se fez carne de um corpo para outrem. Há, por assim dizer, na imanência do próprio corpo único que se apropria de si, um prenúncio da Palavra (Revelação) de Deus e da palavra do Mundo/Outro (Redenção) (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 66).

Ribeiro Junior (2020, p. 81-82) indica que a compreensão de Rosenzweig a respeito do corpo faz a passagem do nível teológico para o ético-filosófico, sem negar o primeiro. Isto se deve ao fato de que o pensador alemão assenta sua compreensão metafísica sobre uma outra lógica. Esta lógica metafísica na qual o corpo, como unidade apropriada de si e palavra, é inspirado constantemente pela Palavra captada na relação com Deus, o Mundo e o Outro, permite tal deslocamento. Isto também corresponde à perspectiva levinasiana, uma vez que o

interesse de Levinas, ao abordar a questão de Deus no contexto da metafísica, não é de produzir teologia. Ao contrário, ele visa a elucidar, filosoficamente, a significação da questão de Deus no contexto das relações de alteridade.

3.1.5 A crítica de Jacques Derrida

Jacques Derrida, tal como explica Pedroso Júnior (2010, p. 10) pode ser inscrito em uma linha de pensamento que recebeu o título de *Desconstrução*. Ele próprio foi um dos precursores desta corrente. O trabalho de Derrida, movido nesta linha teórica, dirige críticas que desconfiguram textos de diversas ordens, não apenas escritos filosóficos ou literários. Nesta perspectiva de análise desconstrutiva, Derrida publicou, em 1964, o texto *Violência e Metafísica: ensaios sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. Este escrito consta em uma importante obra derridiana intitulada *A Escritura e a Diferença*. No texto em questão, tece duras críticas ao pensamento de Levinas, sobretudo no que se refere a alguns temas descritos em *Totalidade e Infinito*.

Derrida (2014, p. 141) acusa Levinas de estar próximo a Hegel no que se refere à questão do Rosto. Considera que a noção de que o Rosto, antes de ser captado pelo sujeito que o olha, já é visado por este Rosto, é ideia já presente no autor alemão. O filósofo crítico afirma ainda outra equiparação entre Levinas e o idealista. Ele afirma: “Em *Totalidade e Infinito*, o movimento da metafísica é, portanto, também a transcendência do ouvir em relação ao ver. Mas também, na *Estética*, de Hegel” (DERRIDA, 2014, p. 142). Diz Derrida (2014, p. 144) que a antecedência do Rosto em relação ao signo, de que Levinas fala, já consta em Platão. Sinaliza ainda que Outro é um conceito neutro, usado por quem critica a neutralidade. Questiona ele a respeito deste termo levinasiano:

Será (o Outro) um substantivo comum sem conceito? Mas, primeiro que tudo, será um substantivo? Não é um adjetivo nem um pronome, é, portanto, um substantivo, mas um substantivo que não é, como de costume, uma espécie de nome: nem nome comum, pois não suporta, como na categoria do outro em geral, o artigo definido (DERRIDA, 2014, p. 149).

Seguindo suas ponderações que esmiúçam os textos de Levinas, Derrida afirma que o pensador lituano atribuiu ao ser uma violência que não corresponde a este conceito. O aspecto agressivo que Levinas entende que pertença ao ser não faz parte de sua dinâmica, uma vez que ele não é causa ou princípio, mas simplesmente um verbo no infinitivo, que designa o essencial

ou o sendo de alguma coisa. Para Derrida, o ser é isento da fereza que o filósofo da alteridade lhe imputa. Escreve o pensador crítico:

O ser é apenas o ser desse sendo e não existe fora dele como uma potência estrangeira, um elemento impessoal, hostil ou neutro. A neutralidade, tão frequentemente acusada por Levinas, não pode ser senão o caráter de um sendo indeterminado, de uma potência ôntica anônima, de uma generalidade conceitual ou de um princípio. Ora, o ser não é um princípio, não é um sendo princípio, uma *arquia* que permita a Levinas fazer deslizar sob seu nome o rosto de um tirano sem rosto (DERRIDA, 2014, p. 195).

No que diz respeito à temática específica deste trabalho, é importante descrever, entre as várias críticas derridianas dirigidas a Levinas, as que favorecerão a que este autor aprimore a questão da linguagem no âmbito metafísico. Isto porque a censura derridiana elucida a Levinas que, em *Totalidade e Infinito*, sobretudo, o pensador lituano, ao pretender uma linguagem metafísica não-violenta, incorreu no contrário. As questões ligadas à linguagem são decisivas para que o filósofo nascido em Kaunas apure seu desenvolvimento metafísico, posteriormente. Esta é a influência de Derrida sobre Levinas: influência crítica e propulsora de aquilatar.

O autor de *A Escritura e a Diferença* acusa o filósofo lituano de servir de linguagem arraigada na ontologia da tradição ocidental para estabelecer uma crítica ampla à ontologia desta mesma tradição. Para Derrida (2014, p. 156), alguns termos utilizados por Levinas em *Totalidade e Infinito* expressam exatamente aquilo ao qual ele deseja se opor. É o caso do Eu (conceito da tradição ocidental), que é expresso como o Mesmo (levinasiano). E também do Outrem, afirmado como Outro. Para Derrida, destarte, Levinas critica de maneira ontológica a ontologia. O pensador judeu teria feito uma contra-ontologia usando conteúdo ontológico. A elaboração de Levinas seria também uma ontologia, apenas expressa em termos diferentes.

De acordo com a crítica derridiana, a compreensão do ser no horizonte da ontologia não poderia operar a violência que Levinas descreve em *Totalidade e Infinito*, simplesmente porque não corresponde ao ser tal feito. Isto pelo fato de que o ser se furta à totalização, tal como entende Levinas que o Outro o faz. Assim, “como o Outro (levinasiano), o ser não tem nenhuma cumplicidade com a Totalidade, nem com a totalidade finita, totalidade violenta de que fala Levinas, nem com uma Totalidade infinita” (DERRIDA, 2014, p. 202). Disto decorre que a linguagem dominadora e violenta que o filósofo lituano atribui à ontologia é inexistente na dinâmica do ser, segundo Derrida.

Para Derrida, o conceito de Outro, em Levinas, não possui linguagem definida. Isto porque falta-lhe a qualidade verbal. A filosofia de Levinas, neste item, seria vaga, pois não teria letra e conteúdo gramatical. Dado que o filósofo lituano apresenta uma metafísica que ele próprio define como não-violenta, a sua proposta filosófica sobre esta questão seria, por ela mesma, falaciosa. Sobre esta linguagem desprovida de teor, o pensador crítico afirma:

Tal linguagem estaria, com efeito, conforme o deseja expressamente Levinas, purificada de toda retórica, isto é, no sentido primeiro desse termo que aqui evocaremos sem artifício, de todo verbo. Uma tal linguagem ainda merecerá seu nome? Uma linguagem isenta de toda retórica é possível? (DERRIDA, 2014, p. 213).

Uma metafísica que se furtasse à linguagem expressa não seria possível, na visão derridiana. Ela carece de um grau de expressão, sob pesa de não existir. A ausência de qualidade verbal tornaria a metafísica uma neutralidade abstrata, na qual o Outro vaga como um conceito inerte. Assim, de acordo com Derrida (2014, p. 214), “a elocução mesma da metafísica não-violenta (pretendia por Levinas) é seu primeiro desmentido”.

Sobre a questão do conteúdo ontológico no pensamento de Levinas, segundo Derrida, vale ainda mencionar que o autor crítico considera que há um substrato de ontologia na afirmação da ética como elemento primaz na filosofia. O modo como o filósofo lituano define a ética (metafisicamente descrita) como eminentemente precedente a qualquer outro discurso filosófico, implica um dado ontológico. Pois “toda determinação pressupõe, com efeito, o pensamento do ser. Sem ela, como dar sentido ao ser como Outro?” (DERRIDA, 2014, p. 202). Deste modo, a afirmação da relação com Outrem como metafísica, e a qualificação do Outro como transcendente e irreduzível, para Derrida, carrega um entendimento ontológico prévio, mesmo que a afirmação em si seja ética. Sendo assim, “a transcendência ético-metafísica supõe, portanto, a transcendência ontológica” (DERRIDA, 2014, p. 203).

É possível descrever uma contra crítica sobre algumas das ponderações de Derrida. Sobre o uso da elocução ontológica, cumpre destacar que o entendimento de Levinas sobre linguagem se situa em um âmbito anterior à ontologia. Para o pensador em questão, o que se expressa por primeiro não é algo ontológico ou não ontológico. A expressão primeira é a do Outro. Antes de qualquer alocação linguística e/ou ontológica, dá-se a relação com o Outro humano. De acordo com Campos (2016, p. 406-407), este entendimento sobre a transcendência da linguagem do Outro fora remetido por Levinas à Derrida em cartas a ele endereçadas. Uma delas escrita ainda em 1964; e, depois, uma segunda correspondência, postada em 1965.

Ao que diz respeito à atribuição de violência ao ser, é importante recordar que o que Levinas critica, no que se refere à neutralidade, é um aspecto específico da compreensão do ser. Trata-se do *Dasein* heideggeriano, e não do ser em geral da história da filosofia. Não é o ser que é violento por ele mesmo. É a não-pessoalidade do *Dasein* que possibilita que a violência emerja. No frenesi de sempre ser si mesmo, e no processo de ser, no sendo, o *Dasein* cria um círculo de fechamento nele mesmo, e de indiferença total ao Outro, o que permite que brotem a tirania e a violência.

Apesar das cartas enviadas como resposta às análises críticas e às agudas ponderações de Derrida a respeito de seu pensamento, Levinas toma a peito as objeções recebidas. A longo prazo, ele realiza uma elaboração mais sofisticada da linguagem no que diz respeito especificamente à metafísica, como se verá à frente.

O próprio Levinas assume que em *Totalidade e Infinito* consta um modo de expressão ontológico. No último parágrafo do texto *Signature*, ao falar sobre a substituição pelo Outro descrita em *De outro modo que ser*, ele afirma: “A linguagem ontológica que ainda usa *Totalidade e Infinito* para excluir a significação puramente psicológica das análises propostas – é agora (em *De outro modo que ser*) evitada” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 440)⁵⁸.

O teor das ponderações derridianas contribui para que, em *De outro modo que ser*, haja um aprimoramento da metafísica, fugindo à linguagem da ontologia. Assim, pode-se dizer que a influência de Derrida é uma influência crítica, que conduz a sérias revisões a respeito da expressão da metafísica. Exemplo elucidativo deste aprimoramento da linguagem é o próprio conceito de substituição. Este conceito está ausente em *Totalidade e Infinito*, e aparece com vigor em *De outro modo que ser*. A propósito disso, o autor explica que a substituição, em um grau extremo de responsabilidade, não significa “somente ser de outro modo, mas, como libertação do *conatus essendi*, *outro modo que ser*” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 440)⁵⁹.

Trata-se, portanto, não da expressão do ser de uma maneira diversa, o que seria ainda expressão ontológica, mas da colocação da subjetividade para algo que está fora do horizonte do ser. Não que haja uma negação do ser, mas sim a consideração de algo que está para lá dele, que antes que o ser seja tematizado, esta realidade emerja. A subjetividade altamente

⁵⁸ “Le langage ontologique dont use encore *Totalité et Infini* pour exclure la signification purament psychologique des analyses proposées – est désormais évité” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 440).

⁵⁹ “Seulement être autrement, mais, comme libéré du *conatus essendi*, *autrement qu’être*” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 440).

responsável, na substituição pelo Outro, possui tal anterioridade. E esta compreensão de subjetividade é apresentada em *De outro modo que ser*.

Faz-se imperioso destacar que o esforço levinasiano não é o de estabelecer a saída do ser para o não-ser. Pois isto seria repropor a metafísica do modo antigo, tal como se faz na tradição do ocidente. A proposta do pensador lituano consiste sair do ser para o Outro que o ser. Desta maneira, a metafísica está já alocada em um nível que abandona a concepção clássica, que é criticada tanto por Heidegger quanto pela filosofia existencial. Deste modo, pode-se dizer que Levinas apresenta uma concepção metafísica destoante do método metafísico tradicional, uma vez que sua abordagem não vai do ser ao não ser, ou vice-versa. Mas o autor descreve uma metafísica que vai do ser ao Outro que o ser, que se dirige ao encontro da realidade precedente ao ser e ao saber: a alteridade.

Também o binômio Dizer e Dito pode ser considerado um elemento usado por Levinas para escapar de uma linguagem ontológica na metafísica. Estes termos são usados frequentemente pelo autor, sobretudo em *De outro modo que ser*. Eles podem ser tomados como chave de pensamento para descrever perspectivas da filosofia levinasiana. O Dito denota, sumariamente falando, as tematizações operadas pelo pensamento e que são englobadas em um sistema ou expressão ontológica, a formar uma Totalidade. Já o Dizer significa, também em termos gerais, a expressão original da linguagem da alteridade que, sem ser reunida na tematização, extrapola a rigidez do sistema teórico. O Dizer é irreduzível e dinâmico, e sempre aberto a Outrem.

É digno de nota que Levinas não desqualifica o Dito. O filósofo em questão não nega que o Dito tenha significado e valor para a filosofia. O pensador judeu destaca que o Dito não é capaz de abarcar a dinâmica irreduzível do Dizer, uma vez que o Dizer, sempre dinâmico, vivaz e aberto, está a desdizer constantemente o Dito. Mas isso não significa negação de que o Dito tenha função na reflexão filosófica. Na verdade, o Dito é, no campo filosófico, a assimilação do que se afirma a respeito do Dizer em um sistema de pensamento, sem com isso neutralizar a dinâmica constante deste Dizer. Ao afirmar que o saber filosófico tem, de certo modo, a palavra final, o autor diz que “para a filosofia ocidental, o Dizer esgota-se em Ditos” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 181). Isso denota que o Dizer permanece sempre aberto em dinamicidade própria, o que o faz não abrangível. Por seu lado, o Dito significa o abarcar do saber em um conjunto sistemático de pensamento. Sobre a abertura a que o Dizer remete, ao contrário do Dito, o autor afirma: “Ao Dizer sem Dito, é necessária uma abertura que não cessa de se abrir e que se declara como tal” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 221).

Pode-se afirmar que a ontologia ocidental, para Levinas, com seus elementos característicos, se enquadram na categoria do Dito. Assevera o filósofo: “A própria exposição ao ser – a sua manifestação – a essência como essência, o ente como ente, são Ditos” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 59). No desenvolvimento da reflexão filosófica, quando a realidade é compreendida a partir da sua referência ao ser, a formar um sistema que se articula fechado em si, tem-se o Dito. É correto afirmar que, no contexto da metafísica tradicional, da reflexão do ser enquanto ser, que constitui um conjunto de elementos teóricos unidos em uma Totalidade, o Dito se manifesta. O pensador em questão lembra que “no Dito, há presença, há ser” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 222).

É importante ressaltar que a crítica levinasiana a partir da intriga Dito/Dizer não se dirige apenas à tradição metafísica ocidental. Mas também se contrapõe à metafísica ontológica de Heidegger, que é pautada na qualidade verbal do ser. O pensador alemão havia superado a metafísica tradicional retomando a diferença ontológica, e afirmando a linguagem do ser como expressão da maneira pela qual este ser se manifesta. Levinas, fazendo uso do binômio Dito/Dizer, e da relação dinâmica entre estes termos, esquiva também da linguagem da metafísica ontológica heideggeriana. Isto porque o pensador judeu afirma não a linguagem do ser (que é ainda ontologia), mas a linguagem do Outro, que é própria do Dizer, como se verá abaixo. Neste sentido, pode-se afirmar que a crítica levinasiana se dirige às duas concepções metafísicas, a da tradição ocidental e a de Heidegger. Em contraponto a esta segunda, na qual predomina a elocução do ser, a linguagem do Outro, na dinâmica do Dizer, é afirmada por Levinas como uma alternativa crítica que faz escapar da locução ontológica.

A ontologia é da ordem do Dito. E o Dizer, com seu significado próprio, antecede a esta ontologia. Precedendo o Dito, o Dizer extrapola a assimilação ontológica no ser. Assim o autor descreve o sentido do Dizer que se caracteriza como anterior e, ao mesmo tempo, fora do Dito ontológico:

Ora, a significação do Dizer vai para lá do Dito: não é a ontologia que suscita o sujeito falante. E é, pelo contrário, a significância do Dizer que vai para lá da essência reunida no Dito, que poderá justificar a exposição do ser ou a ontologia (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 59).

A ontologia desconsidera, ou não supõe, certos dados fundamentais da subjetividade. Para lá da essência, na dinâmica própria do Dizer, é possível considerar outros aspectos que excedem a significação dada a partir do ser. Trata-se de significação que não apenas excede, mas também antecede o ontológico. E o sentido do Dizer, que ultrapassa a essência, é justamente o da responsabilidade como substituição. Expressa com propriedade o pensador de Kaunas: “A responsabilidade por Outrem é precisamente um Dizer anterior a todo o Dito. O

Dizer espantoso da responsabilidade por Outrem é contra ‘os ventos e marés’ do ser, uma interrupção da essência” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 64).

O prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito* possui um caráter de abertura do discurso filosófico. Neste texto, o autor cita outras duas obras, *De outro modo que ser* (1974) e *De Deus que vem à ideia* (1982), nas quais se dá o aprofundamento das ideias inauguradas no escrito em pauta. Ele próprio afirma, portanto, que apura posteriormente, nas obras tardias citadas, os conteúdos julgados portadores de linguagem ontológica.

Considerando o que foi descrito acima, é possível dizer que a novidade da perspectiva metafísica de Levinas é gestada, em grande parte, pela influência de Rosenzweig, e expressa em *Totalidade e Infinito*. E os conteúdos metafísicos desta obra são aperfeiçoados por seu autor, posteriormente, sendo a crítica derridiana um impulso significativo deste aprimoramento. Trata-se de aprimoramento em função da maneira como Levinas responde à questão a linguagem, rebatendo o problema de Heidegger, do qual Derrida não interrompeu sua relação ontológica.

3.2 O Infinito e a saída do repouso no ser

A compreensão da questão do Infinito, em Levinas, também corrobora para que emergam aspectos do que temos expresso neste trabalho como sendo uma novidade semântica da metafísica. A originalidade com que Levinas assume a ideia do Infinito, recorrendo à tradição cartesiana, mas, ao mesmo tempo, se distanciando dela consideravelmente, remete a um sentido ético fundamental. O Infinito, eticamente compreendido no âmbito da subjetividade humana, elucida aspectos de uma compreensão metafísica distinta da tradição ocidental. Tal é o que se verá a seguir.

3.2.1 Ressignificação da ideia cartesiana de Infinito à luz do pensamento judaico

Levinas confere novo sentido à ideia cartesiana de Infinito. O filósofo judeu demonstra certo apreço por este conceito. Sobre ele estabelece crítica e apresenta interpretação específica. E, é necessário ressaltar, esta resignificação do Infinito cartesiano é realizada tendo como base elementos de pensadores judeus. São eles: a noção de Infinito na *Estrela da Redenção*, de Rosenzweig; e o *Insof (Infinito)*, presente nas reflexões do rabino Haim de Volozin.

Franz Rosenzweig empreende esforço para contrapor-se ao hegelianismo, para o qual o Espírito Absoluto precede a vida e que tende à plenitude em vista de uma escatologia da razão.

O pensador alemão visa voltar-se à vida concreta, ao ser humano em sua realidade. Ele propõe uma nova lógica de pensamento. Nesta empreitada, ocorre ao Nada-Infinito de alguma coisa do judaísmo. Ocorre que o Nada é sempre Nada de alguma coisa. No bojo do Nada, está embutido o Nada de alguma coisa. Assim, tem-se uma nova significação para o conceito de Nada (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 58).

O cumprimento deste Nada de alguma coisa, de acordo com o que explica Ribeiro Junior (2020, p. 61), se opera pelo intercruzamento entre a “ontologia positiva” e a “ontologia negativa”. A primeira expressa o movimento do vai do Nada de alguma coisa ao seu não Nada, a gerar uma dinâmica crescente, na qual sempre se agrega ao Nada de alguma coisa algo do mundo, de Deus e do homem. A segunda conota a questão de que o não-Nada sempre implica restrição. Ou seja, em seu processo de limitação, ele constantemente se vela e não pode mostrar-se no Todo.

Desta interrelação entre as duas ontologias, não resulta exclusão de uma ou outra, e nem mesmo subordinação entre elas. Mas trata-se de adição, no sentido de que ontologia positiva e ontologia negativa constituam caminhos que se somam, e pelos quais (assim unidos) se escapa a que a lógica da relação finito-Infinito seja compreendida no horizonte do Todo Universal. A este respeito, vale citar:

A via positiva “e” a via negativa do ser como maneira do nada de alguma coisa de se expandir até ao infinito se autolimitando no finito, em sua carne, “e” de o ser se autolimitar contraindo-se em sua finitude em nome do Infinito jamais passível de ser nomeado. Portanto, somente nessa “outra lógica” do Infinito-no-finito “e” do finito-no-Infinito é possível sair do paradoxo do qual a filosofia do Uno-universal (hegeliano), totalizante, não consegue escapar (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 62).

Por causa de ambos os movimentos, das duas ontologias citadas, é que o ser humano se apropria de si próprio, garantido a sua identidade. Por conseguinte, este ser humano está em relação com Deus e o mundo. Desta relação, cria-se a movimentação do seu ser alguma coisa. E, “nesse movimento incessante se supõe a passagem do Infinito ao finito e do finito ao Infinito, que se gesta no próprio corpo em seu um ser/dizer bem como na relação de escuta/palavra do Outro como resposta à Palavra de Deus” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 70). Posto que o ser humano é corporeidade, na qual a expressão do corpo já é ser/linguagem, o corpo se faz carne na fidelidade ao amor. Amor este gestado na relação aqui indicada.

No entanto, de acordo com Rosenzweig, o amor se realiza para além da relação Deus-homem. Ele implica a concretude da vinculação com um Outro humano, “um terceiro que como

tal é um próximo muito concreto em sua aproximação patética que afeta visceralmente o corpo” (RIBEIRO JUNIOR, 2020, p. 70). Este afetar inspira neste corpo um condoer-se do corpo alheio. Elucida-se assim que o entendimento do filósofo judeu alemão remete a que a relação com o Infinito aponte para uma dimensão ética eminente. Escapando de que a questão da relação finito-Infinito seja envolvida no âmbito do conceito, e levando radicalmente em conta a unicidade, a corporalidade e a alteridade, Rosenzweig, pode-se dizer, abre nova compreensão. Dela Levinas se beneficiará para refletir a questão do Infinito.

No que se refere à obra de Volozin, *Nefesh Hahaim (A alma da vida)*, a essência de Deus, do Infinito, como explica Farias (2006, p. 12), é entendida de duas maneiras: a do nosso lado para nós, e do lado de Deus para Ele. A primeira corresponde ao que é desvelado à medida que Deus se relaciona com o mundo. A segunda permanece resguardada, pois é absolutamente inacessível. Dado que a essência, de fato, do Infinito, se mantém sempre oculta, a descrição a respeito de Deus se torna impossível. Diz Farias (2006, p.12): “todo discurso sobre o Infinito vai configurar isso que Levinas chama de relação sem correlato, ideia que não conduz ao ser, pensamento sem adequação entre forma e conteúdo”.

O termo *Insof*, portanto, tem função de expressar o que o Infinito provoca na experiência humana, e não o que o humano possa descrever sobre ele. A experiência humana é afetada pela ação do Infinito. O Infinito desperta a linguagem humana, a inspira. Pode-se dizer que o Infinito, Deus, se expressa no finito da linguagem do homem. Sendo assim, o Infinito abre um discurso que não tem início nem fim e que, ao se expressar no finito, leva-o a dizer o tempo. Deste modo, “filosofar sobre a ideia de Deus é dizer o tempo” (FARIAS, 2006, p. 13).

É importante destacar o que Levinas entende como tempo no âmbito da questão do Infinito: aquilo que a ação do Infinito conduz que seja exposto. Trata-se do tempo diacrônico. Farias (2006, p. 13-14) usa os termos “tempo homogêneo” e “tempo heterogêneo” para explicar esta questão. Apesar de ambos terem qualidade de infinitude, eles se distinguem. O primeiro significa o tempo em sua subsequência contínua. Os acontecimentos que, sequenciais, se ligam e conectam, a formar a dinâmica ininterrupta do Mesmo. Esta noção de tempo nega a alteridade e a novidade, dado que, no seu decorrer, permanece a ligar os fatos subsequentes ao seu ponto inicial. A compreensão levinasiana é oposta. Ela segue o entendimento do tempo heterogêneo. Este expressa que o Infinito, ao transbordar em nós, provoca uma descontinuidade constante, no sentido de que cada instante seja uma novidade permanente. O tempo heterogêneo gesta uma dinamicidade ética da vida. Vale dizer: “O Infinito em nós se converte em Infinito ético e passa a movimentar o sentido da vida pela responsabilidade, que significa a não indiferença diante dos outros e do mundo” (FARIAS, 2006, p. 14).

Por meio deste entendimento judaico, acima descrito, é que Levinas interpreta e ressignifica a noção cartesiana de Infinito. Como se verá abaixo, tal ressignificação conduzirá a que o Infinito seja entendido não como justificação absoluta do saber, mas como apelo ético que faz escapar a subjetividade das amarras do pensamento totalizador.

Antes, porém, de descrever a ressignificação levinasiana do Infinito de Descartes, urge fazer duas ressalvas. A primeira delas é que o Infinito, para Levinas, está sempre relacionado à infinitude da relação Eu-Outro, e nunca como elemento externo transcendente (inclusive divino), a que se acorra para justificar a ação ética. Mesmo tendo a interpretação levinasiana do Infinito um cunho ético, esta não é justificada a partir do pensamento do Infinito como algo externo que garanta a validade da significação. Diversamente, tal justificação ética se dá na infinitude relacional (da alteridade), no qual o Infinito (Deus) se faz “ouvir”. A segunda diz respeito à compreensão metafísica do Infinito. No filósofo lituano, o Infinito antecede o entendimento metafísico que dele se pode ter. O Infinito é dado *a priori*, mas no sentido de se constituir como tal por si mesmo. E não como sendo um conceito primário que, como tal, já é enquadrado como compreensão conceitual. O Infinito, para Levinas, é metafísico antes de ser tido como ideia metafísica absoluta. Ele antecede e ultrapassa a ideia de Infinito. Feitas estas ponderações, segue a descrição da interpretação do autor judeu sobre o Infinito concebido pelo autor das *Meditações Metafísicas*.

Para Descartes, o Infinito, Deus, é uma ideia que está no ser humano, mas que não pode ser produzida por ele próprio, pois lhe ultrapassa. Consta nas *Meditações Metafísicas* cartesianas o seguinte questionamento:

Não devo crer que (...) a percepção do Infinito é, de certo modo, em mim, anterior à percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, de que sou inteligente de algo e que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma ideia de um ente mais perfeito, por comparação com o qual conheço meus defeitos? (DESCARTES, 2013, p. 93).

A ideia cartesiana é que só se pode compreender o que é finito (como as características limitadas que o ser humano percebe em si mesmo) se houver uma referência que esteja neste mesmo ser humano, e que lhe transcenda. Ou seja, o finito humano só se entende a partir de um Infinito que lhe exceda. E este Infinito não pode ser gerado pelo finito. Assim, Descartes defende a existência de Deus, ou seja, um Infinito que esteja no finito, e que não seja gerado por este finito, existe necessariamente. E o autor das *Meditações Metafísicas* também

estabelece, dialeticamente, a relação entre o finito e o Infinito, uma vez que os dois estão relacionados da maneira que se indicou acima.

A ideia da disparidade radical entre o Infinito pensado e o finito que o pensa é um elemento da filosofia de Descartes assimilado por Levinas. O pensador lituano diz em *De outro modo que ser*: “A ideia do Infinito, que em Descartes está alojada num pensamento que não pode conter exprime a desproporção da glória e do presente, que é a própria inspiração” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 162). E na obra *De Deus que vem à ideia* se detectam duas passagens neste sentido. A primeira delas, que destaca a exatidão da elaboração teórica cartesiana, é a seguinte: “Na sua meditação sobre a ideia de Deus, Descartes delineou o percurso extraordinário de um pensamento que vai além da ruptura do *eu penso*, com um rigor inigualável” (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 94). Já a segunda evidencia a originalidade na descrição da transcendência. Ei-la: “A colocação da ideia do Infinito no finito, ultrapassando sua capacidade, é uma das mais notáveis expressões de transcendência. Claro, para Descartes, ela é a premissa da prova da existência de Deus” (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 162).

No entendimento cartesiano, a ideia de Infinito não é um conceito produzido pelo intelecto em sua capacidade de raciocínio. Ao contrário, o Infinito é uma ideia que se relaciona ao intelecto humano. É um pensamento que pensa mais do que o pensar. Na ideia cartesiana em questão, o pensamento, ao pensar o Infinito, pensa algo que ele próprio, o pensamento, não pode conter. E é justamente este dado que Levinas assume em seu pensamento para expressar que o Infinito, Deus, se manifesta no finito, no Rosto humano, mas não se identifica com ele. Há um modo de relação entre Infinito e finito. Mas as duas realidades permanecem distintas e em desproporção, dada a grandeza do Infinito.

O dado principal da relação da enormidade do Infinito que se liga ao finito, para Levinas, não é provar a existência de Deus. Neste ponto o filósofo lituano se distancia do francês. O que interessa ao pensador judeu é o modo como a grandeza do Infinito desperta a consciência do sujeito. A ideia de Infinito não conduz à segurança de uma compreensão sistemática do ser. Esta ideia possibilita pensar o modo como o Infinito acorda a consciência que repousa no saber ontológico. A este respeito afirma o autor:

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. Não são as provas da existência de Deus que aqui nos interessam, mas a ruptura da consciência, que não é um recalçamento no inconsciente, mas um desembriagar-se ou um despertar que sacode o “sono dogmático” que dormita no fundo de toda consciência que repousa sobre o objeto (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 94-95).

Descartes assume que a ideia de Deus é transcendente em relação à própria consciência. Porém, esta ideia é pensada e direcionada à consciência mesma do sujeito. O que interessa, neste sentido, ao autor das *Meditações Metafísicas* é que a consciência do Eu encontre o fundamento da verdade, que é Deus. A transcendência do Infinito em relação ao sujeito é assumida como uma justificação metafísica da verdade pela consciência do Eu. Para Levinas, diversamente, o valor desta transcendência está no modo como ela pode admiravelmente despertar a consciência, e não guiá-la à confirmação do real. Deus, portanto, não é entendido como “substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente poderosa e pela qual eu fui criado e tudo mais que existe” (DESCARTES, 2013, p. 91). O foco levinasiano está no fato de que Deus, o Infinito, transcendente e desproporcional à consciência que o pensa, arranca esta mesma consciência da dormência na qual permanece.

Pode-se questionar: o Infinito desperta a consciência de quê e para quê? Sendo desproporcional em relação a ela, mas nela presente como pensamento que pensa mais do que pensa, o Infinito faz esta consciência avivar-se em saída de uma certa obstinação pela teorização e consequente enlace no ser. Do despertar deste focar-se constante no teórico, o Infinito remete a Outrem, no sentido de uma evocação ética de responsabilidade.

3.2.2 Infinito e chamamento ético

O Infinito, na compreensão levinasiana, não é entendido como objeto de uma elaboração temática sofisticada. Sua grandeza, ao invés de constituir tal tematização, se caracteriza pela intensidade com que o Infinito chama à responsabilidade ética. Neste sentido, o modo como Levinas entende o Infinito expressa a passagem da noção deste como elemento sublime da reflexão para o seu entendimento como vocativo à briosa responsabilidade por Outrem. Na concepção levinasiana, a sublimidade da ideia do Infinito está na capacidade que esta tem de aproximação entre finito e Infinito. O sentido ético de tal noção se dá, assim, no potencial de acesso do finito ao Infinito pelo interpelativo deste último.

O Infinito intima o sujeito em sua subjetividade. Esta intimação conduz o sujeito para lá da essência. E é justamente a sublimidade da responsabilidade que se situa fora da essência. Diz o autor: “Na intimação absoluta do sujeito escuta-se enigmaticamente o Infinito; o além e o para lá” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 155). Ao “ouvir” o apelo do Infinito que chama à responsabilidade, o sujeito recebe uma ordem crescente. Ordem que conduz ao aumento progressivo do encargo de servir a Outrem. Quanto mais se aproxima do Outro, mais intenso se torna o apelo ético. Pois “o Infinito ordena-me o ‘próximo’ como Rosto, sem a mim se expor,

e de uma forma tanto mais imperiosa quanto mais se estreita a proximidade” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 165).

Para descrever o entendimento levinasiano sobre o Infinito como chamamento ético, é oportuno indicar duas possibilidades da subjetividade. O sujeito em sua subjetividade pode, ou se relacionar com o Infinito a tematizar seu aspecto grandioso e inefável, ou ser impelido por Ele (em um chamado que antecede a liberdade) a aproximar-se de Outrem para servi-lo. No primeiro caso, de acordo com a interpretação levinasiana, o sujeito permaneceria ligado à essência, uma vez que a relação com o Infinito como tematização mantém o sujeito na Totalidade ontológica. Já no segundo caso, o sujeito é levado a romper com a essência, no sentido de que, sendo interpelado eticamente pelo Infinito, é arrancado de si pela substituição em favor de Outrem. Assim, o Infinito revela ao sujeito seu significado, sem se lhe mostrar. Afirma o filósofo em questão:

A positividade do Infinito é a conversão em responsabilidade, em aproximação a Outrem, da resposta ao Infinito não tematizável, excedendo gloriosamente qualquer capacidade, manifestando, como que em sentido contrário, a sua desmedida na aproximação a Outrem, a qual obedece à sua medida. *A subjetividade aquém ou para lá do livre e do não livre – obrigada no que diz respeito ao Outro – é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito (grifo nosso)* (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 33).

O Infinito, portanto, é vocativo ético que estende a subjetividade em responsabilidade a ponto de substituição. E é esta responsabilidade que se encontra para lá da essência. Deste modo, o sujeito, pela responsabilidade, é arrancado de si, e vai para além do ser nele mesmo. É pela responsabilidade como substituição que se processa o para lá do ser. O Infinito, transcendente, suscita a subjetividade e a conduz a se substituir pelo Outro. Neste sentido, é importante destacar que a concepção de Infinito ganhou esta interpretação em *De outro modo que ser* porque aí a saída da essência é apresentada como um programa exigido pelo diálogo da crítica de Derrida à Levinas.

Dado que a subjetividade, conduzida à substituição, se situa fora da liberdade “aquém ou para lá do livre e do não livre” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 33), ela extrapola a essência que a fixaria em termos conceituais. Isto porque “a relação entre Outrem e Eu que brilha na sua expressão não desemboca no número nem no conceito” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 188).

Elucida-se, assim, que, nesta compreensão do Infinito, não há repouso no ser. Dado que a subjetividade é desperta pelo Infinito, ela não descansa no horizonte do ser. Diversamente, a subjetividade interpelada posta-se frente ao Outro que a obsidia. Tal como uma cidade sitiada durante uma guerra, a subjetividade permanece alerta a Outrem, e a seu serviço. O Infinito desfaz o descanso no ser em si.

O Infinito, vale dizer, neste sentido, entendido como apelo ético transcendente, é provocativo do amor. Pelo fato de que desperta a consciência e a retira da estabilidade apática da teorização, o Infinito chama ao amor. Diz o autor: “O amor só é possível pela ideia do Infinito – pelo Infinito introduzido em mim, pelo ‘mais’ que devasta e desperta o ‘menos’ desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim” (LEVINAS, DDI, 2002 a, p. 100). Pode-se dizer que o Infinito insere o sujeito na dinâmica do amor, e nela o mantém, pelo chamamento ético radical.

Trata-se de uma dinâmica de amor vivido como responsabilidade que tende a se estender. O Infinito está fora da essência e amplia a responsabilidade do sujeito. Caso fosse situado na essência, o sujeito voltar-se-ia para si próprio, para o ser nele mesmo, para o englobar-se no círculo da ontologia. Porém, para lá da essência, na alteridade radical, no substituir-se por Outro, o sujeito é retirado do sistema ontológico e envolvido na responsabilidade. À medida que cresce sua abertura ao Infinito, significada no Rosto do Outro, cresce a responsabilidade. Trata-se de uma responsabilidade sem limites. Só o Eu totalmente passivo, na substituição por Outrem, pode assumir ser responsável a este nível.

3.2.3 A glorificação do Infinito pelo testemunho

Levinas enfatiza que o Infinito seja testemunhado, e não tematizado. Testemunho é a palavra usada pelo autor para expressar o que está fora da essência do homem. O testemunho é próprio da relação do *subjectum* com o Infinito do Rosto. Na compreensão levinasiana o sujeito não se relaciona com o Infinito a partir de uma tematização a respeito de algo que possui uma infinitude que lhe ultrapassa. A relação entre o finito e o Infinito se dá na intriga ética. O Infinito significa a partir da ética, pois a ética é o campo que desenha o paradoxo de um Infinito em relação com o finito que não se desmente nessa mesma relação.

A compreensão do testemunho da glória do Infinito, que se dá na intriga ética, não coincide com a noção de essência. Não é o conteúdo ontológico da compreensão sobre Deus que se exprime no testemunho. Testemunhar a glória do Infinito significa a própria realização da ação ética. Destarte, o entendimento da questão de Deus, neste aspecto, também significa um rompimento com a noção tradicional de essência metafísica. Diz o filósofo: “O Infinito constitui uma exceção à essência, e, no entanto, concerne-me e assedia-me e ordena-me através da minha própria voz” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 227).

Assim é a glória do Infinito, em Levinas: o Infinito não está contido no testemunho ético de alteridade. Ao contrário, é este testemunho que expressa, na exposição radial do Eu

responsável, o Infinito. Ele, o Infinito, não é o conteúdo do testemunho, mas o seu agente provocador e aquele que é glorificado pelo testemunho.

Testemunhar a glória do Infinito, deste modo, não significa proferir uma alocução verbal sobre os conteúdos que expressam o que se entende por este Infinito. Não se trata de apresentação de dados de conhecimento, sejam eles teológicos, filosóficos ou religiosos em si. O testemunho significa a resposta ao apelo ético de alteridade que o Infinito provoca. Este testemunho, portanto, não se enquadra na tematização, mas na exposição a Outrem pela alteridade radical. A este respeito, vale citar as seguintes palavras do autor:

Justamente, dar testemunho de Deus não é enunciar esta palavra extraordinária, como se a glória pudesse alojar-se num tema e pôr-se como tese, ou tornar-se essência do ser. Sinal dado ao Outro desta própria significação, o “eis-me aqui” significa para mim, em nome de Deus, ao serviço dos homens que me olham, sem nada ter com que em identificar, a não ser com o som da minha voz ou com a figura do meu gesto (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164).

Do que foi dito infere-se que a compreensão do Infinito, em Levinas, também carrega traços de uma metafísica distinta da tradicional. Como a descrição feita acima apresenta, e as citações do autor corroboram, o Infinito não é entendido como objeto de compreensão que justifica os entes particulares. O despertar radical da consciência que o Infinito opera na ordem dada à subjetividade não se identifica com a ordem do ser em si. O Infinito, Deus que em transcendência humilde se faz ouvir no vocativo extremo à responsabilidade, não é afirmado como Ser Supremo e Perfeitíssimo. Ele é aquele que convoca à responsabilidade infinita. Trata-se do Infinito que interpela o finito à infinita responsabilidade. Desse modo, constata-se que a nova semântica da metafísica em Levinas supôs passar pelo crivo do debate da linguagem ontológica do Infinito de Descartes segundo o problema levantado por Derrida, para a desontologização do Infinito pelo arrancamento da essência pela linguagem do “eis-me aqui” pela glória do Infinito.

3.3 Dizer Deus “outramente”: aspectos da novidade da metafísica em Levinas

Considerando o percurso de reflexão filosófica feito ao longo deste trabalho, indicamos a seguir alguns aspectos do que consideramos constituir uma novidade semântica da metafísica, em Levinas. Elas retomam, de certo modo, elementos analisados nos capítulos anteriores. Expressam esta novidade da semântica da metafísica gestada no pensamento levinasiano, quando este é abordado em relação ao problema de Deus. Estes aspectos são, por isso, apresentados tendo em consideração a questão do Eterno, e a ela estão relacionadas. Deste

modo, pode-se dizer, que a maneira de entender o Santo constitui a compreensão que subjaz tais características do novo significado da metafísica levinasiana, e se conecta a elas.

3.3.1 Alteridade e responsabilidade

A metafísica levinasiana traz a marca da referência constante à alteridade e à responsabilidade. Praticamente em todas as descrições feitas ao longo deste trabalho, das características do que entendemos ser uma novidade semântica da metafísica, elas transpareceram.

Notoriamente, a preocupação de Levinas não é expressar a compreensão do ser. É perceptível que não há intento algum no filósofo lituano de que a reflexão metafísica explicita o ser ou o sentido do ser. As abordagens levinasianas sobre o que ele chama de metafísica sempre remetem a que o Outro seja levado em conta. A consideração pelo Outro, o assumir a responsabilidade por ele, aparecem como a meta da abordagem metafísica. A reflexão metafísica, assim, não alarga a compreensão do ser, mas amplia a preocupação pelo Outro e a doação ilimitada a ele.

Sobre a responsabilidade que o Outro confere ao Eu, responsabilidade que precede o sentido do ser, o filósofo afirma:

O Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo, responsabilidade acerca da qual o eu não tinha tomado decisão, mas da qual não pode fugir, enclausurado em si (...). Sujeito indeclinável, precisamente enquanto *refém* insubstituível dos Outros, anterior à anfibia do ser e do ente e à condição de uma natureza (LEVINAS, HOH, 1993, p. 91).

A metafísica envia sempre a Outrem. Mas não é um remeter-se para descrever o que seja o Outro. O que o deparar-se com o Outro provoca é responsabilidade anterior à liberdade, e não descrição ontológica. O Eu obsidiado em responsabilidade por Outrem não se situa no horizonte do ser, nem se fecha em um discurso de Totalidade sobre este ser. O Eu, que a relação metafísica com Outro cerceia, é Eu responsável, e não Eu ontológico.

A preocupação levinasiana de não abordar a relação com Outrem de modo a reduzi-la à objetivação teórica, o leva a tratar esta questão como algo transcendente, metafísico. Pois a relação com o Outro vai além da teorização e não é passível de ser engendrada no círculo da teoria. Esta ideia, como descrito neste trabalho, aparece já em *Totalidade e Infinito*. A responsabilidade radical por Outrem, neste sentido, é o produto desta metafísica. Em outras palavras: a relação com Outro é metafísica (alteridade) e torna a subjetividade devedora de uma

dívida impagável em relação a este Outro (responsabilidade). Assim, o fruto desta compreensão metafísica é o sujeito profundamente responsável.

Para expressar o grau elevado da responsabilidade por Outrem a que a metafísica remete, Levinas usa termos específicos. Tais termos expressam a intensidade desta responsabilidade. Podemos citar como exemplos os seguintes: “condição de refém” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 91); “extradição” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164); “traumatismo” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 69). Estas palavras e expressões possuem a conotação de uma responsabilidade ilimitada. Dela não se pode fugir. Não porque se está obrigado, mas pelo fato de que a responsabilidade antecede a liberdade. E trata-se de um estado de se portar responsável a ponto de assumir a culpa pela própria culpa do Outro.

O teor da responsabilidade também é descrito como “substituição”. Este termo, no sentido levinasiano, não significa adentrar em substância diversa. A distinção entre o Eu responsável e a grandeza do Outro permanece sempre inalterável, uma vez que Outrem é impassível de assimilação. Denota a substituição a entrega de si no lugar de Outrem, sem a possibilidade de voltar a si. Expressa no sentido da substituição, a responsabilidade constitui rompimento com a essência e distinção da categoria ser. Nas palavras do próprio autor:

A substituição não é um resultado, e não significa um estado vivido; é assim como que um processo às avessas da essência (*essance*) que ela se põe; a substituição, onde a responsabilidade não cessa, permanece então diferentemente do ser (*autrement qu’etre*) (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 216).

O conceito de “anti-humanismo moderno”, citado por Levinas (DMT, 2018 a, p. 212), também pode ser entendido a partir da questão da responsabilidade ilimitada. Para o autor, “de fato, só é humano o humanismo do *outro homem*” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 212). Na trajetória da filosofia do ocidente, em geral, sendo que o Outro fora esquecido, a reflexão sobre o humano sempre foi referida ao Eu nele mesmo, fazendo-se uma espécie de apologia ao egoísmo. O ser humano, voltado no âmbito da reflexão apenas para ele mesmo (ainda que esta reflexão seja sobre o próprio humano), faz-se anti-humanismo. Ao contrário, o ser humano responsável, deslocado de si e do ser em si, e voltado para Outrem a ponto de substituição, é que se faz verdadeiramente humano!

3.3.2 A exterioridade

A exterioridade⁶⁰ pode ser indicada como uma das fortes características da novidade semântica da metafísica, em Levinas. No texto *D. Quixote, o enfeitiçamento e a fome*, que é uma redação de uma conferência pronunciada em 1976, o filósofo afirma que, para se pensar Deus fora da onto-teologia, deve-se seguir um percurso de pensamento de exterioridade radical. Trata-se de “um pensamento de um exterior que não é do mundo, de um exterior não espacial; de um exterior de uma *extralienigeneidade* (*grifo nosso*) mais exterior do que a exterioridade que, ela, não é suficientemente exterior” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 194-195).

Sumariamente falando, pode-se dizer que a exterioridade que Levinas indica possui dois aspectos. O primeiro deles é o da saída: é preciso haver uma fuga da estabilidade do Mesmo. E isto se dá pela relação com o Outro, que é uma relação metafísica. Assim se expressa o autor: “A relação do Mesmo e do Outro – ou metafísica – processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de Eu – de ente particular único e autócne – sai de si” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 26). Trata-se de um percurso de egressão que o Eu deve empreender.

A referência à migração de Abraão, já citada neste trabalho, que Levinas (DH, 1967, p. 232) apresenta em oposição à trajetória de Ulisses, é um bom exemplo deste aspecto de saída, que qualifica a exterioridade. O patriarca bíblico aludido sai de sua terra para um destino desconhecido. Ele não retorna a ela. A saída do Eu em si, a exterioridade, é sem regresso. Trata-se de saída para um onde desconhecido. Deste modo, a exterioridade indicada por Levinas possui teor de intensidade. Não denota uma simples mudança de opção teórica, mas um redirecionamento radical do Eu em sua saída de si.

⁶⁰ Ao apresentar a exterioridade como característica do que ousamos afirmar como novidade semântica da metafísica no autor judeu em questão, faz-se altamente necessária uma ponderação. A exterioridade não configura um conceito metafísico no autor. Trata-se, antes, de um modo de expressar que a relação do Eu com Outro, a relação metafísica, se dá pela saída deste Eu para o Outro. Corre-se o risco de que a exterioridade seja entendida como conceito metafísico que, ao ser afirmado como tal, se enquadra como conceito ontológico. É avesso ao pensamento levinasiano definir a relação metafísica a partir de conceitos! Por isso, vale insistir: elegemos o termo exterioridade a fim de elucidar o deslocamento do Eu para Outrem, em uma aproximação entre eles que, sendo metafísica, não se qualifica como conceito, e sim como relação.

É importante também acautelar o leitor que a aproximação do Eu para o Outro, que a exterioridade realiza, é uma aproximação tangencial. Isto significa que não há fusão entre as duas realidades. Outro permanece puro em sua grandeza; e o Eu se aduz obsidiado eticamente pela força interpelativa da Palavra do Eterno que ganha sentido no contexto da intriga da relação metafísica de Eu e Outro.

O outro aspecto da exterioridade é o da transcendência daquele para o qual esta saída se dirige: o Outro. Há no Outro uma irreducibilidade tal que a saída em direção a ele encaminha para o que é impassível de ser abarcado. A transcendência do Outro ultrapassa os limites da capacidade de compreensão do Eu. Pois “não sou Eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 27). Assim, a exterioridade é qualificada, em Levinas, como metafísica, uma vez que ela vai além (“meta”) da identificação entre o Mesmo e o Outro. A exterioridade remete o Eu ao que lhe ultrapassa. Pode-se afirmar, neste sentido, que a exterioridade envia ao Infinito. Considerando que, para o filósofo lituano, o Infinito se expressa na ordem das relações de alteridade, “a exterioridade do ser Infinito manifesta-se na resistência absoluta que, pelo seu aparecimento – pela sua epifania – opõe-se a todos os meus poderes” (LEVINAS, DH, 1967, p. 210).

Considerando diversos textos levinasianos, redigidos ao longo de sua trajetória filosófica, é possível notar que a ideia da exterioridade está constantemente presente, embora o autor abdique, em certa medida, da questão da exterioridade (mais frequente em *Totalidade Infinito*) para apresentar uma proximidade tangencial em *De outro modo que ser*, na qual o pensador afirma um passado absoluto a partir do qual emerge o chamado ético.

Entre os momentos nos quais estão presentes a questão da exterioridade, pode-se indicar: A – Nos primórdios de sua reflexão (em *Da evasão*, 1936); B – No texto que lhe abriu perspectivas de aprofundamento (*Totalidade e Infinito*, de 1961); C – E na obra que expressa sua maturidade filosófica (*De outro modo que ser ou para lá da essência*, de 1973). Deste modo, infere-se que a exterioridade é um componente da compreensão metafísica de Levinas que perpassa várias de suas obras. Desta forma, para propor, em 1976 (nas conferências que deram corpo à *Deus, a morte e o tempo*) a exterioridade como possibilidade de pensar Deus fora dos moldes da onto-teologia e da ontologia, o autor fez um percurso de pensamento no qual esta mesma exterioridade foi refletida largamente.

Citamos abaixo os três textos, a destacar a perspectiva de exterioridade como característica da metafísica. E, a fim de expressar com maior clareza como se concretiza a novidade semântica desta metafísica, em Levinas, destacamos dois movimentos. No primeiro deles, a saída da onto-teologia, o filosófico escapa à equiparação entre Deus e Ser; na segunda, a fuga da ontologia de Heidegger, ele indica pensar a palavra Deus de forma “descontaminada”, o que significa refletir Deus não como Sagrado (ser impessoal), mas como Santo (autor do chamamento ético à santidade).

3.3.2.1 Da onto-teologia à exterioridade de Outrem

No que se refere à questão de Deus, a exterioridade, como via para se pensar o Absoluto fora da onto-teologia, diz respeito à exterioridade de Outrem. É na exterioridade do Outro humano que mais necessita (no pobre que padece a fome, na solidão e no desamparo da viúva e do órfão, por exemplo) que se desenha a passagem para o entendimento da questão de Deus. Da exterioridade como saída do Eu em si para a exterioridade como transcendência da alteridade do Outro: eis o caminho proposto por Levinas para pensar a Deus. Para fugir à onto-teologia, que é a compreensão metafísica de Deus como Ente Fundador e Supremo, o filósofo lituano apresenta a via da saída radical do Eu em si. Trata-se da via da exterioridade para o que é absolutamente exterior, o Outro. Neste Outro a questão de Deus é tratável. E esta exterioridade, repetimos, se caracteriza como metafísica, segundo o autor (LEVINAS, DMT, 2018 a, 194-195).

No início de sua trajetória filosófica, Levinas escreveu o opúsculo *Da evasão*. Neste texto, lê-se a constatação levinasiana de que a filosofia ocidental se manteve em constante ligação ao âmbito do ser em si. E isto constitui uma espécie de prisão que impediu de se pensar os dramas da existência. Na frase final da obra se tem uma proposta que soa em consonância com o seu título: o alvitre de realizar a evasão do ser, a saída do ser em si. O ser, caso encadeado em si mesmo, provoca no Eu o desejo da evasão. Neste sentido, a evasão do ser aparece como uma aspiração da existência que, presa no agrilhoar a si própria, sinaliza a saída do ser em si. Nela se lê: “Trata-se de sair do ser por uma nova via correndo o risco de inverter algumas noções que ao sentido comum e à sabedoria das nações lhes parecem as mais evidentes” (LEVINAS, DE, 2001 a, p. 85).

Pode-se interpretar que há na indicação da evasão do ser, proposta na obra, uma correspondência de sentido com a exterioridade, pois ambos os termos indicam saída radical. E além de saída radical do ser, denotam também rompimento com a tradição filosófica do ocidente. Refletir a metafísica significa, neste sentido, em Levinas, não o voltar-se para o ser em si, mas sair do ser encadeado a si, ou pensar para além do ser nele mesmo.

No que diz respeito à questão do Eterno, em *Da evasão*, consta uma crítica à compreensão do Santo no horizonte do ser, e também um indicativo de que na Criação há um impulso de evasão que a filosofia não soube considerar. Escreve o autor:

E o comportamento da criatura acantonada no fato consumado da criação não permanece estranho às tentativas da evasão. O impulso para o Criador traduzia uma saída mais além do ser. Mas a filosofia ora aplicava a Deus a categoria

de ser, ora o encarava enquanto Criador; como se pudesse ultrapassar o ser aproximando-se de uma atividade ou imitando uma obra que consiste precisamente em aí chegar (LEVINAS, DE, 2001 a, p. 84).

A tradição filosófica negligenciou o fato de a Criação constituir um dado que impele à evasão do ser. Isto conduziu a que esta tradição direcionasse o pensamento sobre Deus ao pensamento sobre o ser. Assim, foi sufocada, pode-se dizer, a possibilidade filosófica de refletir o problema de Deus como exterioridade, como saída do ser em si. Sendo breve texto, *Da evasão* não esclarece os modos pelos quais se opera esta saída, mas o indicativo da exterioridade ali está claramente apresentado.

Em *Totalidade e Infinito*⁶¹, a questão da metafísica caracterizada a partir da exterioridade é descrita repetidas vezes já no início da obra. No prefácio, o autor fala da “aspiração à exterioridade radical, chamada por tal motivo metafísica” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 15). No primeiro tópico da seção 1, intitulado *Metafísica e transcendência*, ele afirma que a metafísica “está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para o ‘Outro’”; e ela se constitui num movimento de “uma nossa casa que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 19). Ao antepor a metafísica à ontologia, o filósofo diz que o processo teórico egoísta desta ontologia “renuncia ao desejo metafísico, à maravilha da exterioridade” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 29). Acrescente-se a isso o fato de que a obra aludida tem como subtítulo o seguinte: “ensaio sobre a exterioridade”.

Infere-se que a perspectiva da metafísica, entendida a partir da exterioridade, ao ser apresentada com ênfase na abertura da obra, se caracteriza como um prisma de reflexão. Isto se confirma pelo fato de que, nas conclusões de *Totalidade e Infinito*, o filósofo falará que “o ser é exterioridade” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 299). Sobre esta afirmação, vale esclarecer que Levinas recusa o encadeamento do ser a si mesmo, que gera egoísmo. Para superar o ser “em-si-mesmo”, o pensador propõe a via da exterioridade. Deste modo, a metafísica aqui proposta por Levinas não se constitui como meditação do ser enquanto ser em si, mas do ser que sai do seu em si, através da relação com o Outro. E é na exterioridade que se dá esta passagem do ser em si para o ser em relação com Outrem. Diz o pensador: “A superação do ser a partir do ser –

⁶¹ Levinas, como dito no segundo capítulo deste trabalho, recebeu críticas de Derrida a respeito do conteúdo desta obra. Para Derrida, *Totalidade e Infinito* ainda conserva linguagem, de certo modo, ontológica. O filósofo lituano levará a sério as críticas recebidas e aprimorará elementos de seu pensamento a este respeito, que serão expressos em *De outro modo que ser*, sobretudo. Tais críticas, porém, vale ressaltar, não desqualificam a caracterização da metafísica de *Totalidade e Infinito* como marcada pela exterioridade. Quanto ao aperfeiçoamento dos conteúdos desta obra, dedicaremos abordagem à frente, quanto tratarmos da abertura dinâmica a Outrem como característica da metafísica de Levinas.

a relação com a exterioridade – não se mede pela duração. A própria duração torna-se visível na relação com Outrem, em que o ser se ultrapassa” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 299).

A verdade do ser, em *Totalidade e Infinito*, não se dá como uma compreensão do Eu subjetivo em relação à objetividade deste ser. Ao contrário, o ser revela a sua verdade quando desfocado de si através da relação intersubjetiva. A verdade do ser parte da subjetividade, mas não é determinada por ela. Diversamente, o ser revela a sua verdade quando, pela exterioridade, depara-se com o Outro. Assim, “podemos compreender que o ser, como exterioridade, é de algum modo essencialmente ligado ao subjetivo, onde as relações intersubjetivas se efetuam como indo de mim ao Outro” (RODRIGUES, 2007, p. 103).

Para expressar a verdade sobre o ser, que é operado pela exterioridade de si a Outrem, o filósofo lituano usa o termo “‘curvatura’ do espaço intersubjetivo” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 287). Trata-se de curvatura porque esta egressão do ser em si lança à alteridade, que é uma via absolutamente diversa, e que é dotada de transcendência. Pela exterioridade, no sentido da saída do ser em si, vai a subjetividade por uma via de acesso ao Eterno. E este possui exterioridade absoluta. Nas palavras do autor:

O excedente da verdade sobre o ser e sobre a sua ideia, que sugerimos pela metáfora da curvatura do espaço intersubjetivo, significa a intenção divina de toda a verdade. Essa curvatura do espaço é talvez a própria presença de Deus (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 288).

Assim, junto à metafísica caracterizada como exterioridade por Levinas em *Totalidade e Infinito* consta, também, a compreensão do Eterno. Na curvatura realizada na saída do ser em si para Outrem, chega-se à possibilidade da presença do Absoluto. Aqui também a questão de Deus está, por este motivo, relacionada à novidade semântica da metafísica descrita pelo pensador judeu.

3.3.2.2 Da ontologia heideggeriana à descontaminação da palavra “Deus”

Na obra *De outro modo que ser ou para lá da essência*, consta, na nota preliminar, uma frase⁶² que expressa um dos intuitos do autor neste escrito. Ei-la: “Ouvir um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que tirar o ser do esquecimento no qual ele teria caído na metafísica e na onto-teologia” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 22). Nota-se, já pelo que sinaliza esta frase e pelo título da obra,

⁶² Esta frase é assumida como epígrafe deste trabalho, por expressar o sentido que procuramos elucidar na metafísica levinasiana em sua relação com o problema de Deus.

mas sobretudo pelo conteúdo da mesma, o desejo de Levinas de apresentar uma perspectiva de saída do ser. A exterioridade está presente também ali no prisma da metafísica desenvolvida pelo autor. Trata-se de pensar para lá do ser. Isso significa compreender a subjetividade fora dos parâmetros do conceito tradicional de essência. Segue a descrição de elementos do conteúdo da obra que comprovam esta afirmação.

A compreensão levinasiana é que o ser tem como efeito o englobamento do sujeito. Sendo que a significação da realidade tende a ser reunida em um sentido no ser, este mesmo ser fecha em si o significado do real. O sujeito pensa a realidade a sua volta a partir do sentido unificador do ser. A subjetividade do sujeito é assim, também ela, englobada no sentido do ser em si. Sujeito e ser praticamente são sintetizados em uma unidade. Isto é expresso nas seguintes palavras do filósofo:

A inteligibilidade, ou a significância, faz parte do próprio exercício do ser, do *ipsum esse*. Por conseguinte, tudo está do mesmo lado, do lado do ser. *O que é próprio da essência é esta possibilidade de absorver o sujeito ao qual a essência é confiada*. Tudo se encerra nela. A subjetividade do sujeito consistiria sempre em se apagar diante do ser, em deixa-lo ser, ao reunir as estruturas em sua significação, em proposição global, num Dito, num grande presente da sinopsia onde o ser brilha em todo o seu esplendor (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 150).

Na reunião do ser, o sujeito responsável se apaga. No ser em si, a responsabilidade por Outrem não pode despontar, uma vez que o sujeito está voltado para este ser em si. Por isso, é necessário pensar o sujeito para além do ser, considerá-lo fora do âmbito da essência. Externamente ao quadro unificador e unitário do ser, o sujeito responsável surge. A ordem da alteridade, a responsabilidade profunda assumida por Outrem, precede a reunião no ser. Neste sentido, o além do ser é anterior ao próprio ser em si. Levinas afirma que esta responsabilidade é “irredutível”, e que “aparece como intriga sem começo, an-árquica” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 151). Sendo assim, a responsabilidade é o fato que coloca a subjetividade para lá do ser. Antes de tematizar a sua experiência a partir da condução ao ser, a subjetividade é em si dotada de responsabilidade, pois esta possui a característica da anterioridade.

É importante descrever qual a conotação de responsabilidade é apresentada por Levinas nesta obra. Trata-se da responsabilidade como substituição. Não significa que o sujeito responsável tenha uma obrigação moral ou virtude que o eleve enquanto humano. A responsabilidade como substituição significa assumir a si como sendo um para o Outro. A questão assim se desenrola não como ser virtuoso por ser responsável, pois não se está, aqui, no horizonte do ser. De modo diverso, trata-se de assumir ao Outro como se fosse a si próprio. Não há refúgio e descanso no ser. Há quebra da permanência do em si para ir ao Outro,

substituindo-se por ele. Assim, “pela implicação do um no um-para-o-Outro, pela substituição do um ao Outro, os fundamentos do ser são abalados ou consolidados, mas este abalo ou esta consolidação não pertencem de modo algum à *gesta* do ser” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 151).

A responsabilidade como substituição não conduz ao fechamento do Eu no ser. Sendo um-para-o-Outro, ela conduz para lá do ser, à exposição radical de si para Outrem. A subjetividade responsável a ponto de passividade total não é um aspecto ético do ser. Se assim fosse, ela seria ontologia. Constituída como substituição pelo Outro, a subjetividade se abre a um horizonte além do ser.

Pelo que foi descrito, entendemos que há, em *De outro modo que ser*, a exterioridade metafísica. Nesta subjetividade passiva a modo de substituição, se pensa o para lá do ser. O pensamento se situa externamente ao domínio do ser e da essência em si. Por esta compreensão, é possível dizer que há uma metafísica pós-ontológica, no sentido de que a meditação levinasiana configura uma metafísica do além do ser, uma metafísica da substituição por Outrem. Dado que a responsabilidade do sujeito que substitui Outro é um dado originário, que extrapola a essência, esta responsabilidade é além (“meta”, no sentido de prefixo) em relação à ontologia.

3.3.2.3 O Bem além do ser

Ainda relacionada à exterioridade como elemento que caracteriza a metafísica, em Levinas, pode se citar a questão do Bem além do ser. Vale lembrar que tal ideia acompanha o filósofo desde, aos menos, 1948, data em que publica *Da existência ao existente*. Esta obra foi elaborada tendo a ideia acima aludida como prisma geral de abordagem dos temas apresentados. O próprio autor afirma no preâmbulo do escrito:

A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia que os guia. Ela significa que *o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem (grifo nosso)*, uma ex-cedência. Mas a ex-cedência e a felicidade têm necessariamente raízes no ser e, por isso, ser vale mais do que não ser (LEVINAS, EE, 1998, p. 09).

Tomando este elemento da filosofia platônica, o pensador judeu assume a ideia de que o Bem, no contexto da metafísica, possui um “para lá” em relação ao ser. Ou seja, o Bem ultrapassa o ser em si. Na *República* (509 b), Platão afirma que o Bem não é essência, mas ele é a própria causa do ser. Levinas (HOH, 1993, p. 96) lembra a analogia do sol, usada pelo filósofo grego para expressar a realidade do Bem.

A aplicação desta analogia, no texto platônico, se dá assim: o sol é o responsável pela geração e pelo crescimento das coisas. Mas ele mesmo não está implicado nesta geração. Assim, o Bem é a causa do ser (tal como o calor solar gera as coisas do mundo, como as plantas, por exemplo). E o sol não se coloca no conjunto das coisas geradas, mas se situa fora e acima delas. Assim, o Bem se situa fora do ser e para além dele (SILVA SANTOS, 2008, p. 322-323).

Não é nosso intuito considerar a complexidade da problemática do conceito de Bem em Platão. Cabe-nos analisar a interpretação levinasiana da ideia platônica em pauta. É necessário, neste sentido, destacar que o tipo de platonismo que Levinas reivindica não é de o cunho crítico-idealista. O filósofo judeu traz à tona a expressão do platonismo como oposição ao antiplatonismo de Bergson e de Heidegger. Para Levinas (DLT, 2018 b, p. 435), o ser, na compreensão heideggeriana, não apresentou nenhuma bondade, sobretudo no contexto do hitlerismo!

Trata-se de refletir o Bem em Platão como dado que apresenta a bondade como precedente ao ser. Em função do Bem, a metafísica sai do horizonte do platonismo radical, dado que Levinas está em diálogo com o contexto cultural perpassado pelo problema do ser e de seu contexto, de sua história. O pensador judeu evoca o Bem como responsabilidade para assegurar o caráter em certo sentido “histórico fora da história” de sua metafísica, uma vez que, antes de que seja descrito o sentido do ser, a responsabilidade desponta advinda de um chamado imemorial, sem origem histórica.

O que interessa a Levinas é o fato de o Bem não se enquadrar no horizonte do ser, mas transcendê-lo. A analogia platônica do sol parece soar insuficiente para o pensador judeu, pois ele afirma que “Platão recordou-nos as longas provações do olho que quer fixar o sol em seu percurso. Mas o sol não é subtraído para sempre ao olhar” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 96-97). O filósofo lituano, com esta frase, quer expressar que não é possível que o sol deixe de despontar ao olhar, pois nasce diariamente. Assim, o sol, como o Bem, tal como é expresso na analogia platônica, possui um começo, uma origem. Dado que Levinas situa o Bem no âmbito da evocação à responsabilidade, e esta possui uma transcendência, o Bem para este autor não tem início, pois precede a liberdade humana. Assim se expressa o filósofo da alteridade ao falar sobre a transcendência do Bem como chamamento à responsabilidade:

É a responsabilidade ultrapassando a liberdade, quer dizer, a responsabilidade pelos outros. Ela é vestígio de um passado que se recusa ao presente, e à representação, vestígio de um passado imemorial (LEVINAS, HOH, 1993, p. 97).

Pode-se questionar por quê o Bem possui este extrapolar em relação ao tempo e por qual razão ele evoca à responsabilidade. A resposta é que o filósofo lituano apresenta o Bem como valor. Porém, não valor no sentido axiológico, como a uma importância moral pela qual se possa optar ou não. Trata-se de valor que ultrapassa a categoria axiológica e que não se enquadra na tematização. Escreve o autor:

Valor que jamais se oferece como tema, nem como presente, nem como representado e que, para não se deixar tematizar, para não começar, é mais antigo que o princípio, e, num passado imemorial sem presente, pela ambiguidade e antiguidade do vestígio, não ausente. Valor que, por abuso de linguagem, se nomeia. Valor que se nomeia Deus (LEVINAS, HOH, 1993, p. 97).

Sendo que Deus extrapola a categoria tempo, Ele é o Bem que, antes que a liberdade humana desponte, já se apresentada a chamar o ser humano à responsabilidade. A “ordem” dada a que se assuma a responsabilidade pelos Outros foi pronunciada fora do quadro da temporalidade. É neste prisma que se entende a seguinte frase⁶³: “O invisível da Bíblia é a ideia de Bem além do ser” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 97). O Deus bíblico, invisível, transcendente em relação ao tempo, chama à responsabilidade. É um chamado que se situa fora do âmbito das escolhas. Trata-se de uma “eleição”, mas “eleição pelo Bem que não é precisamente ação, mas a não violência mesma” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 97). Assim entendida, a subjetividade humana, no pensamento levinasiano, não se constitui por escolhas posteriores, mas ela é já, originalmente, arrancamento da inércia e posicionamento prévio de responsabilidade.

A responsabilidade, que se realiza como evocação feita pelo Bem (Deus) e para o bem (responsabilidade radical pelo próximo), está fora do horizonte do ser em si. Trata-se de “responsabilidade ou dizer anterior ao ser e ao ente, que não se diz em categorias ontológicas” (LEVINAS, HOH, 1993, p. 97). O Bem não é o ser. O único modo de ser do Bem é a própria bondade. O Bem, neste sentido, é o além do ser. Pois o seu ser é passividade na bondade.

Pelo que foi descrito sobre o Bem além do ser, infere-se que, também neste item, Levinas não pensa Deus no horizonte do ser em si. Há uma exterioridade na metafísica, ou seja, a reflexão levinasiana não reflete o ser nele mesmo, mas considera o Bem, Deus, com relação à responsabilidade pelos outros. Dá-se, assim, uma exterioridade em duplo sentido: como saída do ser em si para o Bem; e como interpelação do Bem, Deus, que é qualificado pela exterioridade radical.

⁶³ Esta frase de Levinas já fora citada no capítulo 1 deste trabalho, no sentido de mostrar a articulação que o filósofo faz entre sabedoria judaica e o pensamento filosófico. Aqui é novamente apresentada no sentido de elucidar como Deus é nomeado Bem e o modo como evoca à responsabilidade.

3.3.3 A abertura dinâmica a Outrem como santidade

Pode-se afirmar que a metafísica em Levinas se distancia de um modo de pensar no qual a reflexão se coaduna em um conjunto rígido de elementos teóricos que explicitem a realidade do ser. Isto significa que ela não se configura como sistema teórico fixo. Diversamente, consta em Levinas uma compreensão metafísica marcada pela abertura dinâmica que remete a Outrem, e que evoca à santidade, a partir do chamado do Santo. Neste sentido, a metafísica em Levinas não apenas se situa além da metafísica tradicional, mas também para lá da ontologia heideggeriana. Esta, na qual predomina o anseio de explicitação do sentido do ser como possibilidade da existência, para o pensador judeu, incorre na indiferença à dor humana. Em contraponto a esta ontologia, e a superá-la, Levinas evoca, positivamente, uma metafísica que evoca e inspira santidade, na consideração radical pelo sofrimento de Outrem. Neste sentido, chega-se ao que chamamos de metafísica pós-ontológica.

3.3.3.1 O Sagrado em Heidegger e a santidade de Deus em Levinas

Levinas se coloca em litígio filosófico com o pensamento do segundo Heidegger. O pensador judeu denuncia a neutralidade, e o risco de indiferença, a que a ontologia heideggeriana incide. Em contraponto a esta ontologia, Levinas desenvolve sua proposta metafísica a destacar, entre outros elementos, a santidade de Deus como vocativo à santidade do homem em relação ao Outro homem.

No pensamento de Heidegger não consta a descrição da questão de Deus, no sentido de realidade pessoal Absoluta; aparece nele a noção de Sagrado. O expressivo filósofo alemão trabalha com uma ideia impessoal e abstrata daquilo que se pode chamar de divindade. O conceito de Sagrado a isto se relaciona. A este respeito, afirma Batista (2007, p. 02) que, em Heidegger, “o Sagrado não é algo qualquer e muito menos um Deus transcendente, conforme é apresentado pelo pensamento judaico-cristão”.

Ainda segundo este autor, o Sagrado se dá no horizonte de quatro elementos: a terra, o céu, os mortais e os deuses. Sendo que estes termos possuem um significado profundamente simbólico, em vista de explicitação do sentido do ser, pode-se descrever sumariamente que: a terra denota o sentido da “morada”, do acolhimento das possibilidades do ser; o céu significa as significações múltiplas que advém das experiências transcendentais do humano; o termo “mortais” expressa a possibilidade da impossibilidade, a morte, que coloca ao humano a necessidade de captar o sentido do ser, na existência, dada a finitude eminente e incerta; a

palavra “deuses”, que não possui de nenhum modo sentido religioso, significa a expressão da verdade do ser. Estes quatro termos, unificados entre si, expressam a significação do Sagrado em Heidegger (BATISTA, 2007, p. 02-04).

O Sagrado pode ser expresso, no horizonte da experiência humana, através da poesia, defende Heidegger. A eclosão da técnica e da ciência teria tornado a compressão das coisas apenas como objetos em si, esvaziando a possibilidade do desvelamento do sentido do ser. A poesia, que expressa o Sagrado, faz vir à tona a significação das coisas, a partir deste âmbito de sacralidade (no sentido heideggeriano). A função de desvelar este sentido do Sagrado cabe ao poeta. Sobre isto, vale citar a seguinte frase:

O poeta, com delicadeza e coragem, ousa aproximar-se da coisa sem desfigurá-la, sem dessacralizá-la, sente que seu poema é sempre obra inacabada, porque reveladora do horizonte sempre aberto em que o ser se dá (BATISTA, 2007, p. 06).

A poesia, no entanto, ao mesmo tempo que revela, também vela o Sagrado. De modo que ele se situa em um horizonte sempre a descobrir. Sua dinâmica é constante revelar e esconder. Mas constantemente a franquear sentidos. Deste modo, o Sagrado se constitui como instância de aberturas de possibilidades do ser (TOLEDO, 2011, p. 215).

No que se refere à questão de Deus, o Sagrado a inclui, sem, no entanto, reduzir as duas realidades (Deus e Sagrado) na mesma coisa. Heidegger, insistimos, trabalha com uma noção abstrata e ampla de divindade. O pensador alemão se interessa não pela significação da questão de Deus, ou de sua existência, e muito menos pelo que o problema do Eterno implica para a responsabilidade humana. O que importa a Heidegger é como aquilo que se define na questão de Deus situa-se no âmbito do Sagrado, sendo esta questão englobada no horizonte de significações que este Sagrado desperta.

Segundo Heidegger, vivemos numa idade do mundo caracterizada pela ausência do Deus, que por sua vez compromete a presença dos nomes sagrados. Mas a falta de Deus não é carência, pura e simplesmente, pois o poeta, de algum modo, pode manter-se próximo da falta do Deus, ensinando aos demais o retorno à pátria como futuro possível, isto é, como um habitar nas proximidades da origem (FABRI, 2008, p. 77).

Da citação acima infere-se que, mesmo na época da ausência de Deus, o Sagrado continua a descortinar possibilidades à existência. Seu processo de abertura de possibilidades não se interrompe, neste sentido. A procura do sentido do ser, a partir desta abertura, segue seu curso.

As possibilidades abertas pelo Sagrado podem ser trágicas ou exitosas, felizes ou infelizes. Ele inclui e engloba as possibilidades contrárias que estão na natureza. Assim, o Sagrado, a partir da meditação poética, pode se converter o caos em harmonia. Uma das qualidades do Sagrado é realizar esta operação de síntese e inversão dos opostos.

O Sagrado é, portanto, o incólume, o intocável, o distante. Ele desconcerta e espanta, mas também é suave e envolvente. Ele é como o fogo que se apropria da alma, ou ainda, é uma luz ou claridade difundindo-se nas almas dos poetas (...). Quando isto ocorre, os poetas não mais se pertencem; eles pertencem ao próprio Sagrado. O tremor que o poeta experimenta rompe o silêncio, desperta o Canto e a Palavra (FABRI, 2008, p. 79).

É justamente nesta convergência entre treva e luz, entre tremor e serenidade, que se pode indicar o risco da noção heideggeriana de Sagrado! A harmonização entre realidades opostas conduz a que o Sagrado não permita ao homem notar a maldade. Envolvido na áurea de significações abertas pelo Sagrado, o ser humano não nota o sofrimento alheio. Aqui, a ontologia heideggeriana, focada no horizonte do sentido do ser, revela seu risco, que será denunciado por Levinas. Alerta Jonh Caputo *apud* Fabri (2008, p. 79): “O grande escândalo do pensamento de Heidegger é o esforço para transformar o mal em luz ou clareira. Tratar-se-ia de uma insensibilidade diante da dor e do sofrimento humanos”.

Decorre da ontologia heideggeriana, no que se refere à questão do Sagrado, que esta tende a submeter o humano à essência. Assim, a percepção do humano que se preocupa com o Outro humano é sufocada pela ânsia de descobrir o sentido do ser, no contexto das múltiplas possibilidades que o Sagrado abre. Fica neutralizada a atenção do homem à dor de seu semelhante, pois este homem é envolvido no mistério (no sentido não religioso) do Sagrado. E é justamente em oposição a esta ontologia que incorre em indiferença que Levinas traz à tona, positivamente, uma metafísica que denominamos, neste sentido de superação de Heidegger, de pós-ontológica.

Levinas se ancora e inspira na sabedoria judaica para tecer crítica ferrenha ao Sagrado. É elucidativo, sobre isto, o título *Do Sagrado ao Santo*. Nos comentários ao Talmud que esta obra comporta, o filósofo defende, sobretudo na terceira meditação, que o judaísmo é inspirador de uma santidade que torna o homem maduro e responsável, a ponto de assumir o encargo de socorrer o seu semelhante em uma doação total de si.

Insiste o filósofo lituano que o judaísmo inspira e forma para a santidade, em oposição à sacralidade:

A santidade que o judaísmo busca não deve nada nem ao mundo Sagrado nem ao mundo dessacralizado no qual sempre degenera o Sagrado, alimentando-se

de sua própria degenerescência; a santidade que Israel busca nada tem a ver com o reino do deus mortal cuja morte o judaísmo nunca ignorou, para ele consumada há milênios. A santidade que ele quer vem-lhe do Deus vivo (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 129).

Tal como em Heidegger, o Sagrado em Levinas não possui significado apenas religioso. Haja vista que o pensador judeu está em litígio com o alemão, o que torna o diálogo crítico com o autor de *Ser e Tempo* um debate filosófico. O conceito de Sagrado inclui o aspecto religioso, mas se estende às realidades que mantêm o humano no ciclo do voltar-se para si, alimentando o ciclo vicioso do egoísmo. Da mesma forma, a inspiração à santidade, tendo sua fonte na reflexão judaica, e dirigindo-se primariamente aos judeus, constitui uma mensagem universal, capaz de inspirar crentes e não crentes. Pois a vivência da santidade, como doação de si em favor de Outrem que se encontra em necessidade e/ou sofrimento, não depende de uma fé religiosa, mas pode ser considerada a vocação do humano mesmo.

O Sagrado, tal como denuncia Levinas, tem um efeito ilusório. Na terceira meditação talmúdica apresentada em *Do Sagrado ao Santo*, a reflexão se volta sobre a questão da feitiçaria⁶⁴. Esta é entendida como aquilo que dissimula a percepção da prática da justiça diante de Deus. O voltar-se para o ser em si, a frenesi ontológica, opera similar mitigar em relação à responsabilidade para com o Outro. Quando maior a preocupação e o foco do ser-em-si e para-si, maior a distância em relação ao ser-para-o-Outro. A respeito do potencial ilusório do Sagrado, afirma o filósofo:

O Sagrado, na verdade, é a penumbra em que floresce a feitiçaria que o judaísmo tem como um horror. O “outro lado”, o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada nas coisas – disfarces nos objetos do cotidiano – o Sagrado reveste-se do prestígio dos prestígios (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 98).

É veemente a descrição que o autor faz dos efeitos malévolos do Sagrado na conjuntura da sociedade. O pensamento crítico de Levinas sobre o Sagrado, e que apresenta em posição a ele a possibilidade da santidade, é universalista. Isto porque extrapola o ambiente judaico, e se dirige à sociedade em geral. Esta universalidade da proposta levinasiana embasa a afirmação que a desvinculação do Sagrado pelo apelo ético do Santo não é uma ideia puramente judaico-religiosa. Ela comporta uma significação filosófica. A santidade a que Deus evoca dá-se no contexto das relações de alteridade. Sendo que estas relações, em Levinas, tem conotação

⁶⁴ Tal reflexão levinasiana fora apresentada no primeiro capítulo, no intuito de analisar como a meditação filosófica do Talmud favorece a que Levinas construa uma metafísica relacionada ao conteúdo de alteridade do judaísmo. Esta mesma reflexão é citada novamente, agora com o objetivo de elucidar a positividade de uma metafísica pós-ontológica, que contrapõe o Sagrado heideggeriano a partir da santidade inspirada na questão de Deus.

metafísica, pode ser entendida como novidade semântica da metafísica, elaborada pós-ontologia heideggeriana. Sobre a proposição universal, diz o filósofo:

A menos que a feitiçaria – dessacralização do Sagrado – tenha algum modo de existência inédito, entre o ser e o nada, na loucura das cabeças humanas. Ela não é nada para a pessoa ou a civilização que tinham atingido o Sagrado verdadeiro – a santidade – a serviço do Mais Alto. Não as ameaça. Não as tenta (LEVINAS, SS, 2001 b, p. 108).

Há, de acordo com Levinas, uma dimensão pedagógica na religião judaica. E esta consiste em manter o ser humano em relação com a santidade de Deus. São palavras do autor: “Para o judaísmo, o objetivo da educação consiste em instituir uma relação entre o homem e a santidade de Deus e a manter o homem nesta relação” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 31)⁶⁵. Da santidade de Deus, na qual o homem deve se manter ligado, decorre que este se mantenha em vida de santidade, a seguir fielmente aquilo para o qual é convocado: servir ao próximo, sobretudo ao mais necessitado.

Pode-se dizer que Levinas, a partir da questão da santidade de Deus, realiza tanto uma des-ontoteologização, quanto uma des-ontologização, para usar neologismos⁶⁶. Deus é pensado tanto fora da onto-teologia, pois não é fundamento metafísico da realidade. O Eterno é ainda considerado para além do âmbito da ontologia, na qual o Sagrado possui efeito de abertura de possibilidade do ser, pois é Deus inspira à santidade, no contexto do apelo ético dado no Rosto do Outro humano. Por isso, afirmamos que a metafísica em Levinas se apresenta pós-ontoteológica e pós-ontológica.

Des-ontoteologizar Deus denota não atribuir a Ele predicados e qualificações transcendentais, mas de considera-lo no horizonte do chamamento ético. Pois “os atributos de Deus são dados não no indicativo, mas no imperativo” (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p.37)⁶⁷. O caminho adotado por Levinas para escapar à onto-teologia, não é o de retomar a diferença ontológica, frisando a distinção entre ser e ente. Diversamente, a des-ontologização segue o itinerário de colocar em pauta como o Eterno, transcendente na forma de verdade

⁶⁵ “Pour le judaïsme, le but de l’éducation consiste à instituer un rapport entre l’homme et la sainteté de Dieu et à maintenir l’homme dans ce rapport” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 31).

⁶⁶ Estes termos não constam na obra levinasiana. São empregados aqui para expressar o modo como a alternativa de Levinas de pensar a questão de Deus no contexto do apelo ético arranca a compreensão do Eterno das ataduras da onto-teologia e da ontologia. Apesar de não estarem textualmente presentes no autor, correspondem fielmente à sua proposta filosófica.

⁶⁷ “Les attributs de Dieu sont donnés non pas à l’indicatif, mais à l’impératif” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 37).

perseguida, chama à santidade, em um vocativo que, antecedendo a liberdade humana, se apresenta como primário.

E des-ontologizar o Eterno significa, de forma semelhante, pensá-lo no âmbito da intensidade a que Ele evoca à santidade. Renuncia-se a que o âmago da reflexão filosófica seja colocado no desvelamento do sentido do ser, uma vez que na busca constante do ser em si, amalgama-se a estrutura ontológica na qual há interesse de si e indiferença do Outro. Deus, não um Sagrado impessoal, mas Aquele cujo chamado inspira fortemente à santidade. Trata-se de um Deus velado, que expressa seu chamado no contexto do grito do sofredor. O texto *Amar mais a Torá do que a Deus* é elucidativo, neste sentido. Nele se lê:

A posição das vítimas em um mundo em desordem, quer dizer, em um mundo onde o bem não pode triunfar, é sofrimento. Ele revela um Deus que, renunciando a toda manifestação útil, chama à plena maturidade o homem responsável integralmente (tradução nossa) (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 220)⁶⁸.

É digno de nota o fato de que a santidade a que o Santo evoca é altamente formativa de maturidade. O judaísmo possui, desta maneira, um potencial pedagógico para formar o humano de modo que este se torne consistente na vivência da responsabilidade, e maduro na prática da entrega de si pelo Outro que sofre, à custa de seu próprio sofrimento. O chamado à santidade penetra o psiquismo humano a ponto de um certo “traumatismo”, no sentido de instigar fortemente a subjetividade e lançá-la fora do egoísmo.

Se a atmosfera envolvente do Sagrado conduz a que a inspiração seja a descoberta do sentido do ser, o instigar arrebatador do Santo transporta à santidade. E este influxo à santidade se dá no sofrer pelo Outro que geme, sofre, morre. Neste sentido, a metafísica levinasiana vai além de reflexão filosófica, para se apresentar como inspiração existencial.

3.3.3.2 A linguagem do Dizer

Referimo-nos, aqui, novamente, ao binômio Dizer e Dito, já mencionados anteriormente, no sentido da fuga de uma linguagem ontológica. Agora no sentido de expressar que é a linguagem do Dizer⁶⁹ a que especificamente evoca à santidade. Neste modo de

⁶⁸ “La position des victimes dans un monde em désordre, c’est-à-dire dans un monde où le bien n’arrive pas à triompher, est souffrance. Elle révèle un Dieu qui, renonçant à toute manifestation secourable, em appelle à la pleine maturité d’homme responsable intégralement” (LEVINAS, DLT, 2018 b, p. 220).

⁶⁹ Delimitamos nossa abordagem à questão da linguagem do Dizer, escolhendo assim não adentrar no problema da linguagem em Levinas. O motivo de se abalizar tal temática são os seguintes:

linguagem, se expressa a positividade de uma metafísica pós-ontológica. Ela não apenas recusa-se à impessoalidade e neutralidade, e não somente escapa à rigidez de sistema teórico, mas constitui-se em linguagem que chama à santidade.

É importante recordar que o entendimento da questão da linguagem do Dizer também corresponde à revisão metafísica realizada por Levinas a partir das críticas de Derrida. O pensador judeu responde a tal crítica a partir da intriga Dizer/Dito. Respeitando o estatuto do Dito no horizonte filosófico, o autor judeu apresenta a positividade da linguagem do Dizer. Trata-se de expressão que está para além da ontologia, ao mesmo tempo que a antecede.

O Dizer se identifica com a responsabilidade radical e, como tal, se situa fora da essência, tal como dissemos antes. Levinas insiste que esta responsabilidade em nível radical, como substituição do sujeito em relação ao Outro, possui uma originalidade tal que a coloca como dado não ontológico. Isto porque, antes de se representar qualquer realidade no âmbito de conhecimento do ser, a subjetividade é ordenada (no sentido de direcionada antes da sua liberdade) a Outrem. No nível da responsabilidade como substituição, o sujeito, antes de efetuar uma nomeação temática do que é, ou como é o ser desta ou daquela realidade (a compreensão ontológica), simplesmente se dá ao Outro.

O filósofo lituano usa o termo “sinceridade” para expressar esta originalidade do significado do Dizer como responsabilidade. Ele enfatiza que: “A sinceridade da doação de si não tem nada de ôntico nem de ontológico” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 222). Trata-se de sinceridade porque, fora da essência, a subjetividade responsável a ponto de substituição não possui interesse próprio, nem desejo de assimilação teórica. Ela é isenta de qualquer motivação subjacente, interna ou externa. A subjetividade simplesmente se dá a Outrem, numa doação anterior a qualquer elemento externo a si.

A responsabilidade significa um Dizer sem Dito, um Dizer que não parte do Dito. Pois se esta responsabilidade fosse inferida do Dito, o seu Dizer seria assimilado neste Dito. Porém, como responsabilidade na doação de si pelo Outro, o Dizer não é absorvido. O Dizer possui um aspecto dinâmico que garante que não seja englobado no horizonte da ontologia. E assim, dinâmico, significando na responsabilidade, o Dizer é sempre remeter-se ao Outro. É justamente esta dinamicidade que indicamos como uma possível característica presente na novidade semântica da metafísica, em Levinas.

Primeiramente, porque é a linguagem do Dizer o aspecto que está conectado à perspectiva metafísica apresentada pelo filósofo lituano. E também por questão de recorte temático. De fato, o problema da linguagem em Levinas é passível de ser abordado, uma vez que consta em seus escritos. Porém, constitui um tema que demandaria uma pesquisa exclusiva. Assim, para não fugir à temática deste trabalho, e por delimitação metodológica, optamos por abordar a linguagem do Dizer.

O Dizer, sendo dinâmico, realiza uma expressão, uma linguagem específica. Esta linguagem não se caracteriza pela exposição de um tema no contexto de um diálogo. Levinas indica uma outra perspectiva para descrever a linguagem do Dizer. Trata-se não de uma expressão de significados linguísticos. A linguagem, tal como entende o pensador judeu, não é comunicação de algo. Ela não é expressão de conteúdo. A linguagem do Dizer é a doação ilimitada de si a Outrem. Ela se constitui como entrega do sujeito ao Outro, em uma expressão que antecede a descrição de qualquer signo. Descreve a este respeito o filósofo:

Dizer é, então, esgotar-se a expor-se, é o assinalar daquilo mesmo que se assinala sem repousar na sua figura de signo. O Dizer seria, assim, passividade da extradição obsidional, onde esta extradição se abandona ao Outro, em vez de estabelecer em posição ou em substância (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 221).

Para o filósofo lituano, a doação total de si, como Dizer, se enuncia com a frase “eis-me aqui”. Isto significa que o sujeito, na linguagem, não tematiza, mas se posiciona em doação total. Ele, o sujeito que se doa a Outrem, aqui é entendido como a própria expressão. Não é o conteúdo que o sujeito expressa em termos de temas que constitui a linguagem. Mas é a entrega total ao Outro que a caracteriza. E o que provoca este sujeito a tal doação é um elemento que não se enquadra no tempo. Ou seja, a doação de si como linguagem não procede de uma motivação adquirida em dado momento, ou de um começo no qual se pudesse iniciar a se doar. Ao contrário, o sujeito, na doação de si, atende a um apelo que antecede a algo que teve começo. Ele atende à solicitação do Infinito. E, por esse motivo, tal apelo à doação não tem fim. A doação de si, como linguagem do Dizer, é uma doação que não se esgota. Não é possível quitar o débito com o Outro, dado que o vocativo da doação atingiu o sujeito antes de qualquer compromisso a que se pudesse assumir (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 223).

Neste sentido da linguagem do Dizer, no sujeito impelido no “eis-me aqui”, que se expressa da doação de si mesmo, se inscreve também a questão de Deus. A linguagem sobre Deus não se constitui, em Levinas, em temas ou discursos sobre Ele. Falar de Deus significa, no autor, expressar o testemunho da doação de si, impelido pelo Ele Absoluto. Trata-se de um testemunho de entrega de si mesmo, em nome de Deus. É um testemunho que se faz “antes de qualquer teologia, kerigma ou oração” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164).

Na verdade, o “eis-me aqui”, é a linguagem eminente do Dizer, a ponto de se identificar com ele. Nosso autor chama também a linguagem do Dizer de testemunho, pois tal linguagem se demonstra como a própria expressão de si. Gestos e palavras do Eu, na sua doação ilimitada

ao Outro, fazem com que o Eu que se doa sem reservas seja a expressão mesma do Dizer (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164).

A propósito da linguagem sobre Deus como testemunho, no sentido do Dizer, são elucidativas as seguintes frases do filósofo:

Justamente, dar testemunho de Deus não é enunciar esta palavra extraordinária, como se a glória pudesse alojar-se num tema e pôr-se como tese, ou tornar-se essência do ser (grifo nosso). Sinal dado a Outro desta própria significação, o “eis-me aqui” significa para mim, em nome de Deus, ao serviço dos homens que me olham, sem nada ter com que me identificar, a não ser com o som da minha voz ou com a figura do meu gesto – com o próprio Dizer (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164).

O “eis-me aqui” em nome de Deus possui anterioridade em relação ao discurso sobre Ele. Desta forma, o testemunho sobre Deus, como doação total de si, constitui uma linguagem originária. Esta linguagem tem primazia em relação à linguagem teórica sobre Deus, na qual o Eterno é tematizado em termos metafísicos e/ou teológicos, como se faz na tradição filosófica ocidental. Sendo antecedente à tematização ontológica sobre Deus, o testemunho sobre Ele constitui uma via alternativa primária na tratativa da questão do Eterno.

Com fina e sadia ironia, o autor diz a propósito desta maneira de entender Deus a partir do testemunho, e não da onto-teologia: “Que decepção para os amigos da verdade que tematizam o Ser, e do sujeito que se apaga diante dele!” (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 164). Uma breve interpretação desta frase permite afirmar o seguinte: o termo “Ser”, com inicial maiúscula, significa certamente Deus, uma vez que, no texto em questão, Levinas está a opor a maneira onto-teológica de entender o Eterno a partir da via do testemunho. A originalidade do entendimento sobre Deus expresso no testemunho da doação, por se apresentar anterior ao discurso ontológico sobre Deus, frustra-o. Neste discurso ontológico sobre Deus, o sujeito apenas o tematiza, mas de modo algum é convocado à responsabilidade ativa em favor do Outro, e por isso “apaga-se”. Desta maneira, pode-se afirmar, com certa ousadia, que a compreensão onto-teológica de Deus, sob este prisma, gera inércia ética. Ao passo que a via da compreensão do testemunho provoca o oposto: o sujeito responsável eticamente.

Também sob este aspecto, se dá uma inversão da metafísica tradicional, pelo seguinte motivo: a linguagem do Dizer conduz a que Deus seja entendido no sentido fundamental do testemunho, e não na coadunação dos termos ontológicos sobre o Absoluto. Esta coadunação é secundária, e visa englobar a questão de Deus no horizonte da compreensão teórica, pois “com a teologia, ligada à ontologia, Deus fixa-se em conceito” (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 234).

É correto afirmar que o sentido da linguagem do Dizer se estrutura da seguinte maneira: Na dinâmica da linguagem, a terceira pessoa é dotada de uma “Ileidade”⁷⁰ infinita, o que significa que esta terceira pessoa é o Ele Absoluto. Transcendente, o Ele interpela o Eu a partir do Rosto de Outrem. Este Outrem constitui a segunda pessoa, o interlocutor, que possui uma grandeza irreduzível, uma vez que em seu Rosto está o vestígio do Eterno. O Eu que se expressa o faz em doação total a Outrem, interpelado pelo Ele Absoluto que lhe dá uma ordem imemorial (fora da temporalidade). Tal interpelação constitui uma ordem imemorial no sentido de que o vocativo à doação plena do Eu a Outrem excede o começo cronológico, uma vez que procede do Eterno. Com as seguintes palavras o autor explica esta “Ileidade”:

Chamámo-la “Ileidade”: chegada da ordem à qual estou sujeito antes de escutar, ou que escuto no meu próprio Dizer; mandamento augusto, mas sem constrangimento nem dominação, que o deixa fora de qualquer correlação com a sua fonte (LEVINAS, DOMS, 2011, p. 165).

É importante ressaltar que, como se viu acima, tanto a questão de Deus quanto a da metafísica se inscrevem na ordem do Dizer. Deus não é expresso a partir da ordem do ser, mas da ordem do Dizer. Configura-se, assim, na metafísica levinasiana, uma dinamicidade que mantém a subjetividade constantemente aberta a Outrem. Subjetividade que, a partir deste entendimento, não repousa no ser e não se fecha nele. Ela não tem que ser, sempre, fechando-se no amplexo do ser. Mas está aberta ao Outro, e é remetida à doação de si por ele.

3.4 Deus entendido “outramente” na alteridade metafísica

Nesta gestação e concretização de novidade metafísica, Deus não é tratado em termos de ser. Mas em termos de alteridade, na relação irreduzível com Outro. Pois é no Outro que se situa o chamamento ético do Eterno. Deus é entendido “outramente” na alteridade metafísica. Não no ser entendido de outro modo. Mas no “outramente que ser”, que significa, grosso modo, Deus percebido a partir da relação com Outro, fora do horizonte do ser. Pensar Deus de outro modo que ser significa, nas palavras de Campos (2016, p. 392), considerá-lo “fora do jogo ou do par matricial de toda linguagem, ser/não-ser”.

O contato com o Outro se dá antes de qualquer expressão da linguagem, e mais antecipadamente ainda de que qualquer discurso ou elaboração teórica que viesse a dar significado à realidade. A relação com o Outro se qualifica, desta forma, originária. O contato

⁷⁰ O pronome “Ele”, na terceira pessoa do singular, em francês se traduz por “Il”. Assim, “Ileidade” significaria, no sentido linguístico, qualidade do que é Ele.

com o Outro humano acontece antes de qualquer ação do sujeito. Deste modo, a relação de alteridade é irreduzível. É neste âmbito da relação da alteridade, dotada por si mesma de anterioridade e irreduzibilidade, que Levinas situa a questão de Deus.

As relações humanas intersubjetivas não são tratadas em perspectiva sociológica, como massa humana aglomerada a respeito da qual se teça uma significação ontológica. A responsabilidade ética que brota da relação intersubjetiva constitui o caminho para se pensar o extraordinário de Deus. Sendo a relação como Outro uma relação metafísica, segundo anuncia Levinas em *Totalidade e Infinito*, ela se torna a via para se pensar Deus. A significação do Outro, assim, possui um sentido elevado. Diz o filósofo:

Sublinhemos, no entanto, que pensar Deus a partir da ética não é de modo algum um pensamento bem pensante. Trata-se antes de colocar o acento nas relações humanas como extraordinário onde significa um exterior não-espacial – e de modo algum pensar um Deus como causa do mundo que, como tal, seria ainda do mundo (LEVINAS, DMT, 2018 a, p. 216).

Escapa-se assim de uma abordagem cosmológica do Absoluto. Para Levinas, pensar Deus como origem ou causa do mundo é reduzi-lo à realidade do mundo. Deste modo, sua transcendência não seria respeitada. Ao contrário, na via humilde da significação ética dada na responsabilidade ilimitada, o pensar Deus encontra um caminho específico. Sendo que a responsabilidade ética antecede qualquer apreciação teórica, ela constitui o meio possível para se pensar o extraordinário de Deus.

Ao conferir à questão de Deus um significado ético, pode-se levantar a seguinte pergunta: atribuir a Deus o sentido ético não seria dar-lhe um predicativo, e assim retornar à compreensão do Eterno no nível ontológico (Deus “é” chamamento ético)? Seguindo a esteira de Campos (2016, p. 393) afirmamos que não. Isto porque, em Levinas, ética não é ontologia. A ética levinasiana, como foi explicado no segundo capítulo deste trabalho, é o próprio prisma da subjetividade que se vislumbra na relação de alteridade, que é, para Levinas, uma relação metafísica. A ética antecede toda elaboração ontológica. Antes de se dizer que algo “é”, a subjetividade já fora obsidiada pelo Outro na relação de alteridade.

Ainda sobre a questão de se compreender Deus a partir da relação ética, outro problema pode ser colocado. Ei-lo: ao se recusar a situar a questão de Deus dentro de qualquer caracterização ontológica, Levinas não cairia em uma espécie de apofatismo, de uma negação de que se possa atribuir ao Eterno alguma prédica? Respondemos a esta questão da seguinte maneira: afirmar que Deus só pode ser compreendido a partir da ética não significa negar que sobre Ele seja possível algum tipo de compreensão. O que o filósofo judeu nega é a

compreensão sobre Deus no horizonte puramente teórico. Eis uma fala do autor que explicita esta questão: “O ateísmo metafísico significa positivamente que a nossa relação com o Metafísico é um comportamento ético e não a teologia, não uma tematização, mesmo que ela fosse conhecimento por analogia dos atributos de Deus” (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 68).

Levinas se recusa à tematização sobre o Eterno. A significação da questão de Deus se qualifica como apelo ético, e não como articulação metafísica na qual o sentido do Ser Supremo seja explicitado. Assim, o “ateísmo do metafísico”, acima referido, significa ateísmo de um modo específico de metafísica (a estruturação ontológica do pensamento ocidental), mas afirmação de uma outra semântica: a relação de alteridade na qual o acesso a Deus é possível.

Portanto, há uma significação metafísica de Deus que não é negada, em Levinas. Porém, esta significação possui sentido próprio. Ainda que não corresponda aos moldes tradicionais da filosofia ocidental, ela está presente no autor judeu. Trata-se da significação advinda do Rosto do Outro, na qual Levinas tanto insiste:

Outro é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus (grifo nosso). Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é a encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu Rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela (LEVINAS, TI, 2017 b, p. 68).

Nesta compreensão pós-ontológica, é possível cumprir a tarefa de pensar Deus de uma maneira “não contaminada” pelo ser, tal como enuncia Levinas no prólogo de *De outro modo que ser*. Trata-se de metafísica pós-ontológica, porque elaborada para além dos conteúdos fundamentais da tradição filosófica, inclusive heideggeriana, como se viu no capítulo 2. A não compreensão de Deus no horizonte do ser permite pensá-lo de um modo isento de toda pré-dica. Não se diz que Deus é, mas que Ele significa, a partir da ética. Deus não é Ética, mas provoca uma ética radical capaz de envolver o humano em qualquer época, inclusive na era chamada pós-metafísica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da vasta e egrégia produção filosófica de vários autores a respeito da temática explorada neste trabalho, e também da amplitude, complexidade (e fecundidade) do pensamento levinasiano, reconhecemos a pequenez de nossa pesquisa. Porém, no percurso de reflexão filosófica que fizemos com seriedade e grande empenho, pode-se considerar o seguinte, à guisa de ponderações derradeiras:

O problema da metafísica em Levinas pode ser explorado, e se apresenta fértil no terreno filosófico. Mostra-se possível, a partir do pensamento do filósofo judeu, ressignificar a metafísica, como oposição e, ao mesmo tempo, como possibilidade positiva diante do risco egoístico da ontologia heideggeriana. Chega-se, assim, a uma metafísica pós-ontológica.

A morte da metafísica não significa a morte do sentido da metafísica; pois esta pode, na dinâmica própria do pensamento filosófico, ser ressignificada. A metafísica não perde seu valor na tessitura da trajetória da filosofia. Ela assume novas perspectivas e roupagens. Consideramos que Levinas o faz com grande originalidade, apesar de seu pensamento não ter a pretensão de se enquadrar nas abordagens filosóficas que se deram ao longo da história.

Decorre do pensamento de Levinas que pensar um Deus metafísico não significa, por indução, situar tal reflexão no âmbito da onto-teologia. A transcendência de Deus pode ser levada em conta mesmo se, fora da onto-teologia, a questão for inserida no horizonte da alteridade. A originalidade de uma metafísica da alteridade, a partir da qual Deus é pensado como apelo ético que antecede a própria liberdade humana sem assim coagi-la, torna a transcendência divina, separada do mundo, portadora de sentido para a vida humana.

Situar a compreensão da questão de Deus no horizonte da ética, julgamos, torna esta mesma questão portadora de um significado plausível para o presente. Há validade em se pensar na temática da alteridade diante do individualismo predominante e do trato utilitarista do Outro, no qual ele vale enquanto produz e enquanto é de útil para realização de interesses egoístas.

Infere-se que ética e metafísica encontram, em Levinas, uma mútua relação. A reflexão metafísica, passível de ressignificação, não tem que ser necessariamente estéril à questão ética. Seguramente, não corresponde ao intuito da metafísica (tradicional) responder à problemática da ação humana. Sobretudo em suas versões clássicas, como em Aristóteles e Tomás de Aquino, por exemplo, a metafísica não foi elaborada com vistas a tratar de como a ação humana pode gestar justiça. Este objetivo certamente não consta na sua agenda. Porém, dada a abertura de pensamento que a reflexão filosófica possibilita, não seria indigno à filosofia contemporânea

investigar como a metafísica pode ganhar significado caso focalizar a problemática das relações humanas intersubjetivas.

Considerado que o pensamento levinasiano faz, constantemente, de uma forma geral, referência à questão ética, Levinas não é apenas o filósofo da ética e da alteridade. O pensamento do autor lituano extrapola esta questão. O pensamento levinasiano é fértil, pois lança possibilidades de abordagens em outros terrenos que não o da ética. Na filosofia de Levinas, o terreno da metafísica também se mostra, apesar de complexo, passível de vários prismas de abordagem. Nesta pesquisa, notamos a constituição de uma metafísica pós-ontológica, no contexto da questão de Deus. Outras questões, como a articulação fenomenologia e metafísica, a dimensão antropológica (e profundamente ligada à corporeidade) da metafísica em Levinas são exemplos de possibilidades a serem exploradas.

Destarte, partir do que fora destacado do pensamento de Levinas nesta pesquisa, outros problemas podem ser abordados. Dentre eles, um em especial nos intrigou: em que medida e em qual sentido a recusa da compreensão tradicional do problema de Deus, nos moldes da metafísica ocidental, aproxima o filósofo da alteridade com o pensamento nietzscheano? Dado que Levinas abdica com veemência a perspectiva de abordagem da questão de Deus no âmbito da onto-teologia, poderá o pensamento deste filósofo ser considerado como alinhado com Nietzsche, no que se refere à morte do Deus metafísico? De fato, a partir do que fora pesquisado, pode-se afirmar que, para Levinas, a questão do Eterno, tal como a entende a tradição ocidental, em geral, é desprovida de significação, uma vez que reduz a transcendência de Deus a um conteúdo de pensamento bem elaborado. Pode-se dizer que Levinas afirma a “morte” do Deus metafísico para afirmar o surgimento do homem primordialmente ético e responsável? Eis um possível tema a ser explorado.

Além da possibilidade de estudo acima, citamos, também, a complexidade da relação (filosófica) entre Levinas e Heidegger. Em nossa pesquisa, atemo-nos, por razões metodológicas, ao modo como o filósofo judeu, indo além da onto-teologia – que o pensador alemão supera a seu modo – elabora filosofia crítica também para além da ontologia. Por este motivo, não exploramos outras questões que podem emergir do contraponto entre os dois autores. Consideramos, assim, que uma pesquisa com foco exclusivo na relação entre Heidegger e Levinas se apresentaria vasta e plausível. Do estudo sobre esta relação podem brotar, por exemplo, os seguintes problemas: a proximidade (e/ou distanciamento) de Levinas com escritos iniciais de Heidegger, nos quais a questão de Deus ocupa espaço; a proporção na qual o foco na concretude do ser, própria da ontologia heideggeriana, se aproxima (e/ou distancia) do autor judeu. A grandiosidade filosófica de ambos os pensadores, frente à

parvidade de nossa pesquisa, e dos limites temáticos e metodológicos que estabelecemos, salta aos olhos, e constitui enorme possibilidade de análise e estudo.

Inferimos que elaborar uma filosofia voltada para a concretude da vida humana não implica, necessariamente, que esta filosofia seja ontológica, à moda heideggeriana. Desvelar o sentido do ser é uma possibilidade, que comporta o risco da indiferença, como alerta Levinas. Além do prisma existencialista, que traz sua grandiosa contribuição à filosofia contemporânea, a perspectiva da alteridade, colocada em nível metafísico, é uma alternativa para escapar a uma filosofia idealista. E esta metafísica da alteridade traz o diferencial de constituir um apelo à justiça e à benevolência gratuita e sacrificial. A metafísica da alteridade não é uma doutrina ética, mas uma perspectiva que envolve a subjetividade desde a sua origem. Daí enxergamos seu traço distintivo em relação às doutrinas éticas.

Salta aos olhos ainda o fato de Levinas pensar a partir da tragédia humana. O Holocausto, que o filósofo acompanhou de perto e que atingiu pessoas queridas e ele, e o seu próprio povo, não é ocasião de desespero, revolta ou desesperança. Magistralmente, Levinas torna a tragédia vivida um substrato de reflexão filosófica. Outros o fizeram (Franz Rosenzweig, diante das mortes na Primeira Guerra Mundial; Victor Franklin, a partir de Auschwitz) em contexto similar. Assim, Levinas se inscreve entre os pensadores do século XX que sinalizam para a potencialidade humana de, a partir da própria tragédia, alçar passos de superação. No caso do filósofo lituano, isto de dá, sobretudo, na alteridade como substituição, na saída do ser-em-si e para-si, em direção ao ser-para-o-Outro. Esta potencialidade humana, cremos, carece de ser destacada em qualquer contexto, sobretudo frente ao indiferentismo pós-moderno, e a apatia em relação à benevolência como sacrifício que marca boa parte da sociedade atual.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 5, p. 75-94, 1998.

BATISTA, João Bosco. Geviert: o sentido do sagrado no pensamento de Heidegger. “Existência e Arte”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III, 2007.

BORDIN, Luigi. Judaísmo e filosofia em Emmanuel Lévinas: à escuta de uma perene e antiga sabedoria. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 25, n. 83, p. 551-562, abr. 1998.

BRITO, José Henrique Silveira. *De Atenas a Jerusalém: a subjetividade passiva em Levinas*. São Paulo: Universidade Católica Editora, 2002.

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

CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. *O ser e o outro do ser: A questão de Deus em Emmanuel Levinas*. 2016. 499p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora. 2016.

CARRARA, Ozanan Vicente. Fenomenologia e Ética em Emmanuel Levinas. *Filosofia Unisinos*, v. 13, n. 3, p. 393-405, 2012.

CEREZER, Cristiano. Outramente que ser ou mais-além da essência: o argumento de Emmanuel Levinas. *Revista eletrônica do curso de filosofia*. Santa Maria, n. 10, p. 156-186, dez. 2012.

CHALIER, Catherine. *Lévinas: A Utopia do Humano*. Lisboa: Instituto Piaget. 1993.

CHAVES OLIVEIRA, Cynthia Helena. *Dossiê Filosofia Contemporânea: reflexões sobre os dias atuais*. Interespaço, vol. 2, n. 4, p. 210-213, 2016.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. In: *Violência e Metafísica – ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2013.

DESCARTES, René. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Ed. bilíngue em latim e português. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FABRI, Marcelo. Claridade e obscuridade: Heidegger, Levinas e o Deus invisível. *Natureza Humana*, v. 10, n. 2, p. 73-88, 2008.

FARIAS, André Brayner. Infinito e Tempo: A Filosofia da idéia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, v. 51, n. 2, p. 7-15, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª. Ed. Tempo Brasileiro, 1995.

HENRIQUES, Mendo Castro. *Franz Rosenzweig e o pensamento dialógico*. Lisboa: Universidade Católica Lisboa. 2017.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. Trad. Fábio Mascarenhas Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de E. Levinas*. Goiânia: Ed. da Imprensa Universitária, 2017. 413p.

LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. França: Fata Morgana, 1995.

_____. *Da evasão*. Vila Nova de Gaia: Estratégias criativas, 2001 a.

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

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

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

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

_____. *Deus, a Morte e o Tempo*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Edições 70. Biblioteca de filosofia contemporânea, 2018 a.

_____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparrós editores, 2004.

_____. *Difficile liberté*. França: JOUVE. Librairie Générale Française, 2018 b.

_____. *Do Sagrado ao Santo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001 b.

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010 a.

_____. *Escrito inéditos 1. Cuadernos del cautiverio, Escritos sobre el cautiverio, Notas Filosóficas Diversas*. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

_____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2010 b.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002 b.

_____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017 a.

_____. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997.

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

_____. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2017 b.

MAC DOWEL, João A. Compreensão filosófica da experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. In: CASAS, V. D.; SCANNONE, J. C.; SILVA, E. (org.). *Problemas de filosofía de la religion desde America Latina*. De la experiencia a la reflexion. Bogotá: Siglo del Hambre Editores, 2003.

MENEZES, Magali Mendes de. O pensamento de Emmanuel Levinas: uma filosofia aberta ao feminino. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 13-33, 2008.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El Discurso sobre Dios em la obra de E. Levinas*. Publicaciones de la Univerisdad Pontificia Comillas Madrid, 1982.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. O jovem Levinas e a fenomenologia: um estudo de théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 41, n. 129, p. 81-100, 2014.

PAIVA, Márcio Antônio; DIAS, Luiz Fernando Pires. A metafísica da alteridade de Emmanuel Lévinas. *Sapere aude*, v. 6, n. 12, p. 465-483, 2015.

PEDROSO JÚNIOR, Neurivaldo Campos. Jacques Derrida e a desconstrução: uma introdução. *Revista Encontros de Vista*, v. 5, p. 9-20, 2010.

PEREIRA, João Paulo Rodrigues. *Religião como ética: religião do amor sem Eros em Emmanuel Levinas* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. 170p.

PFEFFER, Renato Somberg. Martin Buber e Emmnauel Levinas: semelhanças e distanciamentos. *Caminhos*. Goiânia, v. 13, n. 1, p.185-197, jan./jun. 2015.

PLATÃO. *A República de Platão*. Trad. J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

PUNTEL, Lorenz B. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 40, n. 127, p. 173-223, 2013.

RABINOVICH, Silvana. Un lituano em París (em torno a um recorrido transfronterizo de la fenomenologia). *Acta Poetica*, v. 29, n. 2, p. 461-472, 2008.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Aproximações filosóficas em torno da corpopriação entre Michel Henry e Franz Rosenzweig *In: Subjetividade, alteridade e transcendência na filosofia contemporânea* [recurso eletrônico] / Nilo Ribeiro Júnior; Edvaldo Antônio de Melo (Orgs.), Porto Alegre: Editora Fi, 2020, 125 p.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*, tomo 1. São Paulo: Loyola, 2005.

RIVELAYGUE, Jacques. Franz Rosenzweig e o idealismo alemão. *Revista Opinião Filosófica*, v. 4, n. 2, p. 294-302, 2013.

RODRIGUES, Tiegue Vieira. *A categoria da alteridade: uma análise da obra Totalidade e Infinito, de Emmanuel Levinas*. 2007. 106p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Trad. Miguel García-Baró. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2006.

SANTOS, Luciano. *O sujeito encarnado: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009, 288p.

SILVA SANTOS, Bento. A metafísica do bem na República (Livros V-VII) de Platão. *Síntese*, v. 35, n. 113, p. 319-339, 2008.

SUSIN, Luiz Carlos. *Caminhos e descaminhos do desejo nos textos de Emmanuel Levinas e René Girard*. Veritas, v.44, n.2, p.391-400, 1999.

TOLEDO, Daniel S. Traços hermenêuticos para a compreensão do fenômeno do sagrado em Heidegger. *Kínesis*, v. 3, n. 5, p. 198-224, 2011.

TOMÉ, Márcia Eliane Fernandes. O sentido da hermenêutica talmúdica em Emmanuel Levinas. *Interações: cultura e comunidade*. Uberlândia, v. 5, n. 7, p. 183-190, jan./jun. 2010.