

João Paulo Rodrigues Pereira

RELIGIÃO COMO ÉTICA
“UMA RELIGIÃO PARA ADULTOS”
EM EMMANUEL LEVINAS

Dissertação em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Apoio PAPG-FAPEMIG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

João Paulo Rodrigues Pereira

RELIGIÃO COMO ÉTICA
“UMA RELIGIÃO PARA ADULTOS”
EM EMMANUEL LEVINAS

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

Apoio PAPG-FAPEMIG

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

P436r Pereira, João Paulo Rodrigues
Religião como ética: “uma religião para adultos” em Emmanuel Levinas / João Paulo Rodrigues Pereira. - Belo Horizonte, 2015.

140 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro

Coorientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Junior

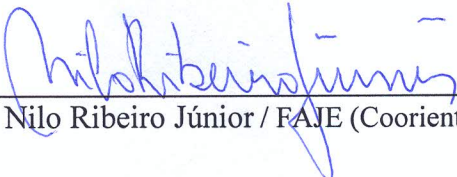
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

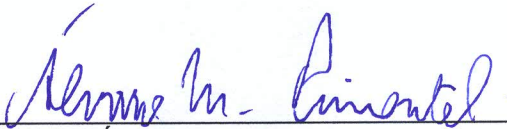
1. Ética. 2. Religião. 3. Levinas, Emmanuel. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Ribeiro Junior, Nilo. III. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de **João Paulo Rodrigues Pereira** defendida e aprovada, com a nota 9,5 (Boa e muito) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro / FAJE (Orientador)
[ausente por licença médica]


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


Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel / FAJE


Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva / PUC-Minas (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 22 de fevereiro de 2016.

À Lidiane Paola, esposa companheira, pelo carinho, paciência e compreensão que teve comigo nestes anos de estudos.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa, Lidiane Paola, pelo amor, carinho, dedicação e paciência que trazes com
nossa família.

Aos meus filhos, Pierre e Gabriela, que sem saber me fizeram não desistir.

Aos meus pais, Joaquim Venâncio e Maria Aparecida, por serem exemplos de vida. Obrigado
pelo amor sem medida.

Aos meus irmãos, Jacques Eduardo e Adriano, por serem não só irmãos, mas amigos.

Ao meu sogro, Angelino, à minha sogra Rosa e a minha cunhada Carén, pela solidariedade,
sobretudo, no cuidado aos meus filhos.

À minha querida avó Margarida. Em memória.

Ao professor e amigo Mauro, que muito me ajudou na elaboração do projeto.

À FAM, pelo empenho em ensinar. Meu eterno obrigado.

Ao amigo Rodrigo e ao amigo Robson, que não mediram esforços em me ajudar na correção
gramatical do trabalho.

Ao professor, orientador e amigo Ulpiano, sempre otimista. Obrigado pela paciência em me
ensinar.

Ao professor, coorientador Nilo Ribeiro, pela orientação e apoio.

À FAJE, por me dar a oportunidade desta conquista.

À Deus.

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

Jr. 22, 16

RESUMO

O presente trabalho pretende desenvolver a ideia de religião como ética no pensamento de Emmanuel Levinas enquanto resposta à crise de sentido e a problemática onto-teo-lógica na filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, sem mesmo pronunciar a palavra Deus, a religião é relação. Essa definição quer mostrar que a religião é uma ordem que escapa à totalidade e, deste modo, rechaça todo tipo de violência. Assim, por um lado, ela é a relação em que o eu não se despersonaliza como acontece na relação com o sagrado e na própria experiência do anonimato do ser, e, por outro, ela não reduz o outro ao mesmo como acontece na ontologia contemporânea e em toda a tradição filosófica que, ao pensar o outro, sempre o identificou como *alter ego*. A religião como ética escapa deste modo à economia do ser, e, por isso, ela não é pesada por conceitos onto-teo-lógicos, mas se configura no próprio humano. Neste sentido, ela é anterior a toda experiência, mesmo religiosa, pois o que Levinas chama de religião é a própria intriga da subjetividade, nestes termos, ela é anterior a tudo o que possa ser representado e compreendido a partir do pensamento. Ela é pensada como imemorial já que escapa ao domínio da consciência. A religião ética é, assim, uma religião de adultos porque se constitui na responsabilidade pelo outro até a substituição que é o próprio nó da subjetividade e o lugar em que a palavra Deus recebe sentido. A subjetividade, nestes termos, é a glória do infinito – é o lugar em que Deus vem à ideia. Portanto, a religião se configura na filosofia de Levinas como ética e a ética, por ser o lugar mesmo em que Deus vem à ideia, se configura como religião.

Palavras-chave: religião, ética, relação, Deus, subjetividade.

RESUMÉ

Ce travail prétend développer l'idée de religion comme éthique dans la pensée d'Emmanuel Levinas en tant que réponse à la crise de sens et à la problématique onto-théologique dans la philosophie contemporaine. D'abord, sans ni même prononcer le mot Dieu, la religion est relation. Cette définition veut montrer que la religion est un ordre qui échappe à la totalité et, ainsi, repousse tous les types de violence. D'un côté, c'est la relation dans laquelle le "je" ne se dépersonnalise pas, comme dans le cas de la relation avec le sacré et de l'expérience de l'anonymat de l'être; d'un autre côté, elle ne réduit pas l'autre au même, comme le font l'ontologie contemporaine et toute tradition philosophique qui a toujours pensé l'autre en l'identifiant comme "alter ego". Ainsi, la religion comme éthique échappe à l'économie de l'être et n'est pas donc mesurée par des concepts onto-théo-logiques, mais se constitue dans l'humain. À cet égard, elle est antérieure à toute expérience, même religieuse, puisque ce que Levinas appelle religion, c'est l'intrigue même de la subjectivité; en ces termes, elle est antérieure à tout ce qui puisse être représenté et compris à partir de la pensée. Elle est pensée comme immémoriale vu qu'elle échappe au domaine de la conscience. La religion éthique est, ainsi, une religion d'adultes, parce qu'elle se constitue dans la responsabilité par l'autre jusqu'à substitution, ce qui est le noeud même de la subjectivité et le lieu où le mot Dieu prend de sens. La subjectivité, en ces termes, c'est la gloire de l'infini – c'est le lieu où Dieu vient à l'idée. Par suite, la religion se constitue dans la philosophie de Levinas comme éthique, et éthique, pour être le lieu où Dieu vient à l'idée, se constitue comme religion.

Mots-clés: Religion. Éthique. Relation. Dieu. Subjectivité.

ABREVIACÕES

ADV – L’Au-delà du verset

AT – Altérité et transcendance

DE – De l’évasion

DEE – Da existência ao existente

DEHH – Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger

DL – Difícil libertad

DMT – Deus, a morte e o tempo

DS – De outro modo que ser

DSS – Do sagrado ao santo

DVI – De Deus que vem a ideia

EI – Ética e infinito

EN – Entre nós

HH – Humanismo de outro homem

HN – A l’heure des nations

HO – La huella del otro

HS – Hors sujet

LIH – Los imprevistos de la historia

LM – Libertad y mandato

NLT – Novas leituras Talmúdicás

NP – Noms propres

QLT – Quatro leituras talmúdicás

RSO – La realidade y su sombra

TA – Le temps et l’autre

TEI – Transcendência e inteligibilidade

TI – Totalidade e infinito

TYA – Transcendencia y altura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I - FILOSOFIA E RELIGIÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO	16
1.1 A questão do ser	16
1.1.1 O "mal de ser"	17
1.1.2 Totalidade	20
1.1.3 Inter-esse.....	24
1.2 A metafísica como ética	25
1.3 A crise da religião	28
1.3.1 Crise do amor e da linguagem	28
1.3.2 A hipocrisia da cultura ocidental	31
1.3.3 Crise do sentido.....	33
1.4 Crítica ao cristianismo	35
1.4.1 O fracasso social e político do cristianismo	36
1.4.2 Análise da noção Deus-homem	39
1.5 Crítica ao Sagrado	42
1.5.1 O sagrado como violência	43
1.5.2 O sagrado como ilusão	47
1.6 Conclusão	49
CAPÍTULO II - A RELIGIÃO COMO ÉTICA	51
2.1 Relação ou religião.....	51
2.1.1 <i>Il y a</i>	53
2.1.2 Hipóstase	55
2.1.3 Solidão	57
2.1.4 Evasão.....	59
2.1.5 Religião sem Deus.....	61
2.2. Religião: relação sem relação	63
2.2.1 Ateísmo.....	66
2.2.1.1 Vida econômica.....	69
2.2.2 Religião como desejo	72
2.2.3 Religião: impossibilidade de matar.....	76
2.2.4 Religião como linguagem.....	79

2.2.5 Criação <i>ex-nihilo</i>	82
2.4 Conclusão	86
CAPÍTULO III – A ÉTICA COMO RELIGIÃO	87
3.1 Subjetividade	87
3.1.1 Dizer sem dito	90
3.1.2 Sensibilidade e saber	93
3.1.3 Sensibilidade e proximidade	97
3.1.4 Proximidade e subjetividade	100
3.1.5 Subjetividade e substituição	103
3.2 Pensar Deus de outro modo que ser	107
3.2.1 Onto-teo-logia	108
3.2.2 Deus e a filosofia	111
3.3.3 De Deus que vem à ideia	114
3.3.4 Glória do infinito	119
3.3 Religião como ética: religião do amor sem <i>Eros</i>	122
3.4 Conclusão	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
REFERÊNCIAS	136

INTRODUÇÃO

A filosofia de Emmanuel Levinas¹ surge como resposta à crise do mundo moderno. Crise esta provocada, sobretudo, pelo esgotamento de uma proposta totalizadora de sentido que era a presunção do logos grego, e que teve seu cume na modernidade com a constatação da morte de Deus – não é por acaso que Levinas interpreta a crise do sentido como crise do monoteísmo.

A crise do mundo moderno seria propriamente a crise do sentido; o homem ocidental buscava no logos grego valores que seriam responsáveis pelo sentido de sua existência. A proclamação da morte de Deus “não é senão a constatação do esvaziamento no mundo moderno dos valores transcendentais, nos quais o homem ocidental buscava o sentido da existência”.² Este esgotamento de sentido atingiu profundamente a religião, visto que ela, ao longo da tradição filosófica, se fundou em pressupostos da ontologia grega, que foram responsáveis por absorver a transcendência divina na imanência do sujeito e, portanto, responsável pela crise do sentido.

Esta problemática gerou uma série de questões que impulsionaram os filósofos contemporâneos a desvendar outros modos de pensar a filosofia, Deus e a própria religião. Poderíamos destacar: Heidegger ao levantar o problema da onto-teo-logia; Marion com a proposta de pensar Deus sem ser; e o próprio Levinas ao propor a ética como filosofia primeira.

Destacamos assim Emmanuel Levinas, a partir do qual problematizamos: é possível pensar a religião sem o fundamento da metafísica tradicional? Como pensar a religião na atualidade após a chamada “morte de Deus”? Como pensar Deus sem que Ele se torne objeto da razão? Como pensar Deus sem que Ele perca sua transcendência absoluta ao ser pensado,

¹Emmanuel Lévinas [...] é um pensador judeu-lituano-francês. Judeu, porque nascido desse povo. Lituano, porque nasceu em Kaunas, na Lituânia. Francês, porque adotou a cidadania francesa. Diz que tem três solos linguísticos: o hebraico, por sua origem judaica; o russo, falado na Lituânia, e o francês, porque escreve nessa língua. Então também diz que pensa nesses três idiomas. Por certo, isso oferece desafio adicional na leitura de suas obras. Lévinas nasceu no dia 25 de dezembro de 1905 e faleceu em 25 de dezembro de 1995. Emigrou para a França em 1923. Deste ano até 1930 estudou filosofia em Estrasburgo, participando em 1928-1929 de seminários com Husserl e com Heidegger em Friburgo, na Brisgóvia. Em 1930 doutorou-se em filosofia com a tese *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, obra premiada pelo Institut de France. Foi um dos primeiros introdutores da fenomenologia husserliana na França, tendo traduzido em parceria com Mlle. G. Peiffer, *Méditations cartésiennes*, de Husserl. O judeu Emmanuel Lévinas foi prisioneiro em campos de concentração nazistas de 1939 a 1945, na Bretanha e na Alemanha. Então soube que sua família tinha sido morta na Lituânia. Ensinou nas Universidades de Poitiers, Paris-Nanterre, Paris-Sorbonne, Lovaina, Utrecht e Jerusalém” (CINTRA, *Levinas e a idéia do infinito*, p.107-108).

² MACDOWELL. *O fim do fim da metafísica*, p. 23.

sem que a transcendência se perca na imanência? Estas são algumas questões que motivam a nossa pesquisa em Levinas. Sua proposta, ao pensar a religião, ou pelo menos o sentido da palavra religião – mesmo buscando inspiração na tradição judaica³ –, parece ser inovadora, uma vez que, para ele, a religião se configura como relação ética. Nestes moldes, ela escapa ao problema onto-teo-lógico da filosofia contemporânea e, ao mesmo tempo, acaba dando uma resposta à crise do sentido do mundo moderno, pois é na responsabilidade pelo rosto de outrem que se encontra a originalidade da religião.

Desta forma, é fácil perceber que a concepção de religião levinasiana se desvincula do modo como a tradição ocidental a erigiu e, concomitantemente, se torna uma crítica à mesma. Na concepção tradicional da religião, a metafísica entendida como onto-teo-logia era o seu fundamento. Ao contrário da tradição, a religião que Levinas pensa encontra seu sentido na relação ética e não na ontologia ou na teologia fundadas no *logos* grego, pois guiadas pela razão se fecham à exterioridade absoluta de outrem. Por isso, a metafísica levinasiana vai ser compreendida em outros termos. A ética será o lugar da verdade metafísica. É neste sentido que a ética como metafísica pode ser entendida também como religião. Isso significa que a metafísica, na proposta de Levinas não é mais uma filosofia que tenta aprisionar tudo em conceitos ontológicos, mas, ao contrário, “é o lugar em que o mesmo deixa de submeter o outro ao seu poder. Nela, a verdade moral como exterioridade não se deixa consumir pela verdade teórica”⁴.

Impulsionado, assim, pela crise do mundo moderno, Levinas propõe outra maneira de pensar a ética e a religião: seu intuito não é, simplesmente, resolver um problema filosófico; sua proposta intenta, primeiramente, mostrar que a ética é a filosofia primeira e a própria intriga religiosa. Deste modo, o desenvolvimento de nossa proposta nos levará a entender que tanto o termo religião como o termo ética receberão no pensamento de Levinas outra significação, diferente da forma como a tradição filosófica os abordou. A ética não será compreendida como regras e valores referentes à conduta humana, já que o intuito filosófico de nosso autor não foi o de construir uma nova proposta de ética, mas apontar a ética como o

³ Sobre a questão da atualidade do Judaísmo no pensamento de Emmanuel Levinas vale observar: “O judaísmo pode ser definido como religião moderna porque é uma religião ética e, por isso, não pode ser reduzida a mera religião mitológica. A fé judaica não é doutrina ou religião imediata com o Sagrado, mas a responsabilidade infinita pelo outro” (RIBEIRO, *Sabedoria de amar*, p. 138.).

⁴ RIBEIRO, *Sabedoria de amar*, p. 147.

princípio da reflexão filosófica. E a religião não será entendida como reler ou religar⁵, já que para Levinas o que ele chama de intriga religiosa é anterior à própria experiência religiosa.

O intuito de nossa pesquisa é, portanto, discutir a concepção de religião como ética no pensamento de Emmanuel Levinas enquanto resposta à crise do sentido e à problemática onto-teo-lógica na filosofia contemporânea apresentada por Heidegger. Assim, a problemática central em questão, em nosso trabalho, se resumiria em como pensar a religião na época da chamada morte de Deus, do fim da metafísica, do fim do homem. É possível pensar filosoficamente a religião sem o fundamento da metafísica tradicional? Mais especificamente, o que pretendemos é percorrer um caminho, dentro do pensamento de Levinas, que possa demonstrar com argúcia porque a religião será concebida como ética e porque a ética entendida como responsabilidade por outrem será o ambiente propício para se pensar a transcendência de Deus. Assim, nossa hipótese pretende mostrar que a religião que se configura como ética no pensamento de Levinas é uma resposta aos anseios filosóficos do pensamento contemporâneo que é impulsionado pela crise de sentido no mundo moderno.

Para a verificação da hipótese, esta pesquisa se dividiu em três unidades distintas, correspondentes entre si.

No primeiro capítulo, intitulado *Filosofia e religião: uma problematização*, apresentaremos os aspectos críticos, sob a ótica de Levinas, que dizem respeito ao problema da filosofia e da religião. Este primeiro momento será uma problematização do tema, ou seja, o que pretendemos é preparar o terreno, a partir das próprias críticas de Levinas, para apresentar a religião como ética. Começando pela filosofia, apresentaremos as principais razões que levaram Levinas a rejeitar a ontologia como fundamental e a colocar a metafísica, entendida não mais como conhecimento do ser enquanto ser, e sim como ética, como o próprio lugar em que emerge todo o sentido do humano. As críticas de Levinas à ontologia contemporânea e à tradição filosófica tiveram como objetivo mostrar que a forma como a transcendência foi pensada acabou construindo uma filosofia da violência e do poder em que o outro, a própria exterioridade, é reduzida recebendo sentido a partir da identidade, do mesmo, do próprio sujeito, e, deste modo, perdendo seu caráter de exterioridade absoluta – perde-se a transcendência. A partir dessa crítica à filosofia, será possível apresentar as críticas específicas à forma como a religião foi construída no ocidente. A própria crise da religião que Levinas interpreta como crise do amor, da linguagem e do sentido, é consequência da forma

⁵ Sobre a definição de religião como religar e reler veja: MAÇANEIRO, *O labirinto do sagrado*, p. 10.; ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p. 846.; BAZÁN, *Aspectos incomuns do sagrado*, p 43-49.

como a filosofia tratou a transcendência, já que o sentido foi reduzido ao pensamento do mesmo – o próprio amor implicaria a redução do outro ao mesmo. Assim, a crítica de Levinas é sobre uma forma específica de religião que, ao propor um encontro direto e imediato com Deus – o que ele chama de sociedade íntima –, acabou gerando uma religião individual e, assim, uma religião da violência e do poder. Neste sentido, aparece uma crítica específica ao cristianismo por causa de seus dogmas e doutrinas totalizantes que acabaram domesticando o divino. Em oposição ao cristianismo, Levinas coloca o Judaísmo como a própria religião adulta já que ele, conforme nosso autor o compreende, tem por essência a responsabilidade pela vida do outro. Aqui, é importante ressaltar que mesmo que Levinas aponte o judaísmo como religião ética, como religião de adultos, quando se trata a religião como relação ética não se tem em vista tratar ou mesmo defender qualquer espécie de profissão de fé. O que ele propõe, ao nosso olhar, é pensar o "sentido único" dado pela ideia de religião, pois o que ele vai chamar de intriga religiosa (ou seja, o lugar mesmo em que Deus significa) é o próprio nó da subjetividade – isso imprime um caráter universal no sentido que ele dá ao conceito religião. Talvez, por isso o termo religião é sempre associado à relação e em muitos momentos aparece sem pronunciar a palavra Deus. O judaísmo aparece, então, como religião adulta porque nele já estão presentes as categorias próprias da religião ética. A religião ética, poderíamos dizer, é concreta no judaísmo. Por fim, apresentaremos a crítica à questão do sagrado. Levinas o vê como violência já que ele despersonaliza o sujeito, deste modo, aparece uma crítica não só ao cristianismo, mas a toda religião, pois mesmo as religiões que não têm uma concepção de Deus – como é o caso de algumas religiões orientais – têm uma concepção de sagrado.

O segundo capítulo, intitulado *Religião como ética*, é impulsionado por duas inquietações: a primeira visa à raiz da religião ética que implica a própria raiz da ética como filosofia primeira; e a segunda visa à argumentação filosófica da religião ética e da ética como filosofia primeira. O primeiro momento investigará como nasce a relação com outro que escapa ao domínio da ontologia e que será compreendido como religião, ou seja, pretendemos entender a raiz do pensamento de Levinas. Retomamos, por isso, as duas primeiras obras filosóficas – *Da existência ao existente*, 1947, e *O tempo e o outro*, 1948 – e, seguindo o itinerário em que Levinas constrói a própria evasão do ser, mostraremos, que a religião ou a relação com o outro surge da necessidade ontológica que o existente – o ente – tem de romper com o domínio do ser. Esta necessidade ontológica é que vai possibilitar ao pensamento a abertura para se pensar a ética como filosofia primeira. No segundo momento, centrando

nossa atenção na obra *Totalidade e infinito*, mostraremos que a argumentação da ética como filosofia primeira nos levará a entender porque a religião se configura como ética. Aqui a religião será entendida como uma ordem que rompe o totalitarismo da filosofia, por isso, Levinas a define como o laço que se estabelece entre o eu e o outro que não desemboca em nenhuma violência, ou seja, a religião é uma relação em que, por um lado, o outro não é reduzido ao mesmo, e, por outro, o eu não é despersonalizado como acontece na relação com o sagrado. Uma relação assim pressupõe a multiplicidade, já que mesmo relacionando-se os termos conservam sua alteridade como tal.

No terceiro capítulo, intitulado *Ética como religião*, nosso intuito é entender como Levinas pensa a questão da transcendência de Deus na relação ética. Aqui ficará claro que o conceito religião não é usado por Levinas, simplesmente, como sinônimo de ética; caso fosse, poderíamos perguntar se uma religião que é ética ainda é religião. A ética é religião porque é na ética que se dá a própria revelação divina, ou melhor, é na relação humana que poderemos entender a palavra Deus como significante. Assim, Deus não é pensado a partir da ontologia, mas de outro modo que ser; nestes termos, a ética como religião e a religião como ética escapam ao problema onto-teo-lógico da filosofia contemporânea e, ao mesmo tempo, a própria crise de sentido, já que o sentido na religião ética é pensado, não por meio de conceitos ontológicos, mas na própria vida humana. Para cumprir esse objetivo, desenvolveremos dois momentos interligados entre si. No primeiro momento, apresentaremos como Levinas pensa a questão da subjetividade como responsabilidade por outrem até a substituição. No segundo, mostraremos como Deus é pensado de outro modo que ser. Os dois momentos estão interligados porque a subjetividade como substituição, que é pensada a partir da sensibilidade, que não é compreendida como saber, é o lugar mesmo em que Deus vem à ideia. É por isso que Levinas vê a subjetividade como o próprio testemunho do infinito – a subjetividade é a glória do infinito. Por fim, destacaremos que a religião ética é a religião do amor sem Eros, em que a figura da maternidade aparece como modelo desse amor, já que ela expressa um completo desinteresse de gerar o outro em si.

Toda essa estrutura em que se divide a nossa pesquisa foi construída tentando observar a periodização da obra de Levinas desenvolvida por Ulpiano Vázquez Moro, em *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, que a divide em três períodos “em função da novidade filosófica que emerge dos *escritos filosóficos pessoais*”⁶. O primeiro período, denominado ontológico, que se caracteriza pela tentativa de evasão do ser, corresponde aos

⁶ RIBEIRO, *Sabedoria da Paz*, p.16.

textos entre 1929-1951. O segundo período, denominado metafísico, que se caracteriza pela ruptura da ontologia pela metafísica entendida como relação ética, corresponde aos textos entre 1952-1964. O terceiro período, denominado ético, caracteriza-se pelo abandono da linguagem ainda ontológica do segundo período numa tentativa de construir uma linguagem ética, corresponde aos textos entre 1964-1995⁷.

Este método cronológico nos permitiu entender com maior clareza o desenvolvimento dos temas da filosofia de Levinas – já que ele nos possibilita situar os temas dentro de um contexto filosófico pessoal, por exemplo, a mudança de linguagem que ocorre na passagem da obra *Totalidade e infinito* para *De outro modo que ser* que é motivado pela crítica de Derrida – e, ao mesmo tempo, a aproveitar na pesquisa os textos não filosóficos – como os ensaios sobre o judaísmo ou mesmo os escritos talmúdicos – que, por não conterem um rigor filosófico, às vezes, apresentam o pensamento de Levinas de forma mais clara e evidente, possibilitando assim, uma maior compreensão dos temas – é o que acontece, por exemplo, nos temas referentes à religião. A periodização nos possibilitou também acompanhar o amadurecimento do pensamento de nosso autor, bem como perceber o surgimento de novos temas, como é o caso da ideia de maternidade que surge, especificamente, no terceiro período. Outro exemplo sobre a importância da periodização para o nosso trabalho, diz respeito à questão do sagrado que aparece, na maioria das vezes, relacionado à violência e que somente conseguimos entendê-lo a partir da ideia de despersonalização, que é desenvolvida nos primeiros textos filosóficos.

Assim, tentamos organizar os temas que abordamos, e, na medida do possível, citar as obras, seguindo a divisão periódica. No primeiro capítulo, como foi uma problematização do tema – e isso solicitou que abordássemos vários temas distintos de períodos diferentes –, o desenvolvimento do capítulo, que implica a organização e o desenvolvimento dos temas, não aconteceu de modo retilíneo, mas como se fosse um movimento circular, de forma que, em cada novo tema retomávamos, na medida do necessário, os três períodos. Já no segundo e no terceiro capítulos, os temas e as obras seguiram um movimento reto; assim, o segundo capítulo iniciou com os temas e as obras do primeiro período, terminando com os temas e as obras do segundo período; e o terceiro capítulo ficou responsável pelos temas e as obras do terceiro período.

⁷ RIBEIRO, *Sabedoria de amar*, p. 23. Sobre uma análise mais detalhada da periodização veja: MORO, *El discurso sobre Dios*, p. 7-9.; RIBEIRO, *Sabedoria de amar*, p. 22-23.

Portanto, depois de uma breve exposição do objetivo do trabalho e da metodologia abordada iniciaremos agora a problematização do tema, elencando e desenvolvendo as principais críticas que aparecem no pensamento de Levinas, o qual, ao que entendemos, já nos dará uma clareza do que Levinas não aceita como religião e do sentido que ele dará a tal palavra.

CAPÍTULO I - FILOSOFIA E RELIGIÃO: UMA PROBLEMATIZAÇÃO

O que pretendemos neste primeiro capítulo é desenvolver os aspectos críticos da filosofia de Levinas referentes à filosofia e a religião. Pensamos que tais aspectos nos possibilitarão compreender com maior clareza a interrelação entre a religião e a ética no pensamento levinasiano.

Começaremos pela questão do ser, o fio condutor de todo presente capítulo. Analisaremos como Levinas aborda a questão do ser relacionando-o com o mal (no primeiro momento), com a totalidade (no segundo momento) e com o interesse (no terceiro momento). Com estes três momentos ficará evidente que a filosofia de Levinas, em todos os âmbitos, procurará questionar o primado do ser e, assim, a ontologia como filosofia primeira. Ao fazer isso, Levinas criticará a forma como a religião se configurou na cultura ocidental. A crise da religião é consequência de uma concepção do divino que criou uma religião individual. Em oposição a essa religião, Levinas apresentará o Judaísmo como religião adulta que tem como essência a responsabilidade pela vida do outro.

1.1 A questão do ser

A questão do ser perpassa toda a obra de Levinas. Desde os seus primeiros escritos pessoais⁸, nosso autor tem a aspiração de romper com a ontologia. Por exemplo, na obra *De l'évasion*, 1935, ao descrever na situação da náusea a experiência do ser puro, ele aponta para a "situação-limite" na qual aparece a necessidade de evadir o ser, ou melhor, "onde só resta sair do ser" (DEE 90). Deste modo o pensamento de Levinas irá buscar um viés contrário a toda tradição filosófica que remonta à significância, à racionalidade, à "gesta de ser"⁹. Sua crítica recaiu, principalmente, sobre a ontologia de Heidegger que ao dar primazia ao ser sobre o ente acaba reafirmando uma tradição em que não há espaço para a alteridade, em que o outro foi identificado ao mesmo.

⁸ Segundo Ulpiano Vázquez Moro nos escritos de Levinas existem dois setores temáticos diferentes. Um que concerne aos escritos filosóficos e o outro que diz respeito aos escritos sobre o judaísmo. O primeiro é dividido entre os escritos dedicados a outros filósofos e os que são dedicados a sua investigação filosófica pessoal. O segundo é dividido entre os escritos denominados "ensaios sobre o judaísmo" e os comentários bíblico-talmúdicos (*El discurso sobre Dios*, p.7).

⁹ "Gesta de ser": reinado do ser (DMT 137). Em outro lugar Levinas diz: "o termo 'gesta de ser', que diz a essência do [...] ser, sublinha o aspecto verbal da palavra ser" (DMT 143).

O que propomos então é mostrar as principais razões que levam Levinas a buscar a evasão do ser e a romper com a ontologia. A crítica que ele faz ao problema do ser tem em vista mostrar que o outro foi esquecido, ou melhor, foi violentado pela filosofia que sempre o pensou a partir do horizonte do ser. Para cumprir esse objetivo passaremos, sucintamente, pelos três momentos do pensamento de Levinas a partir da periodização feita por Ulpiano Vázquez Moro.

1.1.1 O "mal de ser"

Na obra *Da existência ao existente*, 1947, logo no preâmbulo, Levinas anuncia uma das ideias fundamentais de seu projeto filosófico ao afirmar que a relação com o outro se dá num movimento para o bem e que a ideia de Platão do "Bem além do ser"¹⁰ seria a guia para tal movimento. Esse movimento – considerado como movimento de transcendência – é a saída das categorias do próprio ser, é o próprio movimento da ex-cendência, é o caminho para a evasão do ser (DEE 9).

Ao colocar a ideia do Bem além do ser como guia para sua investigação, Levinas, contesta toda a tradição filosófica que relaciona o Bem com o ser e que coloca o mal como carência/limitação de ser – por exemplo, Santo Agostinho segundo o qual o mal é pensado como defeito, deficiência, ausência de ser, nada¹¹. Ao contrário, Levinas questiona essa postura relacionando o mal com o ser – usando para designar tal postura a expressão "o mal de ser". O mal não é privação de ser, o mal é excesso de ser, como faremos ver.

A partir dessa posição apontaremos dois significados para expressão "mal de ser"¹²; significados que são razões de apresentar o ser como mal. Em primeiro lugar, o ser se revela como anônimo, impessoal causando a impossibilidade da personalização. Em segundo lugar,

¹⁰ Sobre a ideia do "bem além do ser" em Platão veja: *A República*, livro VI, p. 96.

¹¹ Em Santo Agostinho o mal não é uma substância. Todas as coisas que existem são boas. Se o mal fosse uma substância seria um bem, pois tudo o que existe é criado por Deus e tudo que Deus cria é bom (*Confissões*, p.118). Conforme Santo Agostinho: "Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma *perversão da vontade desviada da substância suprema* – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas" (*Confissões*, p.120).

¹² Catherine Chaliier aponta duas grandes figuras do mal na filosofia de Levinas: "a) O mal como o excesso da condenação ao irremissível de si sem via de evasão senão aquela de uma despersonalização no anonimato da noite e a confusão das coisas. [...] b) O mal como o excesso de um interessamento a ser que os homens confundem com uma razão de ser e desde então subtraem a todo julgamento. O mal seria a fonte da indiferença, da guerra e da deserção de todo significado" (*Ontologie et mal*, p. 64). Exceto a tradução da obra *O tempo e o outro* que foi traduzida manuscrito por Ulpiano Vázquez Moro, todas as outras traduções presentes neste trabalho são de minha responsabilidade.

o ser é mal por manter o existente preso ao seu existir – à própria solidão. Os dois casos mostram o excesso do ser.

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

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

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

A estranheza, o horror, a angústia, diferentemente de Heidegger, não é do nada; é do próprio ser – da própria “existência irremissível”. É como se estranhássemos nossa própria casa. A experiência da estranheza do ser, da estranheza da própria existência, leva Levinas ao conceito do ser anônimo, um ser que se revela, primeiramente, como impessoal, que não responde, que sufoca como a noite. Eis o primeiro significado do "mal de ser". O ser anônimo, impessoal, que não responde é o ser despojado de todo ente, é a existência sem existente – Levinas o nomeia *Il y a*¹³.

No seio do anonimato surge o evento denominado hipóstase em que um existente se apodera da existência – uma ruptura do anonimato –; uma primeira liberdade surge no ser sem resposta – poderíamos dizer uma vitória contra o anonimato impessoal do ser¹⁴. Uma vitória que é a própria liberdade de existir. A liberdade de apoderar-se de sua existência; liberdade que significa começo. Por isso a expressão de Levinas: "ser vale mais do que não ser" (DEE 9).

¹³ Expressão francesa que traduzida para o português significa “há”.

¹⁴ Sobre este tema do ser anônimo e da hipóstase iremos tratar de forma mais profunda no segundo capítulo. Neste momento do trabalho queremos apenas problematizar a questão do ser, ou seja, mostrar porque Levinas propõe um pensamento diferente da ontologia.

Uma liberdade, contudo, limitada. Limitada porque não existe outra maneira de se afrontar com a existência senão existindo enquanto existente. Não há outra possibilidade a não ser existir. Daí a ideia de que “o ser não tem portas de saída” (DEE 74), pois a única possibilidade de saída é o próprio anonimato do ser. Assim uma fuga tenderia ao anonimato que despersonaliza¹⁵ o sujeito, que tiraria seu poder de existência privada. Portanto, o existente está condenado a ser; ele é de modo irreversível impelido a ser¹⁶.

Surge então a segunda significação à expressão “mal de ser”: o existente que apodera da existência, concomitantemente, se torna prisioneiro dela. O acorrentamento, como nos fará ver Levinas, significa que o eu está preso em si mesmo. É a impossibilidade de se separar do si, pois a única via possível para essa separação seria o anonimato que despersonaliza o sujeito. Aí está a limitação da liberdade. "O eu tem sempre um pé preso em sua própria existência. Exterior em relação a tudo, ele é interior em relação a si mesmo. Ele está para sempre acorrentado à existência que assumiu" (DEE 101). A afirmação do “mal de ser” revela, portanto, a condição solitária do eu. Acorrentado a si mesmo, o eu não consegue distanciar-se do si, porque, em sua relação com o mundo que se constitui como luz – que é a própria inteligibilidade –, ele não encontra nada que o tire desse existir solitário, desse mal de ser. Na relação com o mundo, na relação com as coisas no mundo há – diz Levinas – uma saída do interior para o exterior, mas nada que seja suficiente para arrancar o eu de si mesmo, nada que lhe possibilite distanciar-se de seu existir. Uma saída, mas imediatamente uma volta¹⁷. Um existir solitário que reconduz o eu sempre a si mesmo. O trágico de ser não é, por conseguinte, constituído pelas aflições, os sofrimentos, as dores, infelicidades e decepções que nos atingem no decorrer da existência, mas significa o peso da própria existência, da solidão da existência, do isolamento em si mesmo.

É necessário, então, para arrancar o eu da solidão, uma relação que não é precedida por uma volta, uma relação que escape ao ser – algo que venha de fora. Relação com uma exterioridade que arranque o eu de si mesmo é a relação com outrem – relação social. "A sociedade é o milagre da saída de si" (DL 52). Com essa posição de colocar o outro como via

¹⁵ Esse evento da despersonalização é analisado por Levinas no fenômeno da insônia na qual o sujeito se encontra num estado de vigília que o faz perder seu poder de se retirar para o sono. A insônia nos coloca na situação da extinção do sujeito, pois a consciência, que é a possibilidade da ruptura da vigília, que é a possibilidade de refugiar-se em si mesmo, não tem poder contra a vigília (DEE 80).

¹⁶ Sobre essa oscilação diz Catherine Chaliel: “o homem parece condenado a oscilar, sem fim e sem saída, entre o sofrimento da solidão que o reconduz sempre a ele mesmo e a perda do sentido da sua singularidade que o faz deslizar no anonimato da noite, na neutralidade do ser. Nos dois casos, o que define o trágico é a impossibilidade de escapar ao ser, de encontrar uma via de saída que põe fim a sua ascendência" (*Ontologie et mal*, p. 70).

¹⁷ Contrariamente a Heidegger, que fala que a relação do eu com a existência é um movimento para fora (êxtase), uma saída de si para fora, uma saída da interioridade para exterioridade, Levinas pensa que o movimento que constitui a existência é para dentro, um fechamento em si, no interior - isolamento (DEE 98).

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

1.1.2 Totalidade

No artigo *A ontologia é fundamental?*, 1951, Levinas resume sua posição ao afirmar que a relação com outrem não é ontologia (EN 29)¹⁸. Neste artigo, a reflexão de nosso autor a respeito do ser se direciona para a ontologia contemporânea, mais especificamente à ontologia heideggeriana.

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

A compreensão do ser será, então, o próprio existir, mas é no existir do homem que a análise do ser se aprofunda. "Seu *no mundo* – até na morte que mede sua finitude – é compreensão do ser" (DVI 157). A tese fundamental de Heidegger de que a compreensão do ente significa a compreensão do ser, explica, assim, a ideia: “o homem inteiro é ontologia” (EN 22). Todas as relações entre entes se submetem à estrutura do ser; o ente, então, é um meio para se chegar ao ser – ao universal. Portanto, compreender o ente particular é ir além do particular, é ir ao universal, pois esta compreensão implica a compreensão do ser. Ser e compreensão estão, assim, intimamente ligados.

Porém, este pensamento gera o problema do outro: se o outro é a via de saída da solidão do existir, se ele é a via para evadir o ser, como então entender a relação com ele já que a própria compreensão situa a relação na "gesta de ser"? No artigo citado, Levinas levanta a questão de pensar o ente como ente e não o ente em função do ser, ou também pensar o

¹⁸ Jean-Luc Marion vê na afirmação de Levinas de que a relação com o outro não é ontologia uma forma de justificar a violenta expressão: "o ser é mal porque é sem limites" (*D'autrui à l'individu*, p. 287).

outro como outro. A compreensão heideggeriana se dirige para o ser do ente que se abre no existir e não no ente como ente. Contrariamente, Levinas substitui a ontologia, a compreensão do ser no ente, pela relação de ente com ente – substitui o ontológico pelo ôntico. Para Heidegger o que está em questão é a significação do ser. O humano só entra na reflexão enquanto o ser está em questão; por isso, ele não se interessa pela existência humana enquanto tal, mas somente enquanto ela está em função do ser. Sua preocupação, assim, não é antropológica. Ir ao ente como ente significa somente percebê-lo distinto da compreensão que o apreende. Por isso, Heidegger coloca o problema do outro como *Miteinandersein* (ser-com-outro), ou seja, compreende o outro na relação ontológica (EN 27).

O ente, ao ser compreendido na abertura do ser, recebe significação a partir do próprio ser. Isso significa que ele foi nomeado, universalizado, compreendido a partir de um termo comum. Ao ser nomeado, o ente como tal é negado, sofre violência. Ao ser nomeado, ele está sobre o meu poder, nego a sua independência de modo a ele depender de mim, pois sou eu quem o nomeio. Ao nomeá-lo, confiro-lhe significação a partir do ser. Nomear significa que o compreendi. E se eu o compreendi é porque ele entrou na abertura do ser em geral. O compreender significa que ele está sobre o meu domínio, tenho posse dele. Contudo a relação com o outro enquanto outro é irreduzível à compreensão. Assim lemos em Levinas:

Não é a partir do ser em geral que ele vem ao meu encontro. Tudo o que dele me vem a partir do ser em geral se oferece por certo à minha compreensão e posse. Compreendo-o, a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos. O que nele escapa à minha compreensão é ele, o ente (EN 31).

Levinas questiona, assim, a ontologia como filosofia primeira. Em *Totalidade e infinito*, de 1961, ele vai dizer que a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia da violência¹⁹ e do poder. Não permite o outro se manifestar como outro e, portanto, a ontologia não é fundamental, não é a filosofia primeira, porque o ser que se revela como anônimo, impessoal, neutro esbarra na impossibilidade de nomear outrem como tal, de acolher o outro como outro – o ente como ente. A ontologia como filosofia primeira é impossível – diz Levinas – porque ela não pode dominar a relação com outrem. Ela até tenta capturá-lo a partir

¹⁹ Sobre a violência no pensamento de Levinas vale observar o que Ulpiano Vázquez Moro diz: "o ponto de partida invariável dos diferentes escritos em que Levinas desenvolve seu discurso filosófico está constituído pela análise da violência. Analise que, por sua vez, está orientada a enunciação das condições que tornam possível a percepção da "experiência da totalidade" como injustiça" (*El discurso sobre Dios*, p.200).

do ser em geral, mas o outro, enquanto alteridade absoluta, questiona não só o seu poder, mas o seu poder de poder²⁰.

Ao compreender o outro em função do ser em geral, o outro perde seu caráter de outro, aquilo que o faz ser outro – sua alteridade absoluta. A compreensão ontológica reduz o outro a um outro eu (*alter ego*) e, assim, o outro acaba por ficar identificado ao eu²¹. Essa identificação do outro ao eu, que prevalece em Heidegger, é o que Levinas denomina redução do outro ao mesmo. Essa redução acontece por intervenção do termo médio (ser) que neutraliza o outro, capturando-o como conceito, como um objeto de compreensão. O que foi capturado não foi o ente como ente, mas o ser do ente. Nesta tentativa de compreender o ente a partir de um terceiro termo, o ser, a alteridade de outrem é destruída, pois a atividade do saber, própria da ontologia, tenta capturar, dominar e reduzir a diferença, ou seja, tenta apropriar e compreender a alteridade – a diferença é reduzida à identidade. As coisas na compreensão ontológica não são apreendidas em suas individualidades, mas na generalidade. Conhecer, nestes termos, é apreender o que existe sozinho em sua universalidade, pois na singularidade não há ciência (DEHH 205).

A ontologia como filosofia do poder é um pensamento que generaliza, universaliza e, assim, não dá espaço para se pensar o diferente, o outro como absolutamente outro. Nesse sentido, Levinas vê a ontologia como um pensamento totalizante²², uma filosofia da violência e do poder, porque aprisiona todos os entes numa generalização que os condiciona a não poder ser diferente. A tese fundamental de Heidegger, da primazia do ser sobre o ente, promove, então, a redução do outro ao mesmo, essa promoção, segundo Levinas, é a reafirmação de uma tradição onde o mesmo domina o outro.

Ao entrar na abertura do ser em geral, o ente perde sua identificação de ente e o ser revela a sua face violenta, dominadora, neutralizadora e totalizadora. Essa aniquilação da alteridade, por meio da generalização ontológica que extrai do ente o que ele não é – que extrai o ser do ente; essa redução do sentido à compreensão ontológica –, Levinas denomina Totalidade²³. Totalidade que se revela como a violência da guerra²⁴.

²⁰ A alteridade do outro que questiona o poder de poder da ontologia nos remete ao evento da morte. A alteridade da morte, da mesma forma que a alteridade do outro, faz com que o eu saia de si e não regresse a si libertando-o da solidão da existência. Contudo, diferente da alteridade do outro, a alteridade da morte destrói o eu.

²¹ "Eu sou eu próprio, não por causa deste ou daquele traço de caráter que identifico previamente para me encontrar o mesmo. É porque sou de imediato o mesmo – *me ipse* – uma ipseidade – que posso identificar qualquer objeto, qualquer traço de caráter e qualquer ser" (DEHH 227).

²² Ricardo Timm explicita assim a totalidade: "é a realização da dinâmica do mesmo, a síntese final das energias que integram o Outro a uma unidade sólida: a história de uma violência" (Levinas, p. 130).

²³ No artigo *Entre dois mundos (O caminho de Franz Rosenzweig)* – artigo onde nosso autor comenta a obra *A estrela de redenção* de Franz Rosenzweig - Levinas ressalta que esse filósofo denuncia – e Levinas comunga

Em *Totalidade e infinito*, Levinas começa por descrever a situação da guerra na qual a violenta face do ser que se mostra na ontologia aparece de forma concreta. A guerra é a própria experiência do ser puro enquanto totalidade. Tudo na guerra fica suspenso. Ao suspender todo e qualquer tipo de valor, de ordem, de ideia, de instituições e obrigações, ela se impõe com a sua própria moral. “A guerra faz de toda moral algo provisório” (LIH 178). Na guerra, a guerra é a própria moral.

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

A partir da citação acima, podemos dizer que a guerra revela a violenta face do ser por dois motivos. Primeiro: a ordem que se instaura na guerra não permite que o outro se manifeste como tal; não permite a exterioridade, ou seja, não permite nada que seja diferente da ordem instaurada – o ser não permite o outro como outro, não permite a diferença. Na guerra “o outro é procurado na debilidade que trai sua pessoa” (DL 49). Segundo: a guerra destrói a identidade do eu, destrói sua singularidade, fazendo-o desempenhar um papel contrário ao seu ser – o anonimato do ser despersonaliza o sujeito, retira o seu poder de existência privada. A guerra não deixa opção: não há liberdade para a diferença, por isso, ela não permite a exterioridade do outro e nem a identidade do mesmo. Da mesma forma é o ser. Na ontologia, o ser se revela de forma violenta ao pensamento – é uma imposição. Não há outra forma de sentido senão aquela que se desvela do ser. A compreensão, que é a própria abertura do ser, se mostra como a única fonte de sentido. Por isso, dirá Levinas, que “não é necessário provar por meio de obscuros fragmentos de Heráclito que o ser se revela como a guerra ao pensamento; que a guerra o atinge não só como o fato mais patente, mas como a própria patência – ou a verdade – do real” (TI 7). Portanto, o ser é mal porque não tem limites.

dessa denuncia – a totalização da filosofia. “Com efeito, para a cosmologia antiga, tudo se reduz ao mundo, para a teologia medieval, a Deus; para o liberalismo moderno, ao homem. Esta totalização culmina em Hegel: os seres só têm sentido a partir do Todo da história, que mede sua realidade e abarca aos homens, os estados, as civilizações, o pensamento mesmo e os pensadores. [...] Rosenzweig denuncia esta totalidade e esta maneira de buscar a totalidade por meio da redução” (DL 260).

²⁴ Luiz Carlos Susin ressalta três aspectos da guerra: a guerra revela o ser, a guerra totaliza e a guerra instaura sua própria ordem (*O homem messiânico*, p. 132).

1.1.3 Inter-esse

Por fim, a questão da guerra nos leva ao terceiro momento da crítica de Levinas que também contesta o primado do ser. O ser distinto do ente, no terceiro período da obra de nosso autor, é designado pelo termo essência – ou essancia²⁵ – que é traduzido por interesse. “A essência é interessamento” (DS 26). Assim o ser é um movimento de inter-esse. A essência significa o próprio esforço em ser, em persistir em ser – por isso, interesse. O interesse seria o próprio *conatus essendi*²⁶ do ente. A essência como interesse é um esforço em perseverar em ser – é uma fidelidade a si –, ou melhor, é um esforço de interesse em continuar a ser, isto é, em continuar sendo – interessamento. E, é nesse sentido que o ser é relacionado com a guerra. Na verdade a guerra é a gesta do interessamento, pois ela se coloca como a totalidade do ser que não admite exceções a sua regra.

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

Toda diferença – se é que podemos dizer que existe diferença no ser – é assimilada no exercício de interesse em persistir na existência. Tudo existe para confirmar esse egoísmo. Até o nada é dominado pela essência do ser – foi o que Levinas tentou mostrar com a noção de *Il y a*.

O que nos ajuda a entender essa ideia de relacionar o ser com interesse é que a busca de Levinas pela evasão do ser será um movimento em direção ao bem. E o bem é bondade, ou seja, des-inter-esse. Só que o desinteresse, que é sinônimo de paz, só pode acontecer numa outra ordem que a do ser. Por isso Levinas vai tentar mostrar, no terceiro período de seu

²⁵ Levinas usa o termo essência ou essancia (DMT 35) para exprimir o ser diferente do ente, o *Sein* alemão distinto do *Seiends*, o *esse* latino distinto do *ens* escolástico (DS 21). Deste modo nosso autor usa o termo essência não como a tradição metafísica o entendia, como algo distinto do ser, do *esse* latino. Pensamos que o fato de usar tal termo para significar o ser distinto do ente é porque a inteligibilidade das coisas está ligada ao ser. O ser na filosofia contemporânea é a abertura de compreensão das coisas. Já para os antigos, bem como para os medievais, é a essência que possibilita a inteligibilidade, como diz Tomás de Aquino, “a coisa não é inteligível senão pela sua definição e sua essência” (*O Ente e a essência*, p. 16). E o que Levinas está procurando descrever filosoficamente é um Dizer anterior à inteligibilidade do ser, ou seja, anterior à essência.

²⁶ O termo *conatus essendi* remonta a Espinosa e significa: “Toda coisa, na medida em que pode, esforça-se por perseverar em seu ser” (NP 104). Mas, Levinas também o associou a Heidegger, “à sua fórmula ‘sobre a existência que existe de tal maneira que se trata, para esta existência, desta existência mesma’; trata-se, neste conceito, de afirmar o primado da tarefa de ser, que seria a tarefa por excelência e o sentido de todo o dinamismo que anima os entes” (KORELEC. *A questão do ser*, p. 274).

pensamento, que a transcendência acontece como de outro modo que ser, para lá da essência, para lá do interessamento. Porém, isso só é possível quando o movimento de interesse ainda não começou. O desinteresse é a própria responsabilidade pelo outro, mas responsabilidade que é assumida antes mesmo da liberdade, antes mesmo da consciência da responsabilidade. O desinteresse acontece na proximidade com o outro. Proximidade que contesta o privilégio do saber e, conseqüentemente, do ser – colocando-o como secundário²⁷.

1.2 A metafísica como ética

Em oposição à ontologia, Levinas, coloca a metafísica²⁸ que recebe outra significação diferente da tradição filosófica que a definia como “o conhecimento do puramente inteligível”, do que se situa para além do físico, para além do sensível²⁹. O conceito “metafísica” aparece no segundo período da filosofia de Levinas associado à ética. Nestes termos ela designará uma relação com a alteridade como tal³⁰. Deste modo, surge uma crítica não só à ontologia contemporânea, mas a toda tradição metafísica da filosofia.

O problema da tradição metafísica é que a transcendência acabou sendo reduzida à imanência, por isso, em *A filosofia e a ideia do infinito*, 1957, Levinas afirmar que a filosofia na tradição foi um ateísmo, ou antes, “irreligião”³¹. Para a filosofia a essência da verdade não está no desconhecido, não está no que é exterior, mas já está no conhecido, no idêntico, no mesmo. Ela não aceita nada que venha de fora: “é a lição de Sócrates, que apenas deixa ao mestre o exercício da maiêutica: todo ensinamento introduzido na alma já aí se encontrava” (DEHH 204). Assim, a filosofia se opôs à possibilidade de um Deus revelador, um Deus que coloque as verdades dentro de nós. Aqui é interessante observar que Levinas critica a teologia ocidental nestes mesmos termos. O que aconteceu com a teologia é que ela aceitou a vassalagem em que o discurso filosófico obrigava todo discurso a se justificar diante de si.

²⁷ A questão da proximidade será desenvolvida no terceiro capítulo com maior profundidade.

²⁸ Sobre a oposição da metafísica à ontologia diz Ulpiano Vázquez Moro: “Originalmente, a oposição tinha como objeto a Heidegger, mas a partir dele irá se manifestando como uma rejeição de todos os modelos ontológicos produzidos ao longo da história da filosofia ocidental que se elaborou, quase sem exceção, como ontologia, isto é, como subordinação de toda possível relação com o ente à relação com o ser onde aquele é neutralizado e reduzido, despojado de sua alteridade” (*A teologia interrompida I*, p. 62).

²⁹ VAZ, *Raízes da modernidade*, 274-275.

³⁰ “Levinas compreende a metafísica a partir de seu gesto transgressivo [‘meta’, ‘trans’], como transgressão da fenomenalidade, do mundo e da luz” (CALIN, *Le vocabulaire de Lévinas*, p. 44).

³¹ DEHH 204. O conceito ateísmo, segundo Ulpiano Vázquez Moro, tem dois significados na obra de Levinas. Primeiro, a negação de Deus própria da filosofia ocidental e, em segundo, a situação natural do psiquismo humano (*El discurso sobre Dios*, p.245).

Compreendido ontologicamente, Deus se situou no interior da "gesta de ser" e, assim, o pensamento sobre Deus se desenvolveu sem transcendência.

O problema é que a teologia que se desenvolveu no ocidente é uma teologia do ser no qual o racional equivale ao mesmo; e foi esta teologia que culminou na morte de Deus (DL 436). Neste sentido a teologia ocidental foi uma onto-teo-logia³². Em *Totalidade e infinito*, 1961, Levinas dirá: "a teologia trata imprudentemente em termos de ontologia a ideia da relação entre Deus e a criatura. Supõe o privilégio lógico da totalidade adequada ao ser"³³. Assim, a teologia está determinada pelo pensamento ontológico em que Deus, assim como o outro, é reduzido ao mesmo.

No entanto, tal crítica não coloca Levinas em direção da fé ou da opinião, pois ele não renuncia à racionalidade, seu pensamento não vai em direção do irracional³⁴. "Com efeito, permanecendo ou se querendo fora da razão, fé e opinião falam a linguagem do ser" (DVI 88). Com essa posição, Levinas refuta a distinção de Pascal e Jehuda Haley entre o Deus dos filósofos (o Deus da razão) e o Deus da Bíblia (o Deus da fé). Para ele, não existe aí uma alternativa, pois as duas posições falam a mesma linguagem – a linguagem ontológica, a linguagem do ser. Levinas destaca que a teologia mantida pensamento da identidade e do Ser, que ocorreu de Aristóteles a Heidegger, foi mortal ao Deus e ao homem da Bíblia (DVI 148-149). Assim a principal razão da crítica de Levinas à teologia se refere, "à impossibilidade de objetivar, tematizar ou representar o teológico"³⁵, pois a transcendência significa não "poder pensar Deus e o ser conjuntamente" (EI 69). A verdadeira transcendência escapa à tematização que nada mais faz do que reduzir toda alteridade, toda a diferença, à identidade.

Em *Totalidade e infinito*, obra em que ele desenvolve a ideia de metafísica ética, a metafísica é apresentada, de modo geral, como um movimento "para um além", para o "outro

³² Sobre a onto-teo-logia veja o tópico 3.2.1.

³³ TI 289. Ulpiano Vázquez Moro explicita o problema da teologia, em Levinas, nestes termos: "são duas as dificuldades extremas que fazem tropeçar à teologia: compreender um Deus cuja infinitude parece limitar-se na criação e compreender um homem cuja liberdade parece suprimir-se no momento em que é considerado como criatura. A teologia tropeça com as duas por um único motivo: dar por válido o modelo ontológico de uma totalidade - divina ou humana - adequada ao ser. A validação do privilégio ontológico da totalidade constitui a imprudência originária da teologia, sua imprudência Aristotélica. Desde então, a teologia se vê forçada a representar a relação entre o Criador e a criatura, de uma maneira teratológica e mitológica, de uma maneira "econômica", e a explicar tal relação recorrendo a noções como "negação", "limitação" ou "emanação". Noção que historicamente, tem forçado, por sua vez, o aparecimento de uma compreensão ateia da existência humana que, rejeitando o teológico, se afirma a si mesma como totalidade fechada, ou seja, sem tampouco por em questão o privilégio ontológico de uma totalidade transcendente ou imanente (*El discurso sobre Dios*, p. 250).

³⁴ Sobre a questão da racionalidade no pensamento de Levinas veja o tópico 3.2.2.

³⁵ MORO, *El discurso sobre Dios*, p. 250. Ulpiano Vázquez Moro elenca ainda dois pontos da crítica de Levinas a teologia ocidental referentes a criação e a escatologia. Quanto a criação a tratamos no tópico 2.2.5. Quanto à escatologia assim diz Levinas: "na teologia como em um oráculo, a escatologia parece completar as evidências filosóficas [...] como se a escatologia [profética] lhes acrescentasse esclarecimentos sobre o futuro, revelando a finalidade do ser" (TI 9).

lado", para o "doutro modo". Ela parte do que é familiar para o que é estranho, do que é conhecido para o que é desconhecido, da casa em que habitamos para fora da casa. "Ela surge e se mantém neste álbi" (TI 19). É o próprio movimento de transcendência. A transcendência designa, então,

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

Assim, não é necessário negar o mundo em que habitamos, não é necessário negar a casa, o ponto fixo de onde se parte, num movimento de transcendência. E não seria também uma negação do outro, do além, da exterioridade – para onde se está indo –, não seria uma redução do outro no mesmo. Portanto, a transcendência não é negatividade. Porém, para o nosso autor, a filosofia nunca conseguiu percorrer esse caminho, suas tentativas acabaram por reduzir a transcendência sempre à imanência, suas saídas foram sempre precedidas por uma volta. "Na tradição ocidental, toda filosofia, mesmo uma filosofia da transcendência, se reduz, como logos filosófico, à imanência" (NP 121)³⁶.

Levinas compara as tentativas de transcendência da filosofia com a odisseia de Ulisses que, apesar de uma longa viagem, retorna à sua ilha natal, "uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do outro" (HH 43). O *Timeu* de Platão, no qual o outro é compreendido no círculo do mesmo (DVI 155), e Sócrates, por não aceitar nada para si a não ser as verdades que já estão em si mesmo, rejeitando o que vem de fora, são citados por Levinas como modelos dessa complacência. A identidade seria, portanto, o critério de todo o sentido e o "conhece-te a ti mesmo" seria o preceito fundamental de toda a filosofia, como é o regresso de Ulisses à sua ilha. Assim, "o ocidental encontra o universo em si mesmo" (DL 53).

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

³⁶ Márcio Antônio de Paiva ressalta que o problema da filosofia não ter conseguido ir além é porque ela ficou "presa ao dogma fundamental do ontologismo, segundo o qual só podemos pensar e experimentar aquilo que existe. O próprio Deus ficou limitado ao problema ontológico de sua existência" (*Da ética ao discurso sobre Deus*, p. 131).

Ao contrário, a metafísica, como pensa Levinas, aborda sem tocar; não liga um sujeito a um objeto. "Não é no 'conhece-te a ti mesmo' que se concretiza seu último passo" (TI 78). Ela é relação com a exterioridade, na qual o infinito não se dilui no finito, mas permanece infinito, onde a exterioridade permanece exterior. O movimento de transcendência supõe a diferença, a multiplicidade, a exterioridade, a alteridade – seria o próprio caminho da ética, da responsabilidade pelo outro, o caminho percorrido por Abraão. Uma viagem sem volta, sem regresso, sem reduzir a exterioridade à interioridade, sem reduzir a alteridade à identidade, sem reduzir a multiplicidade à totalidade, sem reduzir o outro ao mesmo. O movimento metafísico de transcendência seria um abandono da pátria, da terra natal, da segurança, da casa que nos é familiar – uma ida sem volta, uma ida ao desconhecido, ao infinito, como fez Abraão. Levinas contrapõe, portanto, ao caminho de Ulisses o caminho de Abraão que "abandona para sempre sua pátria por uma terra ainda desconhecida" (DEHH 232).

A filosofia é alérgica ao outro, ao diferente. Ela é filosofia do ser, da imanência. Assim as tentativas da filosofia de compreender a transcendência deixaram de fora o próprio transcendente, pois "o transcendente é o que não pode ser englobado" (TI 289).

1.3 A crise da religião

Depois de termos analisado a crítica de Levinas à ontologia e à tradição metafísica da filosofia, que reduziu o sentido da transcendência à imanência, o que pretendemos agora é mostrar como Levinas pensa a crise da religião. Veremos que a forma como a transcendência foi abordada pela filosofia acaba por ser responsável por tal crise, já que a religião ocidental acabou se moldando por esta estrutura egológica da tradição filosófica. Desenvolveremos esta questão a partir de três momentos. O primeiro tem como objetivo mostrar o que é a crise da religião, o segundo e o terceiro, tem como objetivo mostrar o que originou tal crise. No primeiro momento, desenvolveremos a ideia de que a crise da religião é a crise do amor e da linguagem. No segundo desenvolveremos a ideia de hipocrisia da cultura ocidental que elege como polos estruturantes duas culturas opostas – Atenas e Jerusalém –, gerando assim, a crise do sentido ou crise do monoteísmo que é o terceiro ponto. A crise do monoteísmo se fragmenta assim em: crise do amor, crise da linguagem e crise do sentido.

1.3.1 Crise do amor e da linguagem

No artigo *O eu e a totalidade*, 1951, Levinas irá dizer que, apesar de algumas almas piedosas terem retornado às religiões historicamente constituídas, grande parte da humanidade não encontram nelas o caminho da “vida espiritual”, ou seja, o sentido para a vida; isso porque a religião está em crise. Sua crise não é por causa

de seus dogmas misteriosos minados pela razão, ou por suas práticas incompreensíveis, chocantes como a magia. Nem a "mistificação dos padres", nem a ineficácia moral dos ritos, que o Século das Luzes denunciava, abalaram suficientemente a religiosidade das almas (EN 40).

A crise da religião vem, primeiramente, da crise do amor, que é, para Levinas, a perda do valor social, a perda do valor ético³⁷. A crise do amor é porque a bondade para qual a religião convida não realiza o bem, ou melhor, não realiza a justiça – isso porque o amor ficou restrito à relação a dois; disso advém à ideia de “religião individual”.

Na relação a dois – o que Levinas chama de sociedade íntima que é, propriamente, a tentativa de isolar-se com um outro, ou com Deus – reconhecemos nossa injustiça em relação ao outro com o qual estamos em intimidade pelas intenções³⁸. Contudo, como o terceiro fica fora da relação a dois, não sabemos quando cometemos injustiça em relação a ele, pois as nossas intenções não são direcionadas a ele. Assim, mesmo arrependendo-se de nossas faltas em relação ao outro podemos ter lesado o terceiro, pois as intenções não acompanham os atos até seus últimos prolongamentos; porém, dirá Levinas, o sujeito é sempre responsável por todos os prolongamentos de seus atos. Isso justifica a ideia de que a falta intencional só pode ser cometida em uma "sociedade íntima" – sociedade a dois. Já a "falta social é cometida sem que eu saiba, em relação a uma multidão de terceiros" (EN 45). O terceiro seria aquele que não é visto como tu. A relação com o terceiro é uma relação que não é feita de reciprocidade, mas de responsabilidade. Levinas, nesse sentido, critica a ideia de perdão, pois, a seu ver, o perdão só é possível em uma sociedade íntima, visto que ele "liberta a vontade do peso dos atos que lhe escapam" (EN 42), ao mesmo tempo em que restitui a soberania do eu. A perda do sentido social da religião é porque o terceiro fica fora da sociedade íntima.

³⁷O alvo da crítica de Levinas, segundo Nilo Ribeiro Junior, "dirige-se à perda de *relevância ética da religião*, ou, mais concretamente, à perda do sentido social que é intrínseco à religião!" (*Sabedoria de amar*, p. 136). Sobre isso Levinas se expressa assim: "penso então que, quaisquer que sejam a experiência última do Divino e sua significação final religiosa ou filosófica, [...] elas não podem abarcar valores nos quais resplandecem o Divino. A experiência religiosa não pode [...] deixar de ser antes uma experiência moral" (QLT 34).

³⁸Relacionar a injustiça com a intenção nos remete ao filósofo cristão Agostinho. Em sua obra *O livre-arbítrio* Agostinho mostra que a origem do mal moral está na intenção. Ele chega a tal afirmação por meio da análise do adultério: “considera o homem que está impossibilitado de abusar da mulher de seu próximo. Todavia, se for demonstrado, de um modo ou de outro, qual o seu intento e que o teria realizado se o pudesse, segue-se que ele não é menos culpado por aí do que tivesse sido apanhado em flagrante delito” (32).

Numa tentativa de buscar uma saída à crise da religião, o pensamento contemporâneo – Levinas se refere aqui a Martin Buber e a Gabriel Marcel – elevou o amor "à categoria de situação essencial da existência religiosa" (EN 44). Contudo, essa promoção continuou a promover uma "religião individual", pois o amor³⁹, mesmo sendo uma proposta de sentido, concerne diretamente as nossas "atitudes privadas". Todo amor "é o amor de um casal" (EN 44). Amar, nesse sentido, é viver como se existisse somente o amante e o amado no mundo. E essa relação intersubjetiva do amor, que exclui a possibilidade de outros na relação, é a própria negação da sociedade. "A sociedade do amor é uma sociedade a dois, sociedade de solidões, refratária da universalidade" (EN 43). Refratária da universalidade por causa da essência do amor que não abrange o terceiro. A essência do amor é o eu satisfeito pelo tu encontrando no outro a justificação de seu ser – "é amor de um ser em detrimento de outro, sempre privilégio" (EN 43). Amor que mantém a mesma violência da ontologia, pois o caminho do eu continua sendo um regresso à sua ilha; continua mantendo a soberania do eu. Por isso, para Levinas, esse pensamento contemporâneo não deixa de ser uma continuidade da crise da religião por deixar de fora o terceiro, por deixar de fora a própria realidade social.

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

Como a sociedade ultrapassa o amor, a falta, o pecado, o erro não é mais, simplesmente, avaliado por um exame de consciência, pela intenção – como era na sociedade íntima – e, como consequência, a interioridade do homem perde toda importância, visto que o que está em jogo para a sociedade não é somente a intenção, mas todas as consequências da ação. Assim, a religião em crise, por meio da crise do amor, gera a destruição da linguagem e a destruição do eu. O sentido da linguagem já não depende das intenções de quem fala e sim do discurso coerente no qual quem fala empresta, unicamente, sua língua e seus lábios (DL 128). Deste modo, como a intenção não é mais o foco central, a linguagem como expressão da

³⁹ Aqui há uma rejeição da palavra amor que Levinas a define como busca do adequando, por isso, ele a recusa para qualificar a relação com outrem - a relação social. No entanto, no terceiro período de seu pensamento a palavra amor volta à tona relacionada com a ética, lá o amor significará gratuidade, bondade.

interioridade do homem perde todo seu valor, tendo, como consequência drástica, a destruição do eu que se identificava consigo mesmo interiormente⁴⁰. Portanto,

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

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

Portanto, a crise da religião é consequência de uma concepção de religião que, ao propor a possibilidade de encontro com Deus afastado da realidade social – da ética – acaba negando a própria sociedade e, assim, negando o lugar mesmo da relação com o divino e, conseqüentemente, gerando – o que veremos adiante – a crise do sentido, pois essa concepção de religião que se desenvolveu ao longo da história atribuiu o sentido da vida espiritual – o próprio sentido da vida – ao isolamento com Deus.

1.3.2 A hipocrisia da cultura ocidental

Esse isolamento com Deus que proporciona a crise do amor, a crise da linguagem a partir da religião individual é a consequência da configuração do pensamento do mesmo; é fruto do esquecimento do outro; é consequência de uma cultura moldada por um pensamento egológico, ou seja, por um pensamento que procura a felicidade do mesmo e esquece o outro. A base desta busca pela felicidade do mesmo seria proveniente de uma simbiose entre razão e religião que são as próprias bases da configuração da cultura ocidental⁴¹. É a esta simbiose

⁴⁰A ideia de Jacques Lacan "existo onde não penso" seria um exemplo claro da destruição do eu.

⁴¹ RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, p. 320. "A união entre razão e religião gerou uma cultura em que se passou a anunciar a felicidade do homem associada à beatitude, mas na qual a história dessa felicidade se configura, contraditoriamente, como história da morte, da violência, da injustiça, do ateísmo e da irreligião do homem que assassina o outro homem" (RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, p. 321).

que Levinas chama de hipocrisia. A violência do ser que se manifestou na história da filosofia, começando com os gregos até Heidegger, que levou ao esquecimento do outro, construiu o que Levinas chamou de hipocrisia da cultura ocidental. Hipocrisia de uma cultura que reduziu a transcendência à imanência do ser a partir da síntese grega⁴² e, deste modo, sufocou a alteridade do outro.

Em *Totalidade e infinito*, 1961, Levinas vai chamar de civilização hipócrita aquela que está “ligada ao mesmo tempo ao Verdadeiro e ao Bem, doravante antagonistas” (TI 10). A cultura ocidental por meio do cristianismo, no intuito de justificar o evento-cristo universalmente se apropria da racionalidade grega e elege, simultaneamente, como polos estruturantes da cultura, Jerusalém e Atenas (TYA 111). A partir disso o homem ocidental fica acostumado a fundamentar sua existência na verdade dos filósofos e no Bem anunciado pelos profetas e ensinado por Jerusalém⁴³. Porém, segundo Nilo Ribeiro Junior,

o homem ocidental não se dá conta de estar mergulhado na “hipocrisia” de uma civilização que justapõe filosofia e religião, de modo que o “nome de Deus” é pronunciado em todos os lugares e em todos os ambientes, como se ele fosse mero objeto da razão, ou como se Deus fosse absolutamente intrínseco a história, como se seu nome fosse uma palavra comum e abstrata sem nenhuma repercussão ética. A cultura ocidental faz questão de descomprometer a proclamação da palavra “Deus” com as exigências da justiça do outro homem⁴⁴.

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

Essa oposição entre Ulisses e Abraão aparece no prefácio de *Totalidade e infinito* como uma confrontação radical entre filosofia e profetismo (ou religião) que, por sua vez, segundo Ulpiano Vázquez Moro, irá se desenrolar em uma série de oposições, “cujos polos estão constituídos pela história e a escatologia, a política e a moral, a guerra ou a violência e a

⁴² RIBEIRO, *Centenário do nascimento de Emmanuel Levinas*, p. 388.

⁴³ RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, p. 320. Segundo Nilo Ribeiro Junior, “o monoteísmo cristão buscou justificar a particularidade do evento-cristo na universalidade da racionalidade grega a fim de evitar que o pensamento de Atenas o tratasse como mera ‘opinião’. Do lado da filosofia grega, ela também necessitou beber da nova cosmovisão do cristianismo para legitimar-se como um pensamento religioso e evitar ser identificada a um pensamento pagão e ateu” (*Sabedoria da paz*, p. 320).

⁴⁴ RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, p. 320.

paz..., a Totalidade e o infinito”⁴⁵. Para Levinas nada pode ser ao mesmo tempo Ulisses e Abraão. Tal união só pode gerar crise. E foi o que aconteceu com a cultura ocidental, pois a racionalidade grega acabou sufocando a significação profética que vem do outro e, assim, acabou sufocando a própria transcendência. Esse sufocamento, que é a própria destruição da transcendência, acabou gerando na modernidade a crise do sentido, que Levinas atribui ao monoteísmo. Um exemplo desta união é a própria teologia ocidental que tenta pensar o Deus monoteísta da tradição judaica a partir da racionalidade grega.

1.3.3 Crise do sentido

Em 1964, no artigo *A significação e o sentido*, diz Levinas: “a crise do sentido é ressentida pelos contemporâneos como uma crise do monoteísmo” (HH 41). Todo o problema da crise do sentido está inteiramente atrelado à perda de um sentido único. A fórmula nietzschiana "morte de Deus", que, segundo nosso autor, se tornou banal, expressaria essa perda da unidade, a perda de um sentido único para a existência.

A absurdidade não consiste no não-sentido, mas no isolamento das significações inumeráveis, na ausência de um sentido único que as oriente. O que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos (HH 40-41).

A perda do sentido único é porque na modernidade surge, a partir das ciências humanas e das filosofias estruturalistas⁴⁶, uma multiplicidade de sentidos atribuídos às significações culturais⁴⁷. Essa valorização das significações culturais seria, para Levinas, expressão do ateísmo moderno (HH 35) por negar a necessidade de um sentido único que fundamente as múltiplas significações. Ao negar a necessidade de um sentido único, nega também a ideia de um Deus fundamento de tudo. E como a proposta de sentido do monoteísmo, por meio do cristianismo, que era privilegiada na sociedade e na cultura

⁴⁵ VAZQUEZ, *El discurso sobre Dios*, p.179.

⁴⁶ Segundo Nilo Ribeiro Junior a perda da unidade das significações culturais é sinônimo da fragmentação da realidade advinda das ciências humanas e levada a radicalização pelas filosofias estruturalistas (*Sabedoria de amar*, p. 135). Dentre elas poderíamos citar: Lévy-Strauss com o estruturalismo na antropologia; Michel Foucault com o estruturalismo na história; e, Jacques Lacan com o estruturalismo na psicanálise.

⁴⁷Sobre a falta de um sentido único, atribuído às múltiplas significações culturais assim diz Ulpiano Vázquez Moro: "a reflexão contemporânea sobre a significação cultural e estética conduz a um pluralismo carente de um sentido único. Disso é exemplo a etnologia 'mas recente, audaz e influente', a de Lévy-Strauss, que, colocando no mesmo plano as múltiplas culturas, é expressão de uma ontologia que, interpretada a partir da significação cultural, se produz como múltipla e multívoca. Tal multivocidade do sentido é o que Levinas denomina 'desorientação essencial' ou 'a expressão moderna do ateísmo'" (*El discurso sobre Deus*, p. 185).

ocidental, fracassa, ocorre, portanto, a crise do sentido como crise do monoteísmo, já que o sentido apontado pelo cristianismo era Deus como início e fim da história da humanidade.

Fracassa porque o sentido único pensado pelo monoteísmo adveio da ideia de um Deus soberano e sobrenatural que interfere no mundo por meio de um "sistema de reciprocidades e intercâmbios" (HH 41), por meio de um sistema que mantém a relação de um eu limitado com um Deus transcendente – relação amorosa –, que esquece a própria justiça ao esquecer todos os que ficam fora dessa relação. Sistema de reciprocidade que alimenta a própria "religião individual", pois ele se delineia a partir de um homem preocupado consigo mesmo. Neste sistema de reciprocidade, a proposta de sentido único do monoteísmo se torna uma significação econômica⁴⁸, na qual as pessoas se apresentam a Deus como pedintes. Assim, a relação entre Deus e os homens se expressam, nessa unidade econômica, em termos de compra e venda. O amor nessa relação é um amor interesseiro (DL 138).

Esta religião que a pessoa pedia para si, ao invés de sentir-se exigida por ela, e este deus introduzido no círculo da economia - religião e deus que, aliás, não esgotam a mensagem das Escrituras - perderam parte de sua influência sobre os homens. E, como consequência, perdeu-se o sentido de um mundo perfeito e simplesmente ordenado a este deus (HH 42).

Aqui é interessante remontar-se a um texto de 1951, *Estado de Israel e religião de Israel*, em que Levinas – apesar de achar grosseira a análise que afirma que os homens ao esquecer Deus, trocam de Deus –, assim como Feuerbach, diz que a decadência das religiões é por causa do advento do Estado (DL 296)⁴⁹. A questão aqui é que a ideia moderna de que o Estado tenha substituído um Deus providenciador provém dessa concepção de um Deus milagreiro, já que o Estado passa a ser providenciador. Na verdade, podemos dizer, que para Levinas o que o Estado substitui é uma concepção errônea de Deus. Podemos dizer também que a morte de Deus é a morte de um certo Deus ou de certa forma de pensar Deus.

O esquema ontológico, oferecido pelas religiões reveladas, de um eu limitado e imanente em relação com um Deus transcendente acaba negando a própria realidade social e promovendo uma "religião individual", fazendo a religião perder seu papel dirigente na

⁴⁸ Frente à multiplicidade de significações, emergem duas formas privilegiadas de sentido único no ocidente: a econômica, representada pelo marxismo e a teológica representada pelo cristianismo. A econômica busca o sentido único a partir das necessidades do ser humano. E a teológica a partir da ideia de um Deus transcendente que intervém na história humana, contudo, o fracasso da significação teológica se dá por que ela se tornou também econômica (VAZQUEZ. *El discurso sobre Deus*, p. 185, 186); (RIBEIRO. *Sabedoria de amar*, p. 141).

⁴⁹ Não sei se Levinas tinha esta intenção, mas parece que indiretamente ele faz uma crítica a Feuerbach (pai do ateísmo moderno) já que em sua obra *Princípios da filosofia do futuro*, o Estado assume o lugar de um Deus providenciador e protetor, aliás, o Estado é o Deus dos homens (p. 16-17). Para Levinas, ao contrário, “apenas uma análise grosseira poderia pretender que os homens, ao esquecer a Deus, trocam de Deus” (DL 296). Na verdade o Estado, para Levinas, substitui uma concepção de Deus.

consciência moderna. Por isso Levinas questiona se o proselitismo poderia constituir alguma ameaça "em uma sociedade em que as religiões têm perdido sua influência e têm passado a fazer parte do âmbito privado, junto às preferências estéticas e aos gostos culinários" (DL 164). O descrédito das religiões não é por causa da desvalorização do divino, mas sim por causa de sua domesticação (DL 335). A consequência disso tudo conduz ao descrédito, por parte dos contemporâneos, sobre a possibilidade da religião, a partir de seu discurso ontológico sobre Deus e do anúncio de um amor que não realiza o bem, conseguir mostrar o caminho da vida espiritual, ou seja, o sentido para a existência.

1.4 Crítica ao cristianismo

Como demonstramos anteriormente, a crise da religião seria a crise do monoteísmo. Contudo, Levinas se refere, especificamente, ao monoteísmo cristão. Isso porque, ao conceber a ideia de religião ética, ele defende o monoteísmo judaico – que para ele é a religião ética, a religião de adultos – como resposta à crise do sentido que foi causada pela forma como o cristianismo concebeu a relação com Deus. Por isso, sua polêmica maior com o cristianismo se dá em torno da concepção de Deus que não é, em seu pensamento, uma “aritmética teológica”⁵⁰. Assim, a crise do amor, a crise da linguagem e a crise do sentido – fragmentos da crise da religião – teriam como protagonista a concepção de religião do cristianismo.

As críticas ao cristianismo, no primeiro e no segundo período da periodização⁵¹, aparecem sempre num confronto com a tentativa de defender e afirmar o judaísmo depois do holocausto. Segundo Levinas, “saber ser judeu depois da matança nazista significa ter que tomar posição frente ao cristianismo” (DL 41). Já no terceiro período⁵², mesmo criticando o cristianismo, ao contrário dos períodos anteriores, é possível pensar, de certa maneira, uma aproximação com algumas ideias do cristianismo, como veremos na análise do texto *Um Deus*

⁵⁰ Segundo Ulpiano Vázquez Moro, além da concepção de Deus, a forma como o cristianismo interpreta a escritura seria um dos pontos principais que separa o Judaísmo (e o pensamento de Levinas) do cristianismo (*El discurso sobre Dios*, p.127; 219). Para Levinas, “A bíblia [...] não é um livro que nos aproxima do mistério de Deus, e sim as humildes tarefas dos homens” (DL 368).

⁵¹ Nestes períodos as críticas de Levinas ao cristianismo aparecem, na maioria das vezes, nos ensaios sobre o judaísmo.

⁵² Neste período Levinas não escreve mais ensaios sobre o judaísmo, suas críticas ao cristianismo aparecem então nos escritos filosóficos e nos tratados talmúdicos.

homem?. Essa apresentação do tema em questão a partir da cronologia demonstra que há uma mudança na forma como Levinas vê o cristianismo, mas que não deixa de ser crítica⁵³.

1.4.1 O fracasso social e político do cristianismo

O antissemitismo do século XX, que culminou no extermínio de seis milhões de judeus europeus, tem significado para os judeus a crise de um mundo que o cristianismo havia modelado durante 20 séculos [...]. Sendo assim, o fato de que a monstrosidade do hitlerismo foi produzida em uma Europa evangelizada abalou, no espírito judeu, aquilo que a metafísica cristã podia ter de plausível para um judeu habituado a uma prolongada convivência com o cristianismo: *a primazia da salvação sobrenatural em relação à justiça terrestre* (DL 227).

A força que o cristianismo alcançou no ocidente está ligada, para Levinas, à sua cultura que se difundiu por toda a parte (DL 333). Porém, ele dirá que tudo é mais fácil para uma religião que “aponta verdades sobrenaturais, sacramentos e consolos que nenhuma ciência poderia dissipar” (DL 288); tudo é mais fácil para uma religião que “integra aos pequenos e comovedores deuses familiares ao culto dos santos, aos cultos locais” (DL 318); tudo é mais fácil para uma religião que mantém arraigada a piedade que se nutre das paisagens e das lembranças familiares, tribais e nacionais (DL 318). Mas, se o cristianismo às vezes impressiona por sua conquista do mundo ocidental, o judaísmo – dirá Levinas – impressiona por sua rejeição a reconhecer tal conquista (DL 153). Poderíamos questionar se uma cultura que foi modelada durante vinte séculos por uma ideia de Deus e por uma ideia de transformação do mundo que acabou produzindo o antissemitismo – se tal conquista – não seria mais que um fracasso?

Nosso autor não deixa de reconhecer a pureza dos atos individuais dos cristãos e a coragem da hierarquia da igreja que salvaram muitos judeus nos anos terríveis de guerra (DL 153)⁵⁴. Contudo, ele irá dizer que não se pode negar o fracasso social e político do cristianismo. No artigo *O lugar e a utopia*, 1950, Levinas desenvolve esta crítica relacionando o fracasso social e político à forma como o cristianismo interpretou a realidade. O

⁵³ Segundo René Bucks, “o pensamento de Levinas a respeito do cristianismo evolui de uma opinião crítica bastante negativa para uma avaliação mais positiva” (*A Bíblia e a ética*, p. 225).

⁵⁴ Embora critique duramente o cristianismo, Levinas, não deixa de reconhecer e admirar os atos de caridade dos cristãos, na segunda guerra mundial, para com os judeus. Segundo ele, nessa época, “por toda a parte onde se mostrava a batina preta refúgio” (HN 190 - 191). Esses atos salvaram a vida de sua esposa e filha: “Eu penso também estar em dívida com esta caridade. Eu devo a vida da minha pequena família a um mosteiro, onde minha esposa e minha filha foram salvas. Sua mãe tinha sido deportada, mas minha esposa e sua filha encontraram refúgio e proteção com as Irmãs de São Vicente de Paulo. O que eu devo ultrapassa a gratidão, o reconhecimento vai muito além. O mais importante, naquela época, era a possibilidade de falar com alguém. Mas tudo isso, é, afinal, sentimento” (HN 191).

cristianismo não nega a necessidade de transformá-la, mas superestima a realidade ao pensá-la como uma resistência total à ação humana. Apesar de o cristianismo pretender transformar a realidade, julga que o homem não pode mudá-la por suas próprias forças, por isso, "as relações que os homens mantêm consigo mesmo e com seu próximo aparecem petrificadas, inaliáveis, eternas" (DL 154). O cristianismo, com isso, subestima a realidade ao esperar que Deus intervenha milagrosamente e provoque uma transformação total no mundo – o homem só consegue transformar a realidade mediante a graça de Deus⁵⁵.

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

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

O cristianismo, que separa a justiça da fé, coloca como preocupação principal para o fiel a salvação pessoal acima da justiça. O homem da utopia, o cristão, então, deseja e escolhe a salvação solitária em vez “da difícil tarefa da vida justa”, da justiça terrestre – ele deseja injustamente o reino de Deus sem se preocupar com o reino de Cesar (DL 156). Usando as

⁵⁵ Em *Textos messiânicos* é interessante a crítica de Levinas à ideia de graça a partir do Tratado de *Sanedrín*. "Para Rabí Eliezer, se o mal corrompe o ser ao ponto de ser necessário um remédio, a cura não pode obter-se a partir de fora, como uma graça. [...] É necessário que antes se recupere a si mesmo para logo poder ser curado a partir de fora. *Precisamente por que o mal não é um extravio, mas uma enfermidade do ser, o enfermo é o principal obreiro de sua cura.* Singular lógica, exatamente oposta à da graça. [...] É preciso que o enfermo conserve suficiente lucidez para recorrer ao médico; sem ela sua enfermidade é loucura, ou seja, o estado daquele que não pode nem sequer ir, espontaneamente, em busca do médico” (DL 128).

palavras de León Brunschvicg, em um artigo intitulado *Ser occidental*, 1951, Levinas dirá que a salvação pessoal carrega sempre um resto de amor próprio. Assim, a

preocupação por nossa salvação é, todavia, um resto de amor próprio, um traço de egocentrismo natural do qual deve arrancar-nos o progresso da vida religiosa. Como não pensam senão em sua salvação deram as costas a Deus. Deus é Deus apenas para aquele que supera a tentação de degradá-lo para colocá-lo a seu serviço (DL 99).

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

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

A miséria que apela a nossa piedade, a nossa justiça, a nossa liberdade e a nossa obra, é substituída por uma paixão ambígua, na qual a dor se transforma em rito e em sacramento, e se desdobra como um argumento. Como se seu sentido humano não fosse o suficientemente pleno, como se outra noite misteriosa envolvesse a noite do sofrimento humano, como se alguma salvação celestial pudesse triunfar pela magia da fê. A eficácia da obra se substitui pela magia da fê. Ao Deus severo que apela a humanidade capaz de fazer o bem, se superponha uma divindade infinitamente indulgente, que encerra ao homem em sua maldade, deixando a humanidade indefesa a mercês deste homem que, ainda mal, tem sido salvo (DL 158-159).

Por um lado, a ideia de redenção retira o peso da responsabilidade do homem de transformar o mundo e, por outro, Levinas a condena, também, porque ela pode significar que Deus tem sentido amor pelo mal ao perdoar todos. Isso seria a visão “mais escandalosa deste cristianismo e de toda a metafísica da paixão” (DL 202). Somente o homem que padece o mal, que o sofre, é que pode perdoar. Ninguém, nem mesmo Deus, pode substituir a vítima. Para Levinas, o mundo desumano é o mundo onde o perdão é todo poderoso (DL 65), onde uma ordem sobrenatural retira a responsabilidade dos atos e alivia a consciência do homem por um perdão que induz o mal. Mas para a “glória de Deus moral e para a glória do homem

adulto: Deus é impotente” (DL 107). Por isso, Levinas disse, em um artigo de 1956, intitulado *Por um humanismo hebraico*, que o monoteísmo

não consiste em oferecer ao homem, cansado de suas imperfeições, um lugar privado com um Deus consolador, e sim em referir-se à presença divina, à justiça e ao esforço humano, como se referindo à luz do dia, ao olho, único órgão capaz de percebê-lo. A visão de Deus é o ato moral. Essa ótica é uma ética (DL 396).

É o homem quem tem que perdoar, é o homem quem tem que salvar o outro homem e não Deus⁵⁶. Deus é impotente para assumir as obrigações e responsabilidade do homem. Deus é impotente para que o homem seja potente, para que o homem seja responsável pela vida do outro. “Deus não pode desfazer as ofensas cometidas contra o outro” (LIH 183). Nestes termos, podemos compreender porque Levinas afirma que o verdadeiro monoteísmo engloba o ateísmo (DL 60).

1.4.2 Análise da noção Deus-homem

Em 1968, Levinas escreve um texto intitulado *Um Deus homem?*⁵⁷, no qual, apesar de criticar duramente a concepção cristã de Deus, afirma aceitar o destino da maioria das ideias que estão por trás da noção Deus-homem – exceto, claro, a crença em questão. Assim, tal texto – ao contrário dos textos dos anos anteriores, como é o caso dos que já foram citados, que mostram uma separação radical com o cristianismo – mesmo sendo crítico, apresenta, até certo ponto, uma aproximação do pensamento de Levinas com o cristianismo.

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

⁵⁶ Em *O laicismo e o pensamento de Israel*, 1960, é interessante o comentário de Levinas a resposta que Rabbí Aquiba dá ao romano que pergunta por que o Deus dos judeus, que é o Deus dos famintos, não os alimenta. Rabbí Aquiba responde: “Para que nós não sejamos atirados ao inferno”. Assim comenta Levinas: “O homem deve salvar ao homem: a maneira divina de aliviar a miséria consiste na não intervenção de Deus. A verdadeira correlação entre o homem e Deus depende de uma relação de homem a homem, na qual o homem assume a responsabilidade plena, como se não existisse Deus a quem contar” (LIH 176).

⁵⁷ Sobre o texto: “Em 1968 Levinas foi convidado a participar na sessão anual da ‘Semana de Intelectuais Católicos’, cujo tema era a pergunta: Quem é Jesus Cristo?. Sua comunicação tem por título outra pergunta: ‘Um Deus homem?’, em cuja resposta Levinas, por uma parte, resumirá algumas de suas mais importantes reflexões sobre a questão teológica e, por outra, avançará os temas que desenvolverá em *De outro modo que ser*, especialmente, os antropológicos. O texto, nesse sentido, é muito importante” (*El discurso sobre Dios*, p. 282).

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

Levinas vê na ideia de humildade de Deus uma transcendência, na qual o absolutamente outro se mostra sem que sua verdade se integre no contexto dos meus pensamentos para aí tomar sentido. Por isso, bem no início do texto, nosso autor, faz uma crítica à forma como os filósofos trataram a questão de Deus. Sua crítica se dirige ali, ao discurso ininterrupto que coloca Deus dentro de “uma ordem impassível do absoluto e da totalidade”, da qual a própria interrupção é relatada, ou seja, nada fica de fora – o extraordinário entra na ordem. Levinas questiona se a ideia

de uma verdade cuja manifestação não é gloriosa, nem brilhante, a ideia de uma verdade que se manifesta na sua humildade, como a voz de fino silêncio, segundo a expressão bíblica - a ideia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência (EN 87).

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

Neste derrotismo, nesta timidez que não ousa ousar, por esta solicitação que não tem a menção de solicitar e que é a própria não-audácia, por esta solicitação de mendigo e de apátrida que não tem onde pousar sua cabeça – à mercê do sim ou do não daquele que acolhe – a humildade desconcerta absolutamente; não é deste mundo. [...] Apresentar-se na pobreza de exilado é interromper a coerência do universo; é praticar uma abertura na imanência sem a ela se ordenar (EN 87).

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

Contudo, há um limite para a humildade de Deus. Um Deus homem? Um Deus presente no tempo? “Não é isto demais para sua pobreza? Não é isto de menos para sua glória

sem qual sua pobreza não é uma humilhação?” (EN 89). Levinas se opõe radicalmente à encarnação de Deus. Assim como no desvelamento em que o ser desvelado torna-se imanente, um Deus homem, um Deus presente no tempo, perderia sua transcendência. A humildade já não seria transcendência. Se Deus perde sua glória, sua transcendência, sua humildade, sua pobreza já não seria humilhação, mas rebaixamento ao mesmo nível – se tornaria imanente. Perder a sua glória é perder sua alteridade, é reduzir-se ao mesmo, é se colocar lado a lado como o ser-com heideggeriano e não à frente como na relação ética. Ao se tornar presente no tempo, a transcendência entraria na imanência e não romperia a ordem do universo. É necessário que a humildade já seja afastamento. E é aí que Levinas irá dizer que Deus se revela como vestígio no rosto do outro, vestígio que jamais entra no tempo, pois ele é um passado que nunca foi presente – passado imemorial⁵⁸.

Mas a noção Deus-homem sugere também a ideia de substituição, que também é limitada. Para Levinas, a ideia de sofrer pelo outro, de substituição, que se encontra na encarnação de Cristo, conduz ao próprio movimento da subjetividade. Isso porque, “o Eu é aquele que, antes de toda decisão, é eleito para carregar toda responsabilidade do mundo” (EN 93). Essa eleição seria a constituição da subjetividade. Na subjetividade, pensada como consciência, o eu sempre pode assumir o que a ele se impõe, porque a consciência já é atividade. Ao contrário, na substituição⁵⁹, o eu se encontra na situação em que ninguém pode responder em seu lugar; ele é único, insubstituível. Na substituição, a subjetividade é pensada como passividade – anterior à liberdade, anterior à consciência pensada como atividade. Na substituição, o eu é eleito a responder pela vida do outro – isso caracteriza sua unicidade. Ele pode até não responder, mas não pode não ser eleito, ou deixar de ser eleito. Daí advém a crítica de Levinas ao messianismo cristão, porque para ele, inspirado no judaísmo, o Messias é o eu que sofre pelo outro. Em *Textos messiânicos*, 1963, ele dirá: o Messias,

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

⁵⁸ Sobre o sentido da ideia imemorial veja o tópico 3.1.1.

⁵⁹ Sobre a ideia de substituição veja o tópico 3.1.5.

Portanto, a antropologia de Levinas é uma antropologia messiânica, ou seja, todo ser humano é Messias, isto significa que o humano só é humano na medida em que assume sua vocação de eu. “A humanidade do homem reside em sua posição de eu” (TYA 93).

1.5 Crítica ao Sagrado

Levinas desenvolve, portanto, uma crítica específica ao modo da religião cristã que, por causa de sua concepção de Deus, acaba afastando-se do sentido ético, para nosso autor, “intrínseco à religião”. Contudo, ao criticar a ideia de sagrado, ele atinge as religiões de modo geral, já que, pelo menos para a fenomenologia da religião, o sagrado é o centro de todas as religiões – mesmo que nem todas as religiões tenham uma concepção de divindade ou de Deus, todas têm uma concepção de sagrado. Dessa forma, sua polêmica⁶⁰ com o sagrado gera uma série de consequências para certa concepção de religião, porque, ao rejeitar o sagrado, Levinas rejeita também, como pensam as religiões modernas, a origem de todas as religiões (DL 58); rejeita também, como pensa a sociologia contemporânea, a experiência religiosa privilegiada (DL 55); outrossim, rejeita, como pensa Durkheim – a partir da impessoalidade do sagrado das religiões primitivas –, a origem do Deus pessoal das religiões evoluídas (DEE 61); e rejeita também, como pensa a própria fenomenologia da religião, o princípio vivo de todas as religiões⁶¹. Isso se justifica porque, para Levinas, nada no mundo prepara a aparição de Deus (DEE 71).

O monoteísmo, então, marca uma ruptura com essa ideia; ele “não unifica nem hierarquiza os deuses numinosos e numerosos; os nega” (DL 59). Ele questiona se os sentimentos suscitados pelo sagrado, pela presença divina, se o êxtase místico e os dons sagrados “não seriam acaso efervescências subjetivas de forças, paixões e imaginações” (DL 156).

Ao longo de sua obra, o conceito “sagrado” aparece com dois sentidos. Um positivo, usado com menos frequência, quando o sagrado é sinônimo de santo e se refere a Deus ou ao outro, por exemplo, quando diz “o sagrado verdadeiro” (DSS 108), ou também quando diz “a fome do outro é sagrada” (DL 42). E outro negativo, usado com mais frequência, no qual o

⁶⁰ Quando Levinas se interessa pelo conceito do sagrado, segundo Rafael Fernandez Hart, aparece em sua obra uma fenomenologia do sagrado que tem por objetivo descrever o fenômeno como vivência problemática. “Sua descrição constitui, inclusive, uma destruição fenomenológica do sagrado” (*Creo Luego Existo* p. 162).

⁶¹ Segundo Rudolf Otto, o sagrado “aparece como um princípio vivo em todas as religiões. Constitui a sua parte mais íntima e, sem ela, nunca seriam formas de religião” (OTTO, *O sagrado*, p. 14).

sagrado é associado à violência e à ilusão. Mas sua crítica principal está marcada – sobretudo, no primeiro e no segundo momento da periodização – pela ideia do sagrado como violência. A ideia de ilusão aparece no terceiro período, numa obra específica intitulada *Do sagrado ao santo*, 1977 – comentários Talmúdicos.

1.5.1 O sagrado como violência

Na obra *Da existência ao existente*, 1947, Levinas, crítica o sagrado a partir do anonimato do ser impessoal relacionando-o à ideia de participação mística de Lévy-Bruhl. Apesar de ser uma das primeiras obras filosóficas de nosso autor, a ideia de despersonalização desenvolvida a partir do ser anônimo – mesmo que, nesta obra, ela não seja tratada como violência – nos dará clareza sobre a associação do sagrado à violência, pois o que estará em jogo em tal ideia é o despojamento do sujeito.

O anonimato do ser é associado à experiência da noite, do rompimento da consciência, do despojamento da subjetividade numa vigília impessoal, “numa participação no sentido que Lévy-Bruhl dá a este termo” (DEE 70). A ideia de participação de Lévy-Bruhl descreve a existência dos povos primitivos, na qual o “horror desempenha o papel de uma emoção dominante”. Para o primitivo, a experiência do ser exterior se situa no nível da emoção; o ser se encontra despojado da forma que lhe garante familiaridade com o pensamento e, assim, a exterioridade se apresenta como absolutamente estranha: imprevisível (EN 77). Por isso que o sentimento predominante da existência é o horror. O mundo se apresenta “como uma esfera anônima que se parece muito com o anonimato angustiante da existência não assumida por um sujeito” (EN 79). Para Lévy-Bruhl o sentimento de horror é o modo dos primitivos sofrerem uma potência exterior, sem imagem, sem nome, ou seja, anônima. E como a exterioridade é absolutamente estranha, a participação descreve “a necessidade e o desejo de se fundir numa essência comum” (EN 71). É uma existência em função do sagrado⁶². O sagrado aparece simplesmente como uma força dominante, sem rosto, não tem imagem e nem nome porque é anônima. É, para Levinas, a participação no *Il y a*, na impessoalidade, no anonimato que, de forma alguma, reconduz a Deus, como pensava Durkheim, mas “à ausência de Deus, a ausência de todo ente” (DEE 71).

⁶² “As religiões primitivas buscam viver do sagrado [...] quer dizer que vivem pela identificação com ele, na obscuridade da indistinção. Os primitivos não têm formulado, todavia, a subjetividade, apenas aspiram a ser um com o sagrado. A distinção faz respirar em um neutro sem rosto, mas não se trata de Deus, tal como Levinas o entende, é o sagrado, é também o *há*” (HART, *Creo luego existo*, p. 193).

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

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

Violência é toda ação que é dirigida como se existisse somente um envolvido na ação, “como se o resto do universo apenas estivesse ali para receber a ação [...], portanto, toda ação que suportamos sem ser, de alguma forma, seus colaboradores” (DL 49). Nesse sentido, praticamente toda a causalidade é violência.

Violência é possuir, é dominar; por isso, o sagrado é violência, porque nos arranca de nós mesmos, porque em tal relação acontece como se existisse somente um na ação, porque o eu se dissolve num fundo indistinto. A violência é, então, a aplicação de uma força a um ser que nega toda sua individualidade (LM 77). A violência toma posse, nega a existência independente. É nestes termos que Levinas rejeita o entusiasmo, o delírio e o êxtase – que são os meios de se ligar ao sagrado – porque são formas de ser possuído. “A possessão nega a existência independente” (DL 52).

Além de dominar e possuir o sujeito, o sagrado tem um caráter irracional⁶³ que revela também sua violência. Como já foi dito, Levinas rejeita a fé e a opinião por causa do caráter irracional – ele busca uma racionalidade que não reduza Deus às categorias do ser; ele alarga o conceito de racionalidade⁶⁴. No texto em questão, Levinas nos dá uma chave de compreensão dessa ideia ao mostrar que, para a vida espiritual excluir a violência, é necessário que exista um vínculo entre razão, linguagem e moral. O vínculo acontece na relação com o rosto – relação ética. A questão é que a linguagem, para nosso autor, é sempre dirigida para o outro, como se um não pudesse pensar sem se preocupar com o outro (LIH 193), ou como se não existisse linguagem e razão sem o outro. Ao falar, o eu se expõe à ação do outro à espera de sua resposta, renunciando, assim, à dominação, à possessão, ou seja, à violência (DL 51). Por isso, nada se opõe mais ao rosto – que é linguagem e relação – do que o “irracional e o mistério” (DL 52). O irracional, portanto, nega a própria relação; nele não há linguagem⁶⁵, pois não há relação de um termo a outro.

Nestes termos, podemos dizer que o sagrado é ausência de linguagem, de razão e de moral – eis a contradição de um espiritualismo do irracional. Como pode haver vida espiritual sem relação, sem linguagem, sem razão? É, portanto, na relação ética que a vida espiritual exclui a violência. Deste modo: vida espiritual sem o sagrado⁶⁶. Aqui, é interessante observar que o judaísmo, como Levinas o pensa, se alimenta nesta espiritualidade e, por isso, é uma religião sem violência – sem o sagrado. Poderíamos até dizer que uma religião adulta, uma religião ética que exclui o sagrado por ser ele violência.

O artigo em questão apresenta relacionado ao judaísmo duas ideias fundamentais que se desenvolvem na ética de Levinas e que destacam o judaísmo como religião ética. Primeiro, a relação do rosto com a linguagem que anuncia o mandamento “tu não matarás”. Segundo, a

⁶³O próprio Rudolf Otto afirma este caráter irracional do sagrado: “Esta categoria (o sagrado) é complexa; compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo que chamamos racional, constituindo, enquanto tal, uma *arrêton*, algo de inefável. Acontece o mesmo com o belo, noutra domínio completamente diferente” (OTTO, *O sagrado*, p. 14).

⁶⁴Sobre a questão da racionalidade no pensamento de Levinas veja o tópico 3.2.2.

⁶⁵Sobre este aspecto do sagrado é interessante o que Levinas, em 1968 no artigo *O pensamento de Martin Buber e o pensamento contemporâneo*, disse ao comentar Buber e Heidegger: “é muito importante [...] que a noção de sagrado não aparece para Buber como determinante a noção do divino. É a partir do diálogo que nos orientamos na direção do sagrado e não inversamente, ao passo que para Heidegger a noção do sagrado deve apenas nos possibilitar falar de Deus. Buber é decididamente monoteísta e sua fala não depende de nenhum mundo, de nenhuma paisagem, de nenhuma língua falante antes que alguém a fale” (HS 32).

⁶⁶A expressão “vida espiritual” aparece no texto *Estado de Israel e religião de Israel*, 1951, vinculado a uma dimensão política. Neste texto, ao relacionar a decadência das religiões ao advento dos estados, Levinas mostra que no estado o homem moderno reconhece sua natureza espiritual. Isso significa que o espiritual e o político se coincidem e nessa coincidência o homem espiritual encontra sua realização. Assim se instaura uma nova ordem onde o espiritual exclui o sagrado, daí a ideia de “vida espiritual sem o sagrado” (DL 296). Isso justifica a ideia de que o judaísmo é uma religião moderna.

rejeição da relação violenta que está associada ao saber. Essas duas ideias são desenvolvidas como sendo o caminho espiritual do Judaísmo. Segundo Levinas, no judaísmo o espiritual nasce da escuta da relação não violenta com o outro e, assim, a noção de rosto, que anuncia o mandamento “não matarás” porque é inviolável, surge como sendo o princípio mesmo da vida espiritual. Nestes termos o judaísmo aparece como uma religião essencialmente ética. Diz Levinas: “os judeus têm considerado durante longo tempo que todas as situações em que a humanidade reconhece seu caminho religioso encontram nas relações éticas sua significação espiritual, ou seja, sua verdade para adultos” (DL 46). A violência que incomoda o espiritual é a da possessão – a mesma que aparece na relação com o sagrado e com o saber – pois a possessão, dirá Levinas, nega a existência independente, nega a própria independência do ser. E como veremos, com maior profundidade no segundo capítulo, a relação ética é a relação entre desiguais em que um não “participa” e nem nega o outro. É por isso que o judaísmo “rejeita de maneira contundente a dignidade espiritual das relações que procedem da magia e da violência” (DL 50).

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

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

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

A relação moral reúne pois, por sua vez, a consciência de si e a consciência de Deus. A ética não é o corolário da visão de Deus. De modo que tudo quanto se sabe de Deus e tudo quanto pode escutar de Sua palavra e comunicá-la razoavelmente, deve

encontrar uma expressão ética. [...] Conhecer a Deus é saber o que é preciso fazer (DL 62).

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

1.5.2 O sagrado como ilusão

No texto *Dessacralização e desencantamento*, 1973, o sagrado é pensado a partir da feitiçaria, prima irmã, senão irmã do sagrado (DSS 98)⁶⁷. Por meio da ideia de feitiçaria, o sagrado aparece como ilusão, aparência do real, “dissolução do verdadeiro pelos recursos imperceptíveis da aparência, o não-verdadeiro acolhido em sua irrealidade como traço do supra-real” (DSS 100). A partir do sagrado como ilusão, o texto expõe dois pontos, interligados entre si, que muito nos interessam para entender a rejeição de Levinas ao sagrado. Primeiro, o sagrado é apresentado como “uma perversão do santo”; e segundo, o sagrado seria a “tentação de um povo chamado à revelação”. O primeiro diz respeito à distinção entre o santo e o sagrado, que nos levará ao segundo ponto, que concerne à forma como Levinas entende a revelação de Deus.

Santo é uma palavra que comumente se escuta no cristianismo, mas Levinas lhe atribui um sentido específico, que o faz recusar totalmente a ideia de pureza no sentido de interioridade, própria dos cristãos⁶⁸. Esse tipo de pureza pode ser facilmente justificado aquém ou além dos atos exteriores. Tal pureza pode ser simplesmente verbal, mesmo porque ela pode nos levar ao niilismo profundo da interioridade, no qual o puro e o impuro se confundem (DSS 189) – a própria ideia da morte de Deus é expressão do niilismo da

⁶⁷ Vale observar o comentário de Marcelo Fabri sobre a feitiçaria. “A feitiçaria é compreendida como prima irmã do sagrado. Ela é uma espécie de poder sobre a aparência. [...] Segue-se daí que a feitiçaria é sempre um ir além dos limites da visão. Nela, os olhos nunca se abaixam. A indiscrição é seu caráter fundamental. Trata-se assim de uma atitude indiscreta em relação ao Divino. Nesse sentido a feitiçaria é o abuso de luminosidade onde se requer o pudor, ou ainda, é insensibilidade para com o mistério. Notemos então uma certa desmedida do próprio saber” (*Desencantando a ontologia*, p. 101).

⁶⁸ Sobre a rejeição da interioridade veja o tópico 1.3.1.

interioridade. O santo, ao contrário, está relacionado como uma exterioridade absoluta. Santo significa pureza ou separado (DSS 97). O santo é o separado; ele está separado do mundo e do eu⁶⁹. Nesse sentido, o conceito é usado tanto para Deus como para o outro que estão fora do mundo e distantes do eu. Como exterioridade absoluta, o outro não pode ser absorvido na imanência, já que se mantém sempre exterior. A compreensão do santo como separado é o que vai possibilitar a realização da transcendência na ética e permitir Levinas resolver o problema da revelação, isto é, como pensar uma relação que vincule ao mundo em que habitamos o que não pertence a este mundo (DL 425). Aqui é importante destacar também que Levinas cuidadosamente evita a palavra divindade para designar Deus, pois soaria como essência, natureza, substância e, conseqüentemente, como fundamento, por isso, ele usa a palavra santo, ou também Eleidade⁷⁰.

O sagrado, ao contrário, é uma perversão do santo porque ele se inscreve no mundo – imanente e, assim, contrário à transcendência. Ele é “o verso ou o reverso do real, o nada condensado em mistério, bolhas do nada nas coisas – ‘disfarces’ nos objetos do cotidiano” (DSS 98). Ele se apresenta sempre atrelado a imagens, sentimentos, de modo geral, ao sensível. Nesse sentido, entendemos porque Levinas disse que “ligar-se ao sagrado é infinitamente mais materialista que proclamar o valor [...] do pão e da carne na vida dos seres humanos” (DL 50). O sagrado se mostra como se fosse o santo, como se fosse possível uma relação direta e imediata com o divino, por isso, ele “pode se transformar em encantamento, em poder sobre os homens” (DSS 107). Enquanto que a relação com o santo é feita na responsabilidade por outrem, sem imagens, sem sentimentos, sem milagres, sem magias, sem consolo. A relação com o santo é feita na pura responsabilidade pela vida do outro, como se Deus não existisse.

Assim o Sagrado é a tentação de querer colocar em primeiro plano o que é lícito esperar ao invés do que devo fazer. Nesse sentido, ele “é a tentação do povo chamado à revelação” (DSS 104). É a tentação de querer olhar além daquilo que é permitido ver, além daquilo que é necessário ver; é querer ultrapassar os limites “em que é preciso se manter próximo da verdade” (DSS 104). É a indiscrição a respeito do divino. A tentação do povo chamado à revelação é a tentação do saber, a mesma tentação da filosofia. Em *Quatro leituras Talmúdicas*, 1968, Levinas mostra que a tentação do saber é a tentação da filosofia, é a tentação de colocar qualquer ato subordinado ao saber e disso resulta o desconhecimento do outro como outro (QLT 72-73). Poderíamos dizer também que, disso resulta a confusão do

⁶⁹ CALIN, *Le vocabulaire de Lévinas*, p. 51.

⁷⁰ Sobre o conceito de Eleidade veja o tópico 3.2.3.

sagrado com o santo. Querer subordinar todo ato ao saber é se afastar do próprio estatuto da revelação.

Mas “a revelação recusa esses maus segredos” (DSS 98) – diz Levinas. A revelação também recebe outra significação. Ela não é pensada por meio de um esquema de comunicação entre céu e a terra; também não é imagem oferecida aos olhos e muito menos sentimento de compaixão. Ela é palavra. “É um dizer que realiza, sem mediação alguma, a retidão da relação entre Deus e o homem” (DL 432). Ela é palavra que vem de fora. Em *A revelação na tradição judia*, 1977, Levinas vai dizer que sua investigação

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

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

1.6 Conclusão

No intuito de problematizar a questão da religião ética no pensamento de Levinas tentamos neste capítulo elencar e desenvolver as principais críticas de nosso autor referentes à filosofia e a religião. Começamos pela questão do ser, que é central na filosofia de Levinas e que, ao nosso olhar, conduziu todas as outras críticas referentes tanto à filosofia quanto à religião. Isso se justifica porque toda crítica de Levinas à filosofia está motivada por um único viés: o esquecimento do outro na tradição filosófica e na cultura ocidental. O império do ser que reinou em toda a tradição filosófica proporcionou o que Levinas chamou de crise da religião; já a forma como a transcendência foi compreendida reduziu todo outro ao mesmo e, assim, a religião se configurou, assim como a filosofia, sem transcendência, o que culminou no prenúncio da morte de Deus. O Judaísmo apareceu, neste contexto como a própria religião de adultos. Religião em que a transcendência de Deus acontece na própria relação com o outro e, por isso, uma religião social, não-individual, mas da justiça.

Após esse grande apanhado das críticas expostas no pensamento de Levinas, o que se propõe para os capítulos seguintes é mostrar como o pensamento de nosso autor se desenvolve colocando a primazia na ética e apresentando a ontologia como secundária. Esse esforço nos mostrará as razões da religião ser ética e da ética ser religião. Tentaremos fazer isso passando pelos três períodos da filosofia de nosso autor no intuito de entender, desde seus primeiros textos filosóficos, como a relação com o outro emerge como filosofia primeira e religião ética.

CAPÍTULO II - A RELIGIÃO COMO ÉTICA

O que propomos neste capítulo é construir a argumentação filosófica de Levinas que coloca a primazia do ente em relação ao ser, do ôntico em relação ao ontológico que em *Totalidade e infinito* significará a anterioridade da ética em relação à ontologia: ou seja, a ética como filosofia primeira. A problemática da religião como ética e algumas ideias fundamentais da concepção da religião ética – entre elas: a negação da ideia de religião natural e a afirmação da natureza ateia da alma – aparecerão de forma natural na medida em que o pensamento de Levinas for se desenrolando⁷¹.

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

Neste capítulo nosso foco não é a questão de Deus, ou melhor, não trataremos da forma como Levinas pensa a questão de Deus, mas a questão da relação ética, relação esta que Levinas denominará religião e, por isso, chegaremos, num primeiro momento, a uma ideia de religião sem Deus⁷². É neste sentido que religião é sinônimo de relação.

2.1 Relação ou religião

A partir das obras *Da existência ao existente*, 1947, e *O tempo e o Outro*, 1948⁷³, começaremos a construir as linhas principais do pensamento de Levinas para termos base para

⁷¹ Segundo Ricardo Timm: “religião é ética, e ética é a negação de toda possibilidade de solipsismo. Religião é, primordialmente, a efetivação prática da postulação da ética como filosofia primeira em sua dimensão de máxima abertura” (SOUZA, *Sentido e alteridade*, p.219).

⁷² Essa ideia de “religião sem Deus” foi retirada da introdução à edição portuguesa da obra *De outro modo que ser* (18).

⁷³ O ponto de partida de Levinas, conforme Márcio Luiz Costa, “em ambas as obras é ainda a ontologia, especialmente a de Martin Heidegger [...]. A ontologia é relevante na medida em que permite descobrir a existência como experiência nua do ser. Não se trata de uma posição epistemológica realista ou idealista em relação ao sujeito e ao objeto. Trata-se da própria existência compreendida como relação com o próprio fato de que há ser” (COSTA, *Levinas uma introdução*, p. 70).

mostrar porque a religião se configura como ética. Partindo da descrição do evento da existência sem o existente, da pura existência, passando ao evento em que um existente surge na existência como solitário mostraremos que a relação com o outro ou religião, que é a via de libertação da solidão, surge de uma necessidade ontológica do existente de romper com o ser.

Tanto em *Da existência ao existente* como em *O tempo e o outro* a questão da existência sem existente – o *Il y a* – é tratado por nosso autor. Contudo é em *O tempo e o Outro* que ele vai dizer que tal ideia começou a ser expressa a partir da noção *Geworfenheit* de Heidegger que é traduzido, geralmente, por derrelição ou abandono, mas que ele traduz por: o-fato-de-ser-jogado-em, “como se o existente só aparecesse numa existência que o precede” (TA 25). Para Levinas, em Heidegger não há separação entre ser e ente – ou existência e existente⁷⁴ – somente distinção. O ser sempre é captado a partir do ente. Mas como o *Geworfenheit* expressa o fato de estar jogado na existência – como se a existência fosse anterior ao existente – Levinas começa por afirmar um existir independente do existente, ou seja, que existe separação entre existência e existente⁷⁵.

Ao separar e tentar analisar a existência independente do existente nosso autor tem como objetivo entender o evento em que um existente se apodera da existência, ou seja, a própria hipóstase. Isso não significa que a existência exista independente do existente, quem existe, diz Levinas, é o existente (TA 25). Mas para Levinas é possível mostrar que alguns momentos da vida atestam esta separação. Por exemplo, em *Da existência ao existente* os fenômenos da preguiça e do cansaço⁷⁶ aparecem como uma hesitação perante a existência, eles expressam a “existência como um fardo a assumir” (DEE 17). O cansaço e a preguiça apresentam uma posição do existente para com a existência – revelam uma recusa de existir: o cansaço enquanto cansaço de si, e a preguiça enquanto recusa para com o ato.

O que cansa, diz Levinas, não é uma forma particular de nossa vida, nosso meio, porque é banal e morno, nossa vizinhança, porque é vulgar e cruel, mas a própria existência

⁷⁴ Quando Levinas fala da existência sem existente ele está falando do ser sem ente, que tem como sinônimos: *Il y a* (há), existir anônimo, o anonimato do ser, ser em geral, o fato anônimo do ser, a obra mesma do ser, existência pura, existir e existência. Já existente é sinônimo de ente. Em *O tempo e o outro* Levinas afirma que faz tais opções por razões de eufonia (TA 24).

⁷⁵ Levinas não aceita a ideia de que o existente foi jogado na existência, pelo contrário, rejeita-a. O existente não foi jogado na existência, ele apodera-se dela. A possessão da existência é uma vitória contra o anonimato do ser, como se o existente conquistasse a existência. O *Il y a* também não tem relação alguma com o *es gibt* heideggeriano. Em Heidegger o *es gibt* expressa a generosidade do ser. O ser que se dá anonimamente de forma abundante: uma bondade difusa. O *Il y a* pensado por Levinas não expressa a generosidade, mas o ser como um peso, como “mal de ser”.

⁷⁶ Esta análise se ocupa do instante onde se dá o evento e não de “sua significação em relação a um sistema de referências” (DEE 31), por isso, Levinas deixa de lado toda situação da existência que procede da reflexão, pois estes momentos atestam uma existência já constituída por um existente. O que ele procura é apreender esse evento do nascimento do existente na existência em fenômenos anteriores à reflexão.

(DEE 25). E a preguiça não é ociosidade e nem repouso, mas é preguiça de existir. Isso porque a preguiça, bem como o cansaço, comportam uma atitude para com o ato e “o ato é a própria inscrição no ser” (DEE 28). Enquanto comportam uma atitude para com o ato, a preguiça e o cansaço nos reportam ao começo, pois o começo já é ato – o próprio possuir a existência já é ato. Desde o instante do começo da existência algo já é possuído: a própria existência. Existir é possuir um si e possuir um si é já ter possuído a existência. O ato é, então, o próprio movimento de possuir o existir, o si. Começar a existir é um esforço para possuir a existência⁷⁷. Existir, então, é carregar a si mesmo. Neste sentido, a preguiça, enquanto recusa para com o ato, é preguiça do próprio existir; e o cansaço, enquanto cansaço de si, é cansaço de existir. A separação é atestada, então, nestes eventos, por mostrar uma relação, mesmo que de recusa, do existente para com a existência.

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

2.1.1 *Il y a*

A primeira forma de se aproximar da existência sem existente seria pela expressão “fim do mundo”. Em *Da existência ao existente* tal expressão é usada por Levinas para destacar que a existência sem existente⁷⁸ não é sinônimo de mundo. O existir sem existente é anterior ao mundo. Na situação-limite do “fim do mundo”, “onde o jogo perpétuo de nossas relações com o mundo está interrompido, não se encontra [...] a morte, nem o eu puro, mas o

⁷⁷O esforço revela este engajamento na existência, já que, há no instante do ato um esforço de existir. Tal esforço não é uma ação mágica onde o mágico, pela ação da varinha, não se engaja com a obra que a magia realiza: “ele a segue de longe” (DEE 34). Ao contrário, o engajamento no instante do esforço permite seguir passo a passo a obra que se realiza, pois a duração do esforço – diferentemente da duração da melodia que é essencialmente continuidade em que o instante está ali só para morrer, ou seja, que não é possível fracionar a duração da melodia em instantes e assim já está liberto do presente – é feita de paradas, de instantes. Isso significa que em cada instante ele cumpre a obra que realiza. O instante do esforço, então, assume o presente de modo inevitável. Ele é sujeição ao presente. E o presente é o próprio acontecimento do existir. O instante do esforço enquanto sujeição ao presente nos coloca, então, diante da primeira manifestação do existente, onde ele assume a existência. O evento em que o existente se apodera da existência já é ato, já é esforço e já é cansaço.

⁷⁸Segundo Ulpiano Vázquez Moro, apesar de Levinas não citar de maneira explícita, suas primeiras obras filosóficas são uma leitura desformalizada dos primeiros capítulos do livro do Gênesis. Por exemplo a ideia do *il y a*, o existir anônimo, “corresponde ao *Tohu-wabolu* que precede a criação em *Gén. 1,2*” (*EL discurso sobre Dios*, 157,158).

fato anônimo do ser” (DEE 21). Porém, Levinas, encontra outros caminhos mais profundos de se aproximar deste evento, por exemplo, imaginando o retorno ao nada de todas as coisas:

Imaginemos a volta ao nada de todas as coisas, seres e pessoas. Será que vamos encontrar o puro nada? O que resta depois desta destruição imaginária de todas as coisas não é alguma coisa, mas o fato que há (*Il y a*). A ausência de todas as coisas volta como uma presença: como o lugar onde tudo sumiu, como uma densidade da atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, o “campo de forças” do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito, nem substantivo. O fato de existir que se impõe quando não há mais nada. E isso é anônimo [...]. É impessoal como “chove” ou “faz calor” (TA 25).

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

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

Já a insônia é uma vigília constante na qual não se tem poder de se retirar dela. “A insônia é feita da consciência de que isso não acabará jamais” (TA 27). Quando se cai nela perde-se a noção do tempo: não se sabe quando começou e quando terminará, é uma vigília constante e sem finalidades. “Vela-se quando não há mais nada a velar, e apesar da ausência de toda razão de velar” (DEE 79). Ela é vazia de objetos como a noite. Na vigília sem início e fim já não se tem nem sujeito e nem objetos, não há dentro e nem fora, mas somente o fato nu da presença que oprime. Por isso que, em *Da existência ao existente*, Levinas relacionou a noção do *Il y a* com a ideia de exotismo da arte que, deixando a percepção para reabilitar a sensação, produz um objeto novo afastado de todo objeto do mundo e da pertença a um sujeito, ou seja, “estrangeiro a toda distinção entre um ‘fora’ e um ‘dentro’, até recusando-se à categoria do substantivo” (DEE 63).

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

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

2.1.2 Hipóstase

O *Il y a* é puro verbo, ausência de substantivo. A hipóstase é a suspensão do anonimato por um domínio privado, por um ente que passa a possuir o existir, portanto, senhor do existir⁷⁹. Ela é o surgimento de um substantivo no seio do verbo, é a aparição de um existente no existir anônimo e impessoal. Levinas desenvolve o evento da hipóstase por meio de noções como: presente, já que o começo do existir é o próprio presente; de consciência, já que o que suspende o anonimato é um domínio privado; e de posição, pois a consciência é localizada. Tais noções não são momentos da hipóstase, mas um único evento, pois a hipóstase se realiza como começo, como instante inicial.

Diferente da tradição filosófica⁸⁰, Levinas pensa que o instante tem sua própria dialética, que o presente não é simplesmente em relação ao passado e ao futuro. O presente é um instante onde se opera a ruptura “no infinito impessoal do existir” (TA 32) que é pura duração - eternidade. O presente rompe a duração. Ele vem de si mesmo, ou seja, não recebe nada do passado e não é continuidade, caso contrário não seria presente. O começo é um vir a

⁷⁹ Aqui é importante destacar que para Levinas não se pode explicar como tal evento acontece: “não há física na metafísica” (TA 31). O que ele se propõe é mostrar qual é o significado da hipóstase e não buscar a sua causa. A questão não é a causalidade, mas o significado do aparecimento de um existente.

⁸⁰ No percurso histórico da filosofia o instante sempre foi compreendido a partir do tempo, sempre foi encarado em relação com os outros instantes. Isso significa que o instante nunca foi pensado em si mesmo, ele nunca foi pensado em sua própria dialética. Assim há um desprezo pelo instante. Na filosofia moderna o instante “só lhe parece existir no limite de dois tempos, pura abstração” (DEE 90). Tal descrédito é porque a realidade seria feita do *élan* da duração e o instante não tem duração. Já na concepção clássica o tempo seria a imagem móvel da eternidade imóvel. Existe aí uma superioridade da eternidade em relação ao tempo, pois a eternidade escapa a mordedura do tempo, ou seja, há uma resistência da eternidade à destruição do tempo. Apesar disso, a relação do tempo com a eternidade é feita pelo fato de que o tempo dura, assim como a eternidade. A duração do tempo imita a duração da eternidade e, por isso, o descrédito do instante na filosofia clássica. Ele por si mesmo não imita a eternidade porque é essencialmente esvaecimento (DEE 91).

si sem vir de algum lugar, é começar a partir de si mesmo – eis a própria dialética do instante. “O que começa a ser não existe antes de ter começado e, no entanto, é o que não existe que deve por seu começo nascer para si mesmo, vir a si sem partir de nenhuma parte” (DEE 93). O presente é, pois, a maneira de realizar “a partir de si” o começo, ele é a aparição de um sujeito no murmúrio anônimo da existência. Portanto, o que está por traz dessa noção de hipóstase, num primeiro momento, é a compreensão do presente como o próprio acontecimento do começo.

Mas e a consciência? A consciência como hipóstase é esse próprio movimento de partir de si. É a realização do presente. Levinas desenvolve tal ideia com a análise do sono.

Pela insônia, como vimos anteriormente, o *Il y a* foi caracterizado como uma vigília anônima, sem início e sem fim, sem dono, ou seja, sem um domínio privado capaz de colocar fim a tal vigília, é o não-desligamento do ser. Aqui, Levinas, apresenta a consciência não como uma vigília, senão o existir anônimo seria dotado de uma consciência, ou seja, teria um domínio privado, mas com o poder de ruptura da vigília, com o poder de dormir, de refugiar-se no inconsciente. Este recurso ao inconsciente é para Levinas o recurso ao nada como intervalo que se faz ao dormir⁸¹.

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

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

⁸¹Apesar do ser se revelar sem portas de saída – pois fugir do ser seria cair no anonimato que despersonaliza - Levinas pensa que é possível encontrar um refúgio contra o ser. Sabemos que tal refúgio não pode ser o nada como negação do ser, porque atrás da negação do ser ele se afirma como uma presença na ausência. Nosso autor pensa que o nada ao invés de se afirmar como negação poderia ser pensado como intervalo ou interrupção no ser de forma que o ser não seja negado e nem destruído. Disso advém a análise do sono como suspensão do ser. Ou seja, a consciência com seu poder de dormir, de inconsciente é o lugar do nada como intervalo (DEE 75).

presente. Por isso que para aparecer um existente neste existir anônimo é necessário, “que se torne possível uma saída de si e uma volta a si, isto é, a obra mesma da identidade” (TA 31). Tal acontecimento é o próprio presente, é a consciência, é a hipóstase, é o eu.

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

2.1.3 Solidão

A solidão não procede de uma ausência do outro, mas significa a unidade indissolúvel entre o existente e o existir. Neste sentido é que ela é a obra da hipóstase, é a maneira do existente existir. O existente, ao apoderar-se da existência, é senhor do existir. Este domínio sobre o existir é o que Levinas chama de “primeira liberdade”, a liberdade de existir. Mas, ao mesmo tempo, é só com o seu existir – está acorrentado ao seu próprio si, ele se ocupa de si mesmo, o que Levinas chama de materialidade do sujeito⁸² – e, neste sentido, uma liberdade já limitada pela responsabilidade de si mesmo, pelo peso do próprio existir. Existir é carregar a si, é estar atolado em si mesmo. Começar é já estar sobrecarregado pelo excesso de si, pela solidez do próprio ser, por isso que o cansaço e a preguiça se revelaram como recusa de existir.

Assim, não é a privação do outro que torna o existente só com o seu existir, mas o fato de não conseguir distanciar-se do existir. Nesse sentido entendemos porque Levinas, em *O tempo e o outro*, diz que a solidão é porque a existência é intransitiva, incomunicável. “Se é incomunicável é porque está enraizada em meu ser que é o que há de mais privado em mim” (TA 21). A solidão do existir se torna mais evidente quando Levinas analisa a relação com o mundo, pois mesmo a relação com as coisas do mundo não arranca o eu do definitivo existir.

O mundo, para Levinas, antes de ser um sistema de instrumentos, como pensava Heidegger, é um conjunto de alimentos. São os alimentos, portanto, que caracterizam nossa relação com o mundo, isso porque, “o mundo é o que nos é dado” (DEE 43) e o que nos é

⁸²Levinas explicita a materialidade nesses termos: “Não existo como um espírito, como um sorriso ou como um sopro; não sou sem responsabilidade. Meu ser torna-se duplo a partir de um ter: sou incumbido por mim mesmo. A existência material é isto. Por conseguinte, a materialidade não exprime a queda contingente do espírito no túmulo ou na prisão de um corpo. Ela acompanha – necessariamente – o surgimento do sujeito na liberdade do existente” (TA 37).

dado é oferecido à nossa intenção, ao “desejo”, ao gozo⁸³. Neste momento do pensamento de Levinas o gozo é pensado como uma forma de conhecimento, de saber⁸⁴, por dois motivos: porque todo outro é absorvido, já que o eu retorna fatalmente a si; e porque o que possibilita a relação é a luz. É a luz que faz com que os objetos sejam absorvidos, “já como se saísse de mim” (TA 47)⁸⁵. A luz ilumina a forma das coisas. A forma iluminada é o que permite as coisas se mostrarem e o que possibilita elas serem apreendidas e, portanto, a luz é o que torna possível o gozo. Porém,

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

Pela luz, há um intervalo entre o eu e as coisas, uma distância entre o eu e o objeto dado, pois “ao mesmo tempo em que tende para as coisas, retira-se delas” (DEE 52). É por este retorno que a relação com o mundo não consegue libertar o eu da solidão do existir. Diferente da relação com a própria existência em que não existe distância nenhuma entre o eu e o existir – pura materialidade – a relação com o mundo oferece uma existência sobre a forma de gozo a qual, por conseguinte, lhe permite uma distância de si⁸⁶, porém tal distância

⁸³Levinas chama “intenção” o que nos move às coisas do mundo. A intenção não está relacionada com a intencionalidade da fenomenologia. Aqui, neste momento da reflexão de Levinas, a intenção não é o movimento pelo qual uma consciência visa os objetos, mas desejo que nos lança às coisas em busca de satisfação. Desejo que é traduzido também como gozo ou fruição como é usado na tradução de *Totalidade e infinito*. Desejo que não é o desejo do outro, já que o desejo do outro é insaciável por ser desejo do infinito. Em *Totalidade e infinito*, Levinas, separa desejo de necessidade. A intenção, o gozo ou a fruição estaria, assim, relacionado com a necessidade e não com o desejo.

⁸⁴Gozo que não revela uma preocupação em existir, com pensava Heidegger, mas que é a própria relação de sinceridade com o mundo, de contentamento com as coisas no mundo, porque o desejável não é “em vista de”, mas finalidade. O desejo não tem segundas intenções, por isso, Levinas vai dizer que não vivemos para comer e nem comemos para viver, comemos, unicamente, porque estamos com fome. Satisfazemos as necessidades não por uma preocupação em prolongar a existência, mas para saciar a própria necessidade. Tudo que fazemos no mundo não é para viver, diz Levinas, mas é viver. “Viver é uma sinceridade” (DEE 48). Neste sentido, Levinas se difere de Heidegger, já que o mundo, “antes de ser um sistema de instrumentos, é um conjunto de alimentos” (TA 45). Tal conjunto de alimentos não remete a uma preocupação com o existir. Sua finalidade são os próprios alimentos. O que Levinas quer mostrar com a análise da relação com o mundo é que a existência no mundo não aponta para uma preocupação (cuidado) com o ser, mas ao contrário, “é somente a amplificação dessa resistência ao ser anônimo” (DEE 57).

⁸⁵ TA 47. Aprofundaremos a ideia de gozo na análise da obra *Totalidade e infinito* a partir do tópico 2.2. Contudo, em tal obra, no gozo não vai existir esta relação com o saber e com a luz, o gozo é anterior a esta relação.

⁸⁶ Pelo fato de ter uma distância na relação com as coisas no mundo, tal relação não é um fardo. O eu é interioridade enquanto as coisas iluminadas são exterioridade. Existe uma liberdade na relação com o mundo pelo fato de as coisas estarem ali, não sobre os nossos ombros, mas à nossa espera (DEE 52). Pelo desejo o eu toma posse, ele possui o que é dado pelo mundo. Ao contrário, na relação com a existência não existe distância, é o próprio laço indissolúvel com o existir – solidão. O estar no mundo é evadir o anonimato impessoal, é provocar um intervalo no existir. Colocando o desejo como a própria relação com o mundo, Levinas mostra que o mundo é o campo de uma consciência (DEE 42), por isso, a existência no mundo nunca é anônima.

não pode ser considerada como evasão do ser e nem rompimento da solidão, já que a distância termina porque o eu retorna a si. Neste sentido, Levinas vai dizer que “a razão jamais encontra outra razão com quem falar” (TA 48).

2.1.4 Evasão

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

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

Mas existe no sofrimento a aproximação da morte, pois a dor traz algo a mais do que este momento de sofrimento, “como se algo mais dilacerante que o sofrimento viesse acontecer” (TA 64). A impossibilidade de se afastar do sofrimento traz a morte como possibilidade. Abriu-se, assim, uma possibilidade de superar a solidão. A experiência de antecipação da morte pela dor nos coloca numa relação com algo pelo qual não se pode mais poder: com o próprio por-*vir*. A morte é uma alteridade que arranca o eu do definitivo de si, por dois motivos: primeiro, o eu está em relação com aquilo que não vem dele; segundo, tal relação não permite que o eu retorne a si. A aproximação da morte pelo sofrimento nos

coloca, portanto, em relação com aquilo que é absolutamente outro, como uma alteridade que rompe a solidão.

Ao contrário de Heidegger, que pensa a morte como um horizonte pelo qual se abre a possibilidade da existência autêntica, em Levinas, a morte é pensada como um evento pelo qual se abre uma possibilidade da evasão do ser e, conseqüentemente, uma saída da solidão da existência. Desse modo a morte questiona o poder do eu de reduzir a alteridade das coisas a sua identidade, ou seja, ela questiona o próprio poder de identificação do eu e o poder da ontologia de reduzir tudo ao ser.

Porém, o por-vir da morte não mantém uma relação com o presente. A morte destrói o definitivo da hipóstase que se realiza no instante presente, por isso, ela não pode ser considerada como evasão já que ela extingue a própria subjetividade⁸⁷. O tempo é o que rompe o definitivo do existir e, portanto, a própria evasão do ser. No entanto, ele não é obra de um sujeito só, porque o sujeito se tem sempre no presente, mas a relação com o por-vir – com aquilo que não sai do sujeito⁸⁸. O tempo rompe o definitivo do presente, arranca o eu de si criando uma distância do eu em relação ao si e, ao contrário da morte, entra em relação com o presente sem extingui-lo. Neste sentido o sujeito não é um ser-para-a-morte, mas ser-para-além-da-morte.

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

O feminino é uma alteridade-conteúdo que não significa uma diferença de conteúdo ou de qualidade, “mas como a qualidade mesma da diferença” (TA 14). O feminino é pensado como uma alteridade absoluta porque é um contrário absoluto, “cuja contrariedade não é afetada em nada pela relação que pode se estabelecer entre ela e seu correlato” (TA 77). O que Levinas ressalta nesta alteridade do feminino é que ela não se realiza numa

⁸⁷ O que o por-vir da morte tem em comum com o porvir de outrem é o fato deles não poderem ser capturados.

⁸⁸ André Brayner de Farias explica a questão do tempo em Levinas distinguindo duas concepções de tempo: “o tempo homogêneo da história, apoiado pela ideia de progresso e do infinito como sucessão sem fim de instantes equivalentes (infinitude matemática), e o tempo heterogêneo do encontro com o infinito ético, onde em cada instante se anuncia novamente a criação, a novidade, cada instante acontece sem o aviso prévio do instante seguinte. Temos, então, por um lado, uma temporalidade amarrada a uma lógica extrema de causa e efeito e por outro lado, uma temporalidade livre de qualquer lógica exterior à própria lógica do acontecimento temporal” (*Para além da essência*, p. 106).

transcendência pela luz, própria dos objetos do mundo, mas como pudor. No erótico, ou no *Eros*, a alteridade aparece de forma clara, já que o contato da carícia vai além desse contato. “O que a carícia procura não é o aveludado ou o calor dessa mão dada no contato” (TA 82). O *Eros*, deste modo, não é traduzido em termos de poder, pois se pudéssemos “possuir, agarrar e conhecer o outro, ele não seria mais outro” (TA 82). Em 1981, em uma entrevista a Philippe Nemo, que fora publicada como obra com o título *Ética e infinito*, Levinas retoma o significado da erótica dessas primeiras obras e assim explicita:

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

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

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

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

2.1.5 Religião sem Deus

Esta relação sem posse, sem poder e sem violência na qual o eu não é absorvido no outro como é a violência do sagrado, como vimos no primeiro capítulo, e na qual o outro não

é absorvido no mesmo como faz a ontologia, Levinas, denomina religião. “Relação ou religião”, diz Levinas na introdução a segunda edição de *O tempo e o outro*.

O primeiro sentido da palavra religião aparece no pensamento de nosso autor como a relação que não envolve a posse, o poder e o saber – que no decorrer de seu pensamento ele chamará de ética. Nesse sentido, a religião é pensada, neste primeiro momento, sem mesmo ser pronunciada a palavra Deus. O discurso sobre Deus aparece nesta relação como um discurso sobre o silêncio de Deus que não perde por isso sua essência religiosa. É o que ele ressalta num texto de 1937, intitulado *Carta a propósito de Jean Wahl*, quando diz: “o discurso sobre Deus não perde sua essência religiosa quando aparece como um discurso sobre a ausência de Deus ou também como um silêncio sobre Deus” (LIH 101). Em *A ontologia é fundamental?*, 1951, Levinas esclarece o que ele quer dizer ao afirmar que a religião é relação.

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

No entanto, na medida em que seu pensamento vai amadurecendo, tal discurso deixa de ser silencioso para alcançar uma posição de destaque “a ponto de se tornar uma necessidade que a meditação filosófica já não pode contornar”⁸⁹. Em *Totalidade e infinito*, por exemplo, o conhecimento de Deus aparece atrelado à relação ética, de forma que os próprios conceitos teológicos recebem significação a partir de tal relação, pois a significação de Deus somente será acessível na justiça. Para Levinas, a crença em Deus é a própria instituição da justiça. Assim,

não pode haver nenhum ‘conhecimento’ de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável a minha relação com Deus. Não desempenha de modo nenhum o papel de mediador. Outrem não é encarnação de Deus, mas precisamente pelo seu rosto, em que está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela. São as nossas relações com os homens [...] que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam (TI 68).

⁸⁹ MORO, *El discurso sobre Dios*, p. 14. Segundo Ulpiano Vázquez Moro, “a questão de Deus, largamente deferida, e como retida à força nas primeiras investigações, irrompe depois da publicação de *Totalidade e infinito* e aparecerá, desde então, inseparável da questão do sentido, da linguagem, da subjetividade, da ética e, em geral, da filosofia (*El discurso sobre Dios*, p. 14).

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

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

2.2. Religião: relação sem relação

Propomos agora uma análise mais detalhada da obra *Totalidade e infinito*, 1961, tendo como foco principal o desenvolvimento da ideia de religião como relação sem relação. Pretendemos mostrar como se estabelece este laço entre o eu e o outro que não constitui uma “totalidade” chamada “religião”. Para Levinas a totalidade dominou a história da filosofia fazendo com que a relação com o outro humano fosse reduzida ao movimento de identificação do eu gerando como consequência a crise da religião. A totalização fez com que o outro sempre fosse compreendido como um outro eu (*alter ego*), ou seja, reduzido ao Mesmo. Para a tradição filosófica, diz Levinas,

toda a relação entre o Mesmo e o outro, quando deixa de ser a afirmação da supremacia do Mesmo, se reduz a uma relação impessoal numa ordem universal. A própria filosofia identifica-se com a substituição das pessoas pelas ideias, do interlocutor pelo tema, da exterioridade da interpelação pela interioridade da relação lógica. Os entes reluzem-se ao Neutro da ideia, do ser, do conceito). É para escapar

ao arbitrário da liberdade, ao seu desaparecimento no Neutro, que abordamos o eu como ateu e criado (TI 76).

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

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

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

O eu é o Mesmo porque ele se define a partir de si, em referência a si mesmo, e não a partir da totalidade⁹⁰ e nem por oposição ao outro. Ele é o Mesmo ainda quando está em relação com aquilo que é absolutamente outro – sua ipseidade, neste sentido, não participa do

⁹⁰Sobre o conceito de totalidade vale observar duas coisas. Primeiro “o que antes era chamado de ser ou *há* denomina-se agora, sob a influência de Rosenzweig, a *Totalidade*” (Bucks, *A bíblia e a ética*, p. 98). Segundo, “a totalidade é no fundo, uma relação entre o Mesmo e o Outro que destrói a identidade do Eu e a alteridade do Outro, neste sentido, ela é sempre violenta em relação aos entes absolutos. [...] Contra a ideia do ser como Totalidade Levinas afirma a separação entre o Eu e o Outro; ela é a possibilidade, em primeiro lugar, de o Eu poder ser definido a partir de si e não a partir do todo” (KORELC, *O problema do ser*, p. 162.).

gênero⁹¹. Por ser em referência a si o eu é essencialmente identificação. Sua identidade é feita a partir da relação com o mundo na qual ele representa em si, ou para si, tudo o que é diferente, heterogêneo. O Mundo, então, é o lugar onde ele se revela como o Mesmo, como pura identificação, como interioridade, como psiquismo num movimento de saída de si e retorno a si⁹². O mundo, diz Levinas, é o lugar onde o eu se identifica existindo em sua casa.

O em casa não é continente, mas um lugar onde eu posso [...]. Basta andar, fazer para apoderar-se seja do que for, para apanhar. Tudo num certo sentido está no lugar, tudo está à minha disposição no fim de contas [...]. O lugar, ambiente, oferece meios. Tudo está ao alcance, tudo me pertence; tudo é de antemão apanhado com a tomada original do lugar, tudo está compreendido (TI 24).

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

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

Impulsionados pela ideia de separação, e no intuito de responder estas questões desenvolveremos a seguir dois momentos. No primeiro momento queremos desenvolver a ideia de ateísmo e, por isso, retomaremos a questão do eu como Mesmo e veremos que a identidade que é a sua essência se constitui como interioridade a partir da fruição e da vida econômica⁹³, descrevendo assim, o próprio movimento de identificação de um ser ateu e imanente. No segundo momento, veremos que o outro, que não se identifica com as coisas do

⁹¹“O eu não é único como a Torre Eiffel ou a Gioconda. A unidade do eu não consiste apenas em encontrar-se num exemplar único, mas em existir sem ter gênero, sem ser individuação de um conceito. A ipseidade do eu consiste em ficar fora do individual ou do geral. [...] A recusa do conceito, neste caso, não é apenas um dos aspectos do seu ser, mas todo o seu conteúdo – é interioridade. [...] É solidão por excelência” (TI 108-109).

⁹²Segundo Luiz Carlos Susin “é começando a **viver no mundo** que o **eu** pode começar a **viver em si mesmo**, ‘a viver-se’ sem se dissolver, mantendo-se num primeiro movimento ‘para si’. Viver [...] é sair de si e retornar a si. O mundo, porém, se põe como intervalo entre o **eu** e si mesmo. Faz uma volta pelo mundo, atravessa um espaço, estende-se, e assim se distende e se desenrola, ou se ‘desatola’ de si mesmo, num primeiríssimo êx-tase” (*O homem messiânico*, p. 35).

⁹³Essa divisão de gozo e vida econômica no movimento de interioridade do eu foi retirado de René Bucks em sua obra *A bíblia e a ética*.

mundo e nem com o eu que é interioridade, se revela como rosto, exterioridade absoluta, inapreensível, e que a relação com esta exterioridade nos mostrará a religião como desejo e linguagem tendo como consequência a negação da ideia da religião natural. Tais momentos são necessários porque para que aconteça uma verdadeira transcendência na relação do eu com o outro é necessário que a distância entre eles não seja abolida.

2.2.1 Ateísmo

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

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

O primeiro momento de identificação do eu no mundo que coloca este ser ateu é a fruição (gozo) que anuncia a saída do horror do *Il y a* como foi descrito pelo evento da hipóstase em *O tempo e o outro* e *Da existência ao existente*. Nestas obras a ideia do ser separado – a própria separação – se constituiu como saída do ser impessoal. Isto significou uma liberdade em relação ao anonimato – apesar de limitada, ela expressou ali uma independência do ser. Em *Totalidade e infinito* esta separação será aprofundada como gozo constituindo assim uma estrutura fundamental na afirmação da metafísica ética, da ética como filosofia primeira e da religião como ética.

A fruição descreve a forma elementar da existência, a primeira manifestação do ente no mundo. O próprio aparecimento de um sujeito solitário. A fruição é o viver de..., diz Levinas. “Vivemos de ‘boa sopa’, de ar, de luz, de espetáculos, de trabalho, de ideias, de

sono, etc...” (TI 100). A vida na fruição é uma vida feliz, isto porque o eu tem prazer nas necessidades e, por isso, as necessidades não podem ser encaradas como simples falta, como pensava Platão⁹⁴. A felicidade é a própria exaltação do ente, é a independência do ente a partir de si, pois nas necessidades o eu domina o exterior: ele é sujeito do ser.

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

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

Como as coisas do que se frui não são representadas pela consciência “a fruição não as atingem precisamente enquanto coisas” (TI 122). Elas vêm de um meio que Levinas chama elemental (a terra, o mar, a luz, o ar, a cidade...), onde o homem se encontra mergulhado. Nele encontramos os elementos de que fruimos. O elemento é um conteúdo sem forma, não tem face, não é abordável como uma substância determinada, isso porque a fruição se relaciona com uma pura qualidade que se refere ao elemental: não possível por ninguém. A qualidade do elemental que se manifesta no elemento, diz Levinas, é como se fosse um nada indeterminado. O que fruimos não é qualidade de alguma coisa, de algo determinado, é como se viesse de nenhum lugar, pois a qualidade não está presa a nenhuma substância, é impossível: “o sólido da terra que me suporta, o azul do céu, acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância; vêm de nenhures” (TI 133)⁹⁵. Isso explica porque a intencionalidade da fruição é sensibilidade e não representação. No mundo da representação as coisas têm uma identidade, enquanto que na sensibilidade se está em relação com algo indeterminado, com o próprio desconhecido por

⁹⁴ Platão, segundo Levinas, “ao denunciar como ilusórios os prazeres que acompanham a satisfação das necessidades, fixou a noção negativa de necessidade, que seria um *menos*, uma falta que a satisfação cumulária” (TI 106).

⁹⁵ Sobre a qualidade que se frui vale observar o exemplo de Luiz Carlos Susin: “da ‘terra fecunda’ se aproveita a fecundidade, mas não se possui propriamente a terra nem a sua fecundidade” (*O homem messiânico*, p. 42).

não saber de onde vêm e nem para onde vai. A sensibilidade não representa, ela é sentimento, por isso, a fruição realiza-se pelo corpo nu e indigente⁹⁶. A vida na fruição é sentida e não conhecida. “As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas, o rubro deste pôr do sol” (TI 127).

Chegamos aqui a um ponto importante para nosso tema, isso porque, para Levinas, esta proveniência de nenhures do elemento é explicada, ou explica-se como divindade mítica. O não saber de onde vem e para onde vai, o desconhecido, provoca a possibilidade de divindades no mundo. A solidão é a própria condição dessa realidade mítica⁹⁷. É a possibilidade do paganismo, de adorar o elemento como divindade. Mas para se chegar a uma religião de adultos, diz Levinas, que nega qualquer relação imediata com o sagrado, é preciso que o ser separado corra o risco de paganismo (TI 134), corra o risco de adorar o elemental, a natureza, como deuses – já que a separação coloca o eu como autossuficiente: independente não só dos alimentos, mas também de um ser exterior a ele, diferente de si. Aqui encontramos a explicação do paganismo. Este tipo de adoração, de culto a natureza, se explica pela obscuridade do mundo que, na fruição, se manifesta como elemental, indeterminado, pura qualidade em que o ser ainda não se fixou como substância.

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

⁹⁶Sobre o corpo no estágio da fruição: “A primeira posição no mundo é uma posição corporal, mas de corpo nu e indigente, todo ele sensibilidade e exposição, necessitado e no ponto inicial do movimento à satisfação. Na intencionalidade do gozo, o corpo inteiro começa como boca faminta que se abre. [...] A indigência poderá ser superada por se tratar de indigência corporal e por se tratar de um corpo exposto ao mundo em torno, ao outro que se dá como alimento. O corpo é vivente por viver da energia de outro, do mundo e dos elementos” (SUSIN, *O homem messiânico*, p. 40). O corpo indigente e nu, diz Levinas, “é a própria mudança de sentido. Eis aí a profunda intuição de Descartes, quando recusa aos dados sensíveis a categoria de ideias claras e distintas, referindo-se ao corpo e catalogando-os no útil. Nisso consiste a sua superioridade sobre a fenomenologia husserliana, que não põe qualquer limite à noematização” (TI 121).

⁹⁷Sobre a relação da solidão com a realidade mítica diz René Bucks: “Na solidão, não há diálogo: a pessoa só escuta o eco de suas próprias palavras. O outro não é real, mas apenas o eco do eu, um *alter ego*. O mundo solitário se povoa de seres mitológicos, frutos da imaginação, testemunhas silenciosas de que o ser humano não foi criado para viver sozinho. Na solidão perdemos o sentido do real, o fio da meada, a chave de interpretação do mundo. É preciso um *princípio* que traga sentido a essa anarquia e que já não pode ser o pensamento ontológico, ecológico, comprometido com a constituição dos fenômenos. No meio deles, há como que um transfenômeno, que traz consigo a chave de interpretação e possibilita, assim, superar a ambiguidade na qual eles se manifestam” (*A bíblia e a ética*, p. 108).

2.2.1.1 Vida econômica

A insegurança vivida como preocupação pelo amanhã começa a ser vencida quando o eu adia a fruição. O adiamento da fruição é a própria condição da vida econômica. Adiamento este – que também destaca a independência e a separação do eu em relação ao ambiente onde se encontrava mergulhado – que só é possível se o eu tiver um lugar de recolhimento, onde ele possa se distanciar do elemental. Surge a casa como lugar de recolhimento e de intimidade – como extraterritorialidade em relação aos elementos de que a vida frui. O recolhimento na casa “indica uma suspensão das reações imediatas” (TI 146). O homem que estava mergulhado no elemental tem agora um espaço de intimidade que lhe possibilita retirar-se do mundo.

Porém, há uma condição para este lugar de intimidade. É necessário um acolhimento, um lugar familiar. E o acolhimento só é possível por um outro ser que não possa ser possuído e fruído. Por algo radicalmente diferente do eu e da relação que ele institui no mundo. É preciso que o eu tenha estado em relação com alguma coisa de que ele não vive. Isso explica porque, para Levinas, outrem não é deste mundo. A fruição que se revelou como egoísmo é o que Levinas chamou, no primeiro momento de seu pensamento, de solidão do existente, obra da hipóstase. Assim, mergulhado no elemental pela fruição o eu, é só. Por isso que para ele se distanciar de onde está mergulhado é preciso um acolhimento, é preciso que ele encontre uma outra razão com quem falar.

O recolhimento, a intimidade como casa, se faz no acolhimento, “como uma doçura que se espalha sobre a face das coisas” (TI 147). O outro que acolhe e é hospitaleiro é a mulher, o ser feminino⁹⁸. A mulher é a condição da casa. Morar, então, é uma vinda a si que responde a uma hospitalidade humana. A alteridade feminina começa a mostrar “um delicioso desfalecimento da ordem ontológica” (TI 143). Só a partir dessa relação, da distância que ela cria, do acolhimento para a intimidade, que o eu poderá trabalhar, representar e teorizar a

⁹⁸Sobre a presença feminina como condição da casa vale destacar o esclarecimento de Luiz Carlos Susin. “Na ‘economia do ser’, é próprio do feminino [...] a constituição do espaço interior, do lar. Para que haja recolhimento no lar e tarefa econômica, é necessário, como já dissemos uma interrupção e um adiamento na imediatez do gozo no contato com os elementos, interrompendo assim a vibração da felicidade imediata. Isto não é possível de modo frio e racional: o gozo não se interrompe por um ‘dever’ de razão ao modo Kantiano. É necessário um ‘surplus’ mais forte que gozo. Este surplus é possível através da ‘familiaridade’ com alguém. O ‘calor humano’ – o afeto – é um surplus sobre a felicidade do gozo das necessidades e suas satisfações. [...] A familiaridade que gera o calor humano, para Levinas, é – no ser – o ‘feminino’. A potência do feminino é uma potência estranha ao ser como tal: ao invés de exibir e impor o ser, é discreto, pudor, doçura, acolhimento, intimidade silenciosa, de tal forma que se apresenta como ‘retirada’, como ‘ausente’ e sem confrontações (‘de homem a homem’). Torna-se assim pura espessura afetiva. E esta doçura se espalha pelos elementos da casa e reveste o lar de familiaridade, cavando assim o espaço interior, extraterrestre, que se torna um doce refúgio, lugar de repouso e de fortalecimento do eu” (*O homem messiânico*, p. 56).

natureza. Ao afirmar, a partir da doçura feminina, a necessidade de outrem para que o eu possa apreender a natureza e representá-la começamos a encontrar a argumentação da ética ser a filosofia primeira: antes de compreender e representar o ente relaciono-me com outrem.

Por possibilitar uma distância do gozo que é imediato, a casa é a condição da atitude humana. Ao separar o eu do elemento, a morada oferece as condições do trabalho que o corpo – não mais nu e indigente por não proporcionar uma relação imediata com o elemento – realiza⁹⁹. Distante agora do elemento o homem pode trabalhar e representar a natureza. Pela casa o homem não se encontra mais mergulhado no elemental, sua relação com o elemento não é mais imediata, ele adia a fruição e pelo trabalho consegue possuir o elemento como coisa, substância, não mais como pura qualidade, já que na casa o homem pode guardar as coisas para depois desfrutá-las: a insegurança do amanhã é vencida. Aparece aí, para Levinas, a função da ontologia, pois o que se possui pelo trabalho é um ente, um substantivo, uma coisa, ou seja, este movimento a partir da casa e do trabalho fixa o ser, que até então aparecia indeterminado e anônimo. Por isso que Levinas vai dizer que a ontologia “é uma tarefa espontânea e pré-teorética de todo habitante da terra” (TI 151). Aqui entendemos que Levinas não dispensa a ontologia, somente questiona sua hegemonia.

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

Outrem, num primeiro momento, aparece como condição da casa e do trabalho já que para possuir os elementos como objetos e guardá-los na casa para depois desfrutá-los é necessário o encontro com a alteridade feminina. O próximo passo da descrição do humano em Levinas é a representação dos objetos possuídos que também depende do encontro com

⁹⁹Sobre a relação do corpo com o trabalho: “Levinas o chama ‘advérbio’, ou seja, modulação, entre a profundidade da interioridade e a profundidade do elemento, **modo material de ser** da interioridade no mundo. Neste nível o corpo coincide com a habitação. Mas é também seu órgão de aquisição e de importação. Não é mais nu ou indigente, pois graças à doçura da familiaridade e à habitação, tem um tempo de adiamento das suas necessidades e do gozo, tem energias acumuladas. Por isso não é tanto ‘boca faminta’. É a mão, agora, o seu membro privilegiado. A subjetividade corporal pode assim ‘sair’ da casa, provida ou ‘armada’ por sua corporeidade mesma, com energia suficiente para suportar o adiamento e para realizar o trabalho” (SUSIN, *O homem messiânico*, p.61).

outrem. Isso nos mostra mais uma razão da ética ser a filosofia primeira, pois todo este esforço de Levinas, desde a fruição para descrever um ser separado, é a própria construção da argumentação da anterioridade da ética (ou metafísica) em relação à ontologia.

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

Ao analisar o privilégio da visão no processo da representação do mundo, tentando assim, distinguir olhar de linguagem ou acolhimento do rosto, Levinas, mostra que a própria luz, que condiciona as relações entre dados, que possibilita à visão esquecer o horror do *Il y a*, apesar dela por si mesma não parar o jogo incessante do *Il y a*¹⁰⁰, não teria sentido por si mesma antes da relação com o outro, antes do discurso como veremos mais adiante, pois apesar de iluminar os objetos ela ainda seria um objeto como os outros¹⁰¹. O que Levinas está querendo dizer é que a luz por si mesma não permite a consciência da exterioridade radical. A luz contribui ainda para o egoísmo do eu. É preciso que algo tenha sentido por si mesmo, que

¹⁰⁰ André Brayner de Farias explica esta relação que Levinas faz da luz com o *Il y a* nos seguintes termos: “A luz cria no mundo uma espécie de espaço originário, uma espécie de nada, de maneira que as coisas ao serem banhadas de luminosidade parecem sair de seu lugar de origem, como se tivessem sido criadas ali, exatamente naquele momento em que elas se dão a visão pela luz [...]. A interrogação levinasiana se dirige à pretensão de nada absoluto desse espaço esvaziado pela luminosidade. Se retirarmos desse espaço todas as coisas que merecem um qualificativo, um nome, e deixamos o mundo entregue a luminosidade que vence as trevas, estamos ainda *diante de algo que há*, mesmo sem o qualificativo de objeto: entramos na vertigem impessoal, silenciosa e assustadora, do Há (*Il y a*)” (*Para além da essência*, p. 86).

¹⁰¹ Levinas comprova a luz como objeto na relação dela com a noite. “Se, na visão diurna, a luz faz ver e não é vista, a luz noturna é vista como fonte de luz. Na visão do brilhante, faz-se a junção entre luz e objeto. A luz sensível enquanto dado visual não difere dos outros dados e mantém-se ela própria relativa a um fundo elemental e obscura. É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo – para tornar possível a consciência da exterioridade radical” (TI 186).

seja totalmente diferente das coisas dadas no mundo que constitui a própria subjetividade egoísta do eu. É preciso, como diz Levinas, “uma luz para ver a luz” (TI 186).

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

No entanto, estamos diante de um problema já que o eu é um ser separado – autossuficiente: porque é em referência a si mesmo; porque é feliz na dependência dos alimentos; porque pode se distanciar do lugar onde está mergulhado pela fruição; e porque pode se fechar no seu egoísmo e não se abrir à exterioridade –, mas dependente do outro para se abrir à exterioridade e poder trabalhar, possuir e representar o mundo. Surge, então, a questão de como se dá esta relação com o outro já que é necessário conservar a interioridade do eu, que se identifica com as coisas que se relaciona, e manter a exterioridade do outro sem que ela possa ser integrada no mesmo. Se o outro não se mantém exterior na relação ele se reduz ao mesmo e, assim, faria parte do processo de identificação do eu; por outro lado, se o eu não permanecer separado na relação com a exterioridade, se ele não permanece interioridade, ele será despojado, ou despersonalizado, como acontece na experiência do sagrado.

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

2.2.2 Religião como desejo

Levinas encontra na noção cartesiana da ideia do infinito uma estrutura formal que permite pensar a separação – ou melhor, que já contém a relação do Mesmo com o Outro sem constituir uma totalidade de termos. Tal estrutura se dá na situação em que o cogito mantém

uma relação com o infinito pela qual Deus e o eu não se confundem, mas permanecem separados, isso porque, “a noção cartesiana da ideia do infinito designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa” (TI 27). A ideia do infinito proporciona uma relação com algo que o cogito não pode justificar por si mesmo, que supera o próprio poder de pensar, já que o *ideatum* ultrapassa a ideia que se possa ter dele. É um pensamento que pensa mais do que pensa. É o mais no menos, pois a ideia do infinito visa aquilo que não pode ser abarcado, precisamente, porque visa o infinito.

Descartes encontra, ao provar a existência de Deus pela ideia do infinito, um fundamento metafísico para as outras ideias, mas a forma, como o argumento é construído, sugere outro sentido que o onto-teo-lógico, que Levinas rejeita. Descartes deixa uma porta aberta para se pensar a subjetividade apoiada no exterior¹⁰². A dependência do pensamento em relação à exterioridade já se anunciava pela ideia do infinito, pois, segundo Descartes, ela teria sido colocada no pensamento por um ser infinito e, neste sentido, ela seria anterior a uma intencionalidade – racionalidade – que visa um objeto¹⁰³. Pelo fato dela ser anterior ao pensamento, ela não é concebida pela negação do finito, mas é o infinito que possibilita a noção do finito. É pela noção do infinito que se desperta a consciência, ou que inicia a consciência da finitude e da exterioridade. O cogito cartesiano apoia-se assim numa realidade exterior e anterior a ele.

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

¹⁰²Tal ideia seria a proposta da obra *Totalidade e infinito*. Diz Levinas: “Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo outrem, como hospitalidade. Nela se consoma a ideia do infinito” (TI 13). Sobre a relação da subjetividade com o infinito vale destacar aqui o trabalho de Márcio Paiva: Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p.213-231, maio 2000. E também o trabalho de André Bayner de Farias – Infinito e tempo: a filosofia da idéia de infinito e suas conseqüências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v.51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006.

¹⁰³Aqui é interessante relembrarmos como Descartes constrói seu argumento: “Mesmo que a ideia da substância esteja em mim pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser infinito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma ideia verdadeira, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que compreendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo. Porque, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, ou seja, que me falta algo e que não sou totalmente perfeito, se não tivesse em mim ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conheceria as necessidades da minha natureza?” (DESCARTES, *Meditações*, p. 281).

A questão é que a intencionalidade objetivante não define, para nosso autor, a consciência em seu nível fundamental, isso porque, todo saber enquanto intencionalidade já supõe a ideia do infinito (TI 13). Aqui entendemos porque a ética é a filosofia primeira, pois, o ser infinito que coloca a ideia do infinito em mim e que possibilita o despertar da consciência intencional é outrem.

Mas como o pensamento pensa o que não pode ser pensado, já que o infinito ultrapassa a ideia? Como pode haver pensamento do que é anterior ao pensamento? Como pensar uma relação com outrem sem retornar a si já que é ele que coloca a ideia do infinito? Como pode acontecer uma relação entre termos independentes e os mesmos permanecerem separados na relação? Ou seja, como o eu pode abdicar-se do egoísmo já que a separação que se produziu como psiquismo ignora outrem? Pensar algo maior do que o próprio pensamento não é propriamente pensar, diz Levinas – pensar se refere a um objeto que se adequa à sua ideia –, mas é desejar. A ideia do infinito não é adequação. Enquanto o pensamento iguala, o desejo se põe numa relação que transborda, ou seja, que extravasa sua própria ideia. O infinito no finito que se realiza pela ideia do infinito é desejo.

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

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

Se o desejável não sacia o desejo é porque o desejo não expressa uma carência, uma falta, porque o que se deseja é o infinito. O desejo instaura-se num ser já realizado, feliz no gozo do mundo. Ele está para além da fome e da sede que pode ser satisfeita e amenizada, “porque não é apelo de alimento” (TI 51) e, por isso, insaciável. Desejo para além da

saciedade e, assim, nenhum esforço do corpo pode diminuir esta avidez. Desejo diferente, que se alimenta de suas próprias fomes. Em vez de satisfação o desejável suscita o desejo, ele, simplesmente, cava a fome. O desejo parte do objeto – ele é revelação – e a necessidade parte do sujeito, é um vazio da alma,

Aqui entendemos porque a religião, entendida como relação com outrem, é desejo. Enquanto a necessidade faz a felicidade de um eu egoísta, preocupado consigo mesmo, com sua própria fome, o desejo me coloca em relação com a fome do outro, ele me coloca em relação com algo totalmente diferente de mim, que não vem de mim, não me alimenta e não me faz feliz e como diz Levinas: “é a infelicidade do feliz” (TI 51), por isso, é desejo desinteressado, é bondade, é ética, é religião. Levinas explicita a religião como desejo distinguindo-a da política que se relaciona com a necessidade e com o reconhecimento.

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

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

Pelo fato de receber a ideia do infinito de outrem, Levinas o chama de mestre. O mestre traz ao aluno aquilo que ele ainda não sabe – lhe ensina algo novo. O outro é o primeiro ensinamento. Ensino de uma maneira não maiêutica, pois um ser que recebe a ideia do infinito é um ser ensinado. Deste modo “o ensino é uma maneira para a verdade se produzir de forma que não seja obra minha, que eu não a possa manter a partir da minha

interioridade” (TI 291). A maneira como o outro se apresenta como mestre é o que Levinas chama de rosto. O rosto significa a própria impossibilidade de matar.

2.2.3 Religião: impossibilidade de matar

O rosto (*visage*)¹⁰⁴, a maneira do outro se expressar e se revelar, designa a epifania da alteridade – a própria revelação do infinito. Este modo de se apresentar não consiste em aparecer como um tema diante do olhar, ou seja, não basta observar os detalhes, as qualidades, os traços que formam a imagem da face de uma pessoa para ter acesso ao rosto de outrem, pois o rosto não tem forma. Ter o rosto como imagem é o ter como objeto. O rosto está para além de toda ideia que se possa construir sobre o outro, porque ele

está presente na sua recusa de ser conteúdo. Neste sentido, não poderá ser compreendido, isto é englobado. Nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade dos termos implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo (TI 188).

A descrição do rosto como algo que escapa à estrutura noesis-noema, sujeito-objeto, ideia-ideatum do pensamento nos ajuda a entender a concepção de um eu ateu e o questionamento de Levinas à ideia de participação, isto porque, o único ser que é totalmente diferente do eu tem como conteúdo (ou não conteúdo) sua própria alteridade e, neste sentido, ele não participa do processo de identificação do eu que se constitui como psiquismo, interioridade. Não há uma redução do outro no Mesmo. Ele “destrói a cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa” (TI 38). Além disso, o rosto em sua revelação atinge o eu em sua individualidade de ente obrigando-o à responsabilidade e assim escapando de um fundo comum. Não há a despersonalização do eu. Por isso Levinas vai dizer que “a religião segue sendo a relação com o ente enquanto ente” (EN 30). E a única relação que se estabelece nestes termos é a relação com o rosto que é a própria impossibilidade de matar.

A epifania do rosto, portanto, não pode ser entendida como manifestação e nem como desvelamento. Na manifestação estão implícitos o aparecimento e a exibição, e o que se manifesta é fenômeno. Sendo fenômeno pode ser compreendido e capturado como se já saísse do eu, mas o rosto não se faz fenômeno¹⁰⁵. Já o desvelar, como pensa Heidegger, é revestir

¹⁰⁴ Comumente, *visage* tem sido traduzido para o português como “rosto”, olhar ou face. Conservaremos a tradução de *visage* por rosto.

¹⁰⁵ Sobre uma possível fenomenologia do rosto assim Levinas comenta em *Ética e infinito*: “Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se

algo de significação a partir do horizonte de quem o desvela, ou a partir de um contexto e o rosto significa por si mesmo – *χαθ' αυτό*.

A significação, que designa a epifania da alteridade, é o que Levinas chama de nudez do rosto. Ele está nu porque ele não precisa estar atrelado a um sistema ou a um contexto para ter significado e neste sentido o outro é a própria impossibilidade da totalidade. Na nudez do rosto, o outrem não é um personagem num contexto – se é personagem quando se tem atributos: sou filho de Joaquim, sou professor, sou presidente; nesta perspectiva, o sentido vem da relação de uma coisa com a outra. No caso do rosto ele é sentido por si mesmo. Sua nudez

não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema (TI 64).

Apesar de não se oferecer como imagem existe um lado real, concreto, visível na nudez do rosto, porque, para nosso autor, “reconhecer outrem é reconhecer uma fome” (TI 65). A penúria seria o próprio lado visível da nudez do rosto. O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro são exemplos concretos da alteridade, são exemplos da nudez do rosto, pois são diferentes do eu, são desiguais. Eles não têm casa, nem história, e não são simplesmente abstrações, mas são alteridades concretas, representam a nudez do rosto de forma clara¹⁰⁶. Relacionar-se com outrem é relacionar-se com o desigual, com o totalmente diferente de mim. Diferença porque ele vem de uma dimensão mais alta que a minha por ser revelação e, neste sentido, sua diferença não diz respeito somente às suas condições (socioeconômicas) que diferem das minhas, mas, sobretudo, em seu poder de questionar o meu mundo, pondo-o em questão pelo fato dele sempre questionar o meu poder de compreensão. Pelo fato dele questionar este poder, pelo fato de não poder compreendê-lo como uma coisa entre as outras, de não conseguir capturar sua alteridade ele me instiga a matá-lo – o matar significa querer ter posse de outrem. No momento em que isso acontece, ele me escapa¹⁰⁷.

pode descrever, é que nos voltemos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem se quer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (77).

¹⁰⁶“O pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro que não sou eu: não tem alimentos – nem pão, nem música, nem flores – não têm vestuários – nem roupas, nem títulos, nem funções sociais – não tem habitação e nem porta para separar a própria intimidade. Sem gozo do mundo e sem felicidade, com necessidades sem poder satisfazê-las, estão ameaçadas de morte na própria corporeidade e na própria interioridade” (SUSIN, *O homem messiânico*, p. 201).

¹⁰⁷“Aí está seu ser a minha inteira disposição: posso enterrá-lo ou despedaçá-lo, reduzi-lo a pó – e não terei o que queria: a sua alteridade como tal. [...] O que existiu foi um ato: ato ontológico da negação do ético; mas não foi o

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

A motivação de um assassinato é a anulação do outro enquanto tal. Mas quando o assassinato ocorre não se apodera do outro, mas simplesmente de um corpo. O outro comporta este paradoxo: é o único ser que posso querer matar, mas é o único que não consigo matar. É o único que posso querer, porque é o único que é absolutamente diferente de mim e não está sobre o meu poder de compreensão e possessão, sua diferença incomoda, questiona o meu poder sobre o mundo, questiona o meu mundo, mas é o único que não consigo matar, porque sua resistência, ou o seu poder de questionar o meu poder, não é real, não é físico ou material (enquanto eu sou o rico ele é o pobre), mas ético.

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

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

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

ético que foi aniquilado, mas a espessura do ser desde onde o ético se mostra” (TIMM, R, *Sentido e alteridade*, p.63).

lei, que revela um mandamento de responsabilidade com a vida do outro humano que interfere diretamente no sentido do ser, só pode ser relação ética¹⁰⁸.

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

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

2.2.4 Religião como linguagem

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

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

Para esclarecer melhor vamos pensar a linguagem como se fosse dois momentos. O primeiro diz respeito à revelação do infinito no pensamento como um mandamento ético. O

¹⁰⁸“A ética é uma metafísica e não mais um domínio do ser. Porque ela deve ser compreendida como filosofia primeira isto quer dizer algo extremamente simples, o que não significa de fácil compreensão. A simplicidade significa o fato de que qualquer atitude do espírito, qualquer saber só poderá nascer na base de um mandamento ético: ‘tu não matarás’, expresso na nudez absoluta e imediatamente próxima do visage” (FARIAS, *Para além da essência*, p. 56).

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

O primeiro momento seria o da revelação do rosto, o da expressão original, da palavra proferida pelo outro, ou seja, do discurso¹⁰⁹ no rosto de outrem inapreensível como um tema que faz com que nosso autor separe linguagem de atividade. A anterioridade do infinito em relação ao finito que prevalece na filosofia de Levinas como ética coloca o outro numa posição de ser a primeira significação, de implantar a significação no ser e, deste modo, ser a origem do próprio pensamento. Neste sentido a linguagem não é concebida como atividade, mas como significação do infinito. A ética seria, portanto, a essência da linguagem (DL 406) porque a primeira palavra, a primeira significação no ser, vem de outrem. O rosto, neste sentido, seria a própria origem da linguagem. A linguagem, portanto, não se refere à generalidade dos conceitos, mas à inteligência da primeira significação – aqui ela é pensada como expressão da significação e não como comunicação de um tema e nem como expressão da interioridade.

A questão é que para Levinas a razão, que sempre foi concebida como atividade, como ato, comporta um fundo passivo. Em sua origem, antes de estar em atividade, ela é afetada pelo infinito. É o que Levinas chamará mais tarde de traumatismo do infinito. A razão não começa a partir da estrutura da linguagem organizada como sistema de signos. Esta afecção do infinito no pensamento faz uma inversão de ordem: “não é a mediação do signo que faz a

¹⁰⁹Levinas usa a palavra “expressão” e a palavra “discurso” num sentido de uma linguagem eminentemente ética, do face-a-face. Ele, segundo Luiz Carlos Susin, “evita a palavra buberiana ‘diálogo’ pelos mesmos motivos da recusa da reciprocidade: o dis-curso é palavra entre desiguais [...]. Mas para Levinas esta desigualdade está entre os homens: tanto a palavra que vem do outro a mim como a palavra que vai de mim ao outro não são intercambiáveis, não portam a mesma significação. A palavra do outro é, para mim, revelação e mandamento [...]. A minha palavra será invocação e resposta, ou seja, responsabilidade” (*O homem messiânico*, p. 269).

significação, mas é a significação [...] que torna possível a função do signo” (TI 201). O signo depende deste modo de uma significação para significar e a razão que comporta um fundo passivo não responde por sua origem: sua origem é o ensinamento que vem do rosto, da primeira palavra – ela é heterônoma. Pensar, diz Levinas, “é ter a ideia do infinito ou ser ensinado” (TI 97). A linguagem, portanto, condiciona

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

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

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

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

O mundo só se torna tema numa consciência porque existe um outro diferente desta consciência a quem transmitir o mundo. Por conseguinte a linguagem pressupõe uma alteridade absoluta diferente e independente daquele que fala – pressupõe a existência de termos separados. Portanto a linguagem enquanto objetivação e troca de ideias sobre o mundo, por um lado, nasce da fala original do rosto, pressupõe deste modo a originalidade do primeiro ensino, e, por outro, pressupõe o outro como interlocutor – aquele a quem se fala, a quem o eu oferece o mundo como tema. Nestes termos a religião como linguagem rompe a totalidade.

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

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

2.2.5 Criação *ex-nihilo*

Iniciamos esta parte referente à obra *Totalidade e infinito* como uma citação de Levinas afirmando que para romper o imperialismo do Mesmo que prevaleceu na tradição filosófica era necessário abordar o eu como ateu e criado. No decorrer do texto que seguiu a tal citação mostramos as razões de afirmar o ateísmo como condição natural do eu. Porém, tal desenvolvimento não ficaria completo se não mostrássemos qual o sentido da ideia de criação *ex-nihilo*. Além do mais, mesmo sendo uma ideia que pouco aparece na obra de Levinas, parece-nos que tal ideia é fundamental para entendermos o sentido da religião ética.

Apesar de Levinas dizer que a forma como ele trata a ideia de criação é própria do monoteísmo, sua análise coloca entre parênteses qualquer conteúdo de fé e não pretende de

maneira alguma ser teológica, mas filosófica¹¹⁰. O sentido da ideia de criação é ético e não cosmológico. A criação exprime o nascimento de um ser moral.

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

Neste sentido esta noção nega, por um lado, a ideia de participação, sobretudo, porque tal ideia descreve uma dependência de um outro ser sem nunca perder o contato com este outro. A participação expressa assim uma relação de necessidade¹¹¹. Por outro lado, nega também o modelo ontológico da filosofia ocidental que tem horror ao outro. A filosofia reduz todo sentido ao Mesmo – não há espaço para o outro. A negação tanto da participação como do modelo ontológico, se exprime no *ex-nihilo* da criação porque ele contesta a totalidade. Diz Levinas,

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

Ao contrário do que se poderia pensar, a ideia de criação expressa a independência em relação à ideia de participação. A criação *ex-nihilo* é a própria destruição de tal ideia. O ser criado está separado do seu criador de tal forma que não participa de seu ser. A criação *ex-nihilo* quer exprimir a própria multiplicidade, por isso, Levinas vai dizer que a teologia tradicional se embaraçou ao tratar de tal ideia em termos de ontologia. Ela se chocou “com a dificuldade de compreender que um ser infinito caminhe lado a lado ou tolere alguma coisa

¹¹⁰ Isso nos aponta para a influência de Rosenzweig no pensamento de Levinas. Segundo Olmedo Gaviria Alvarez: “parece-nos que para interpretar o pensamento de Levinas sobre este ponto, como sobre tantos outros, pode se basear sobre o que ele disse em referência a Rosenzweig: é permitido ao filósofo examinar as significações que articulam a existência das comunidades de crentes, as religiões [...]. A filosofia pode fazer a análise dessas significações sem recorrer, para justificá-las, a fé dessas comunidades” (*L'idée de création chez Levinas*, p. 512).

¹¹¹ Segundo Ulpiano Vázquez Moro a ideia da “relação sem relação” se explica pelo fato de a ideia de criação não ser pensada como participação (*El discurso sobre Dios*, p. 224).

fora dele” (TI 289). O problema da teologia foi o de conceber a criação a partir do modelo aristotélico de causalidade em que a criação seria o efeito de uma obra divina, neste sentido, ela acabou afirmando a criação por meio de ideias como participação e totalidade. Levinas não se pergunta sobre a causa primeira do ser e nem sobre a origem do tempo a partir do presente (HH 85). Ele quer mostrar que o sentido da expressão bíblica *ex-nihilo* é ética e para isso ela tem que expressar a própria multiplicidade. Em *Totalidade e infinito* ele vai dizer que

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

A criação *ex-nihilo* – que para Levinas afirma que o ser criado é absolutamente outro em relação ao criador, que contraria a noção de causalidade que pensa a criação como efeito de uma operação divina – é um começo – é o próprio surgimento de um existente no existir, obra da hipóstase, que rompe o anonimato do ser –, mas um começo que afirma a independência de um ser em relação a um outro ser, que afirma sua separação como interioridade, como psiquismo, como ateísmo que se realiza no gozo do mundo. A criação *ex-nihilo*, que em um sentido mais literal significa “vir do nada”, quer expressar a independência de um ser que num primeiro momento afirma sua autonomia e liberdade porque é em referência a si e não em referência a um outro ser, ou mesmo, em referência a um sistema. É um vir do nada que marca a própria aparição de um ser como presente, como instante em que o sujeito se coloca como absoluto pela fruição¹¹². O nada, o *ex-nihilo*, significa sua independência, sua autonomia, sua identidade, significa o próprio psiquismo ateu.

A própria estrutura do cogito cartesiano possibilita Levinas a pensar filosoficamente a criação *ex-nihilo*. Mesmo que o cogito esteja apoiado no infinito, numa realidade exterior a ele; mesmo que a noção do infinito é que possibilita a noção de finito; mesmo que haja uma dependência do pensamento em relação ao infinito; cronologicamente, seguindo a estrutura do argumento de Descartes, o cogito, antes de descobrir a ideia do infinito e sua dependência em

¹¹²“Este ‘instante’ em que o sujeito se coloca como absoluto define o ateísmo da subjetividade. [...] A criação aparece assim como criação de seres ateus, que gozam sem buscar um valor escondido atrás do gozo. Este ateísmo permite aos homens sentir sua existência como anterior a toda condição, a toda causa, apesar das condições que os precede” (ALVAREZ, *L’idée de création chez Levinas*, p. 512).

relação a ela, num primeiro momento está só, é autossuficiente, autônomo. A própria dúvida do cogito em relação à existência, a dúvida em relação à matéria, em relação à verdade dos sentidos, enfim, em relação à exterioridade é, para Levinas, a própria negação da ideia de participação e a afirmação de um ser criado e ateu, de um ser independente que pode num primeiro momento negar sua dependência em relação ao infinito, negar sua condição de criatura. É a própria afirmação de um ser autônomo.

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

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

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

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

em relação ao outro e assim a estrutura do “para si” se inverte na estrutura do “para o outro” que se realiza como pura passividade da subjetividade¹¹³.

2.4 Conclusão

Neste capítulo analisamos as duas primeiras obras do primeiro período e a obra principal do segundo período no intuito de, ao descrever as linhas gerais da filosofia de Levinas, entender como a religião se configura como ética. Partindo da noção de existência sem existente mostramos a importância da relação com o outro para um existente que surge do seio do anonimato do ser como solitário. Relação com o outro que nasce como tempo já que ela rompe com o definitivo do presente como por-vir, como aquilo que vem, e, assim, liberta o existente da solidão do ser sem que com isso ele seja despersonalizado, como acontece na relação com o sagrado, ou extinguido, como acontece com o por-vir da morte. Relação sem violência e, por isso, religião.

Em *Totalidade e Infinito* o termo religião apareceu associado à ideia de multiplicidade em oposição à ideia de totalidade. A religião contrapõe à ideia de participação pela noção de separação. Ela seria a relação do eu, do ser ateu, autossuficiente e independente, com um outro ser completamente diferente (inapreensível na estrutura de um psiquismo egoísta) que revela seu estatuto de ser uma criatura moral, de ser-para-o-outro. A religião, deste modo, se revelou como a relação entre o eu e o outro sem constituir uma totalidade, respeitando assim, os termos como absolutos na relação. Nestes termos a religião se configurou como ética.

Pretendemos agora inverter os termos e mostrar porque a ética se configura como religião. A ética é o próprio lugar da revelação de Deus. Isso nos levará ao terceiro período da filosofia de Levinas e a desenvolver a questão de Deus a partir da própria intriga da subjetividade como substituição.

¹¹³ No terceiro período do pensamento de Levinas, como veremos no próximo capítulo, a subjetividade será pensada só como para-o-outro. Portanto, o que se conserva do sentido da criação exposto neste tópico é a passividade da subjetividade que se constitui na proximidade do outro. Neste sentido podemos dizer que o essencial que a ideia de criação exprime é a passividade da criação que recebe a revelação moral de fora de si.

CAPÍTULO III – A ÉTICA COMO RELIGIÃO

Depois de termos mostrado como a religião se configurou como ética, a partir da própria argumentação da ética como filosofia primeira, desenvolvida no segundo período da obra de Levinas, pretendemos mostrar agora, a partir dos textos do terceiro período, que a ética, por ser o lugar da revelação de Deus como vestígio (*trace*)¹¹⁴ do infinito, se configura como religião. Deste modo, entenderemos porque, no pensamento de Levinas, a religião é ética e a ética é religião. Uma religião de adultos pelo fato de que a maneira como Deus vem à ideia se instaura como responsabilidade por outrem. Nestes termos ultrapassaremos a noção de que o conceito religião seria somente sinônimo de relação ética.

Para isso, desenvolveremos três momentos. Primeiro, antes de trabalharmos propriamente a forma como Levinas pensa a transcendência de Deus, é necessário mostrar como a subjetividade se configura como substituição e responsabilidade por outrem, isso porque, para Levinas, o problema da transcendência de Deus e o problema da subjetividade seriam um só (DS 37). Segundo, depois de termos desenvolvido a questão subjetividade, mostraremos que a constituição da subjetividade como passividade é o lugar da afecção do infinito em que Deus vem à ideia. Por fim, em terceiro, mostraremos que a religião ética é a religião do amor sem Eros.

3.1 Subjetividade

Para demonstrar o abalo da totalidade por meio da ideia do infinito a obra *Totalidade e infinito* ficou presa a uma linguagem ontológica. No prefácio à edição alemã de tal obra, 1987, o próprio Levinas destaca isso ao dizer que, *Totalidade e infinito*, 1961, abre um discurso que se prolonga em *De outro modo que ser* (EN 281)¹¹⁵, 1974, e em *De Deus que*

¹¹⁴*Trace* geralmente se traduz para o português por vestígio, pegada ou rastro/rasto. Ela é crucial em Levinas. “Com efeito, sob este nome é pensada e descrita a maneira paradoxal mais rigorosa como se anuncia e se mostra aquilo que jamais esteve presente e jamais estará, aquilo que não deixa fixar na plasticidade uma forma presente. É através desta noção de vestígio, renovada como o vestígio do que nunca esteve presente, que Levinas pensa o contato com o visível e o aparecer daquilo que por definição recusa aparecer, denomine-se Infinito, de outro modo que ser, ou Eleidade. O vestígio é assim em Levinas a maneira como o rosto ‘se grava’ no visível: ele é o acontecimento de uma aparição como reviravolta das estruturas de todo aparecer” (CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Lévinas*. p. 58).

¹¹⁵ É interessante destacar também que a diferença de *Totalidade e infinito* e *De outro modo que ser* já se encontra no título, como mostra André Brayner de Farias: “na primeira, o apelo do substantivo, na segunda, o apelo do advérbio” (*Para além da essência*, p.189).

vem à ideia, 1982, mas que nestas últimas obras evita a linguagem ontológica a fim de que seu esforço, que põe em questão o *conatus essendi* do ser, não fosse acusado de estar fundamentado em uma psicologia empírica. Essa nova empreitada que caracteriza o terceiro período da obra de Levinas foi motivada, sobretudo, pela crítica de Derrida no ensaio *Violence et métaphysique*¹¹⁶ dedicado à obra de nosso autor.

Nesse ensaio Derrida chama a atenção de Levinas, principalmente, para a linguagem que reivindica à ética o estatuto de filosofia primeira. O problema residiria no fato de que o outro, o infinitamente outro, teria sentido sem passar pela intencionalidade do eu. Isso gerou a invalidação da linguagem sobre o outro uma vez que a linguagem é essencialmente ligada à estrutura intencional e finita do *cogito*. O que Derrida questiona é a possibilidade de um discurso filosófico diferente da ontologia, pois a própria filosofia seria recurso ao ser – a filosofia nasce com o aparecer, ela “é descoberta do ser” (DS 51). Em *Totalidade e infinito*, por exemplo, ao tentar exprimir a exterioridade absoluta – o não-espacial –, Levinas usa termos que expressam noções espaciais¹¹⁷. Não é uma incoerência de linguagem ou uma contradição do sistema que Derrida denuncia, mas sobre a necessidade de se instalar no conceito para destruí-lo¹¹⁸.

Além de ser impulsionada pela crítica de Derrida, a filosofia de Levinas parece acompanhar, mesmo que criticamente, o pensamento de Heidegger após a virada¹¹⁹ – depois

¹¹⁶ Sobre este ensaio, como não foi traduzido para o português, é interessante ver a resenha feita por Marcelo Pelizzoli publicado em: *Veritas*, v.44, n° 2, julho de 1999, p. 441-454.

¹¹⁷ Conforme Derrida: “Totalidade e infinito, subtítulo ensaio sobre a exterioridade, não somente usa em abundância a noção de exterioridade. Levinas pretende também mostrar aí que a verdadeira exterioridade não é espacial, que há uma exterioridade absoluta, infinita – esta do Outro – que não é espacial, pois o espaço é o lugar do Mesmo. O que quer dizer que o Lugar é sempre lugar do Mesmo. Por que é preciso se servir ainda da palavra ‘exterioridade’ (que, se tem um sentido, se não é um x algébrico, faz obstinadamente signo ao espaço e à luz) para significar uma relação não espacial? E, se toda ‘relação’ é espacial, por que é necessário designar ainda como ‘relação’ (não-espacial) o respeito que absolve o Outro? Por que é preciso obliterar esta noção de exterioridade sem a apagar, sem a tornar ilegível, dizendo que sua verdade é sua não-verdade, que a verdadeira exterioridade não é espacial, ou seja, não é exterioridade? Que seja preciso dizer na linguagem da totalidade o excesso do infinito sobre a totalidade, que seja preciso dizer o Outro na linguagem do Mesmo, que seja preciso pensar a verdadeira exterioridade como não-exterioridade, ou seja, ainda através da estrutura Dentro-Fora e da metáfora espacial, que seja preciso ainda habitar a metáfora em ruína, se vestir dos farrapos da tradição e dos andrajos do diabo, isto significa talvez que não haja logos filosófico que não deva primeiramente se deixar expatriar na estrutura Dentro-Fora. Esta deportação fora de seu lugar para o Lugar, para a localidade espacial, esta metáfora lhe seria congênita” (*Violence et métaphysique* p. 165-166).

¹¹⁸ DERRIDA, *Violence et métaphysique* p. 164-165.

¹¹⁹ A virada no pensamento de Heidegger começa a partir da obra *Tempo e ser* que exprime uma mudança na forma de abordar o ser em relação à obra *Ser e tempo*. Diz Oswaldo Giacoia Junior: “em relação ao programa de *Ser e tempo*, a principal modificação consiste em que o ser-o-aí passa a ser tematizado não no horizonte transcendental de sua própria finitude, mas tendo como referência a temporalidade própria do ser. [...] Com a viravolta, o pensamento de Heidegger deixa o apoio do ser-o-aí (sem, no entanto, abandoná-lo completamente) para remeter ao Ser, invertendo seu sentido: parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história” (*Heidegger urgente*, p. 85-86).

de *Ser e Tempo*¹²⁰. O próprio par dizer/dito que Levinas usa, abundantemente, no terceiro período de sua filosofia já se encontrava no pensamento de Heidegger. A questão de Levinas é que anterior ao Dizer como expressão do ser, há um Dizer ético mais profundo que o próprio ser. Levinas tenta superar, deste modo, a anfibia da heideggeriana do dizer/dito mostrando que a diferença última não seria mais a diferença entre ser e ente, e sim entre Dizer e ser, ou melhor, como expõe Ricoeur, o Dizer como sendo do lado da ética e o dito do lado da ontologia¹²¹. Diferentemente de Heidegger, para o qual o Dizer se desvela numa linguagem poética, em Levinas, o Dizer se exprime numa linguagem ética entendida como sensibilidade, que não é compreendida como saber, mas como proximidade, ex-posição a outrem – movimento da própria subjetividade. A linguagem originalmente é proximidade, pura comunicação, antes de ser expressão de ideias. Portanto, ela não se reduz a um sistema de signos. A linguagem, segundo Levinas, “é a possibilidade de entrar em relação, independente de qualquer sistema de signos comuns aos interlocutores” (DEHH 283) – é nestes termos que ele responde a Derrida.

Por fim, ao contrário de *Totalidade e infinito*, em que o eu tem um papel fundamental na produção da alteridade, sobretudo, por causa da noção de separação – o que levou Derrida a afirmar que Levinas ainda ficou preso à lógica dentro-fora –, a subjetividade, no terceiro período, antes mesmo de ser concebida como *para si*, gozo, felicidade, egoísmo do psiquismo, se constitui como para-o-outro na responsabilidade – anterior à identidade (DS 35). A subjetividade, agora, aparece como lugar do próprio Dizer sem dito. Ela surge da ex-posição a outrem, como pura passividade, desinteressamento, bondade, responsabilidade até a substituição. Levinas rompe, assim, com a lógica do ser que, incessantemente, é apontada no terceiro período, como interessamento – como movimento em que o ser se mantém endereçado a si –, movimento de identidade¹²². Nestes termos, o sujeito deixa de ser “o pastor do ser”¹²³, como pensava Heidegger, para ser “o guardião do outro”.

Portanto, há um esforço de Levinas nos escritos do terceiro período de conceber uma linguagem que faz com que o sujeito não seja compreendido até o fim a partir da ontologia –

¹²⁰ Sobre a relação do pensamento de Levinas do terceiro período e o Heidegger após *Ser e tempo* vale destacar o que diz René Bucks: “Se Levinas se opõem à ontologia de Heidegger, então uma profunda mudança no pensamento heideggeriano deve se refletir também na filosofia de Levinas. [...] A virada heideggeriana possui seus ecos em Levinas no sentido de que haverá uma radicalização do pensamento a respeito da subjetividade humana como absoluta passividade que a leva a sua unicidade insubstituível. Se em Heidegger o Ser toma a primazia, em Levinas é o outro que me ‘obseda’ e do qual me torno ‘refém’. O homem não é considerado o ‘pastor do ser’, mas o ‘guardião do outro’” (*A bíblia e a ética*, p. 116-117).

¹²¹ RICOEUR, *Outramente*, p. 15.

¹²² Sobre a questão do ser como interessamento veja o tópico 1.1.3.

¹²³ HEIDEGGER, *Sobre o que é humanismo*, p. 158.

o ser não consegue exprimir o sentido último da subjetividade, o próprio ato de dobrar-se sobre si do ser não alcança o nó da subjetividade. Para Levinas, reduzir o homem à consciência de si – já que toda consciência é consciência do ser – é esquecer o que é melhor do que o ser: o bem (DS 39).

3.1.1 Dizer sem dito

Levinas inicia a obra *De outro modo que ser* colocando o problema da transcendência – problema esse que perpassa todo seu pensamento. Segundo ele, se a transcendência tem sentido para o acontecimento do ser, ela só pode significar o fato de passar ao outro do ser; caso contrário, não seria transcendência, mas ainda imanência – foi o que aconteceu com a tradição filosófica que fez o caminho de Ulisses retornado sempre a sua ilha natal. Mas este movimento de transcendência não significa ser de outro modo, pois ainda seria ser – foi o problema de *Totalidade e infinito* que pensou o infinito como outro modo de ser, como ser exterior¹²⁴ –, e não significa não-ser – desde Platão o não-ser “num certo sentido é”, foi o que Levinas tentou mostrar com a noção de *Il y a* –, mas a transcendência tem que significar de outro modo que ser. Portanto, ela não é uma negação do ser, nem tampouco uma modalidade do ser, mas de outro modo que ser.

A transcendência pretende enunciar uma diferença além daquela que separa ser e nada e ser e ente. Deste modo, nem ontológica porque seria outro modo de ser, nem ôntica (DS 67) visto que ela “não é um ente aquém ou para lá do ser” (DS 65). Ela quer enunciar a diferença como para lá da essência, ou desinteressamento, já que o ser, o *esse*, é pensado por nosso filósofo como interesse. Isso porque como a diferença ontológica é da mesma ordem que o ser, ela se mostra – se manifesta como o ser¹²⁵, por isso, Levinas usa o termo essência para dizer tanto o ser como também a diferença ontológica; também, por isso, ele a chama de

¹²⁴ “Em *Totalidade e Infinito* Levinas pretendia exprimir, no ser, a exterioridade do ser, a implicação do Infinito no finito do ser, para alargar a idéia do ser como horizonte último do ente, ou do sentido do ente, para mostrar a ‘secundariedade’ do ser finito em relação ao Infinito, isto é, para contestar o primado do ser correspondente à sua idéia, o primado da ontologia. Este modo de exprimir-se, esta linguagem, foi mais tarde ‘assumida’ – reconhecida – pelo autor como linguagem ontológica, que não poderia, entretanto, pôr em questão de modo convincente o próprio primado da ontologia” (KORELEC, *O problema do ser*, p. 171.).

¹²⁵ Segundo Levinas: “Se esta diferença se mostra no dito – nas palavras, o que é epi-fenomenal -, se ela diz respeito a *mostração* como tal, ela pertence a mesma ordem que o ser cujo jogo de escondidas é certamente *essencial*; mas se a *mostração* é uma modalidade da significação, é necessário remontar do dito ao *Dizer*” (DS 45).

anfibologia¹²⁶: ao mesmo tempo em que se distinguem se confundem. Se o ser não só apenas designa o processo de ser – mas se mostra – então, a diferença ontológica se manifesta no que Levinas chama de dito, que é a própria ordem do ser. Como são da mesma ordem à diferença entre ser e ente, portanto, tal diferença não é a diferença última. Aparece aí a significação ética como diferença derradeira expressa pelo termo Dizer.

O Dizer “é uma significação anterior e independente de todo o conteúdo e de toda a comunicação de conteúdo” (DMT 171), pois tudo o que se faz conteúdo se faz assim porque se mostra – próprio da linguagem ontológica. O de outro modo que ser é um Dizer, uma significação diferente do ser – desin-ter-esse. No texto *Linguagem e proximidade*, 1967, o Dizer aparece como a primeira palavra, mas palavra que não pretende fixar tema e nem identificar nada – caso fosse, seria da ordem do ser. Ele é “antes de qualquer ser e de qualquer pensamento onde o ser se mira e se reflete” (DEHH 288); por isso, é anterior ao dito. Para Levinas, o ser, o seu conhecimento e o dito no qual o ser se mostra significam num Dizer sem dito.

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

A diacronia refere-se a um passado imemorial, que não se torna presente, e, portanto, irrepresentável. O imemorial não é porque a memória não consegue superar a distância, não é porque a distância é muito grande, mas sim porque a distância é irre recuperável, impercorível,

¹²⁶ Sobre o significado de anfibia: “Levinas introduz um termo filosófico para designar a forma de neutralização que ocorre quando um tema da linguagem é confundido com a especificidade de uma entidade. [...] De uma maneira muito aproximada, anfibia significa que há uma confusão entre o que alguma coisa é e o conceito que permite que aquilo que ela é seja conhecido. Por exemplo, um ser é apenas um ser Sendo. *O conceito de Sendo nos permite saber quais as propriedades que os seres compartilham e o que são em si mesmos. Assim um ser pode ser confundido com seu Sendo, já não há nada mais nele do que seu status como um ser entre seres*” (HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p. 89).

“incomensurável com o presente” (DS 36), porque tal passado nunca se faz presente. Nunca se fez presente porque é anterior à própria constituição da consciência intencional. O imemorial é um passado anterior à origem, de forma que nenhum movimento linear de regressão o poderia alcançar, porque tal movimento só pode ir até o começo do que é representável pela consciência. Portanto, a diacronia não é por causa de uma fraqueza da memória, mas porque é impossível recuperar a distância, pois a consciência nunca esteve lá. O poder da consciência está em ir até a origem, ao princípio – ela é arqueológica. Diz Levinas: “tudo o que está em condições de encher o campo da consciência foi, a seu tempo, acolhido, percebido, teve uma origem” (DVI 91).

No entanto, surgem duas questões. A primeira é como expressar esse Dizer imemorial e anárquico, já que a linguagem é essencialmente ontológica. A segunda é como remontar do dito ao Dizer, pois tudo o que aparece à consciência é da ordem do ser e a linguagem só expressa o que aparece – como coloca Derrida em sua crítica a Levinas. Quanto ao primeiro, Levinas irá dizer que, para a significação ética ser enunciada pelo dito, o dito tem que, constantemente, se desdizer para exprimir mais do que pode. O se desdizer significa o abuso da linguagem¹²⁷, significa a própria ambiguidade da linguagem¹²⁸ que, ao tentar exprimir o Dizer, o trai. “Mostrando-se no dito, o para lá do ser mostra-se aí sempre enigmaticamente, ou seja, é nele sempre traído” (DS 39).

Com a expressão “desdizer”, Levinas quer mostrar que, como o Dizer extrapola a linguagem dita, não há formulações definitivas para ele de maneira que ele não suporta as formas lógicas das proposições; por isso, “o Dizer logo deve ser acompanhado de um desdito, e o desdito deve ainda ser desdito” (DVI 126). Desdizer significa reconhecer o excesso de significação que extrapola as formas lógicas das proposições. Levinas percebe que a linguagem ontológica “permite dizer – ainda que traindo-o – este *fora do ser*, esta *ex-cepção* ao ser, como se o outro do ser fosse acontecimento do ser” (DS 28). A traição é a

¹²⁷ A introdução da edição portuguesa da obra *De outro modo que ser* – a que recorremos neste trabalho – esclarece assim o método de Levinas: “Jogos linguísticos e trocadilhos, muitas vezes intraduzíveis na língua portuguesa, são formas de alusão ao para lá do ser através de outras formas de dizer o ser; ênfases e repetições até a exaustão são exemplos do método enfático utilizado por Levinas para levar o ser como que a sublinhar-se no eu outro. Longos períodos de onde estão ausentes os verbos também indiciam a fuga ao processo de verbalização do ser que está no cerne da ‘anfibia do ser e do ente’ de que acusa Heidegger e segundo a qual o ser se manifesta nos entes e estes se verbalizam no seu ser [...]. Por fim, o estilo, mais exortativo do que argumentativo, faz o leitor perder-se nos meandros do texto, onde falta o fio de Ariadne capaz de o conduzir à saída do labirinto [...]. O autor utiliza tão-só uma *outra* lógica, não aquela em que o sujeito diz o que é, mediante os princípios de identidade e de não-contradição, mas em que aquele *se* diz em resposta a uma alteridade que constitui o único princípio de uma ‘ética como filosofia primeira’” (DS 14).

¹²⁸ “A ambiguidade está no dito que frequentemente tem de “se desdizer” em expressões que assinalam a relação que não é relação, o lugar que não é lugar, a memória que é imemoriável, etc. Também é o frequente recurso às metáforas que permite anunciar mais do que explicita e literalmente se anuncia” (COSTA, *Levinas*, p. 160).

contrapartida exigida pela manifestação. O que nosso autor está querendo dizer com isso é que o de outro modo que ser, mesmo não tendo gênero comum com a essência, se escuta no ser. Isso nos leva à resposta do segundo problema. O Dizer se escuta no ser porque ele deixa seu vestígio no dito como excesso de significação (DS 167).

O Dizer não se fixa no dito, mas se expressa na própria manifestação do dito como endereçamento ao outro (DS 167; EI 34). O dito faz sentido a alguém. Esse fato já o coloca para além da mera significação conceitual. Por isso, Levinas vai dizer que a linguagem “é luta e dor da expressão” (DS 132). Ela já assinala para uma significação que não se reduz ao conceito. Este excesso de significação do dito nos aponta para um outro modo de significação: como se algo exterior ao dito agisse na significação do dito, como se a diacronia do Dizer sem dito fosse flagrada na própria sincronia do dito. Como o dito é sempre sincrônico, o excesso expresso no dito não pode ser da mesma ordem, por isso, ele é diacrônico.

No entanto, o ponto de ruptura da essência que vai expressar toda essa dinâmica do Dizer sem dito é a subjetividade, que será entendida a partir da sensibilidade.

3.1.2 Sensibilidade e saber

Esse remontar a sensibilidade se explica pelo fato da subjetividade se constituir, para Levinas, quando não se pode falar do eu em geral, mas do que é único em um sujeito. A subjetividade é a minha unicidade, fora de qualquer comparação, fora de qualquer comunidade de gênero e de forma. Unicidade “sem a identidade do eu que coincide consigo – unicidade que se retira da essência – homem” (DS 30). A sensibilidade seria exposta como proximidade porque ela seria um contato anterior à formação deste eu em geral – ela seria exposta na singularidade.

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

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

Ao retomar a fenomenologia de Husserl, Levinas volta sua atenção para as sensações cinestésicas que estariam na base da constituição da consciência. “A cinestesia é, em Husserl, a mobilidade original do sujeito” (DEHH 193). As coisas não chegam à consciência *a priori*, mas por meio da sensação corporal. A ideia da fenomenologia de voltar às coisas coloca a sensação como movimento fundante da consciência, isso porque o que possibilita a consciência de alguma coisa é, primordialmente, o contato, a proximidade corporal com o objeto em carne e osso. A filosofia de Husserl destaca, deste modo, a importância da corporeidade para a subjetividade¹²⁹ – e isso interessa muito a Levinas. A corporeidade aparece, em Husserl, como ponto central ou ponto zero de toda a experiência (DEHH 191). Em Levinas, ela aparecerá como ponto central ou ponto zero da subjetividade.

Esse aproximar-se corporalmente do objeto, em carne e osso, que é involuntário e sem reflexão, se explica, em Husserl, porque a subjetividade está cercada por objetos de todos os lados – é uma obsessão (DEHH 279)¹³⁰. E é por meio dessa proximidade corporal – da obsessão¹³¹ – que a consciência imprime sentido ao objeto, mas imprime sentido tomando-o,

¹²⁹ Em Husserl, diz Nilo Ribeiro Junior, “a relação sujeito-coisa é compreendido a partir da proximidade e não da participação. A intencionalidade como experiência não tematiza seu objeto. A coisa é visada pela subjetividade. Este ato de visar algo ou alguma coisa é visto como movimento corpóreo à coisa, isto é, uma aproximação da coisa que, por sua vez, se aproxima de mim e, nesse movimento, constitui-se uma *pró*-tenção ou *pré*-intenção sensível” (*Sabedoria da paz*, 49).

¹³⁰ A Obsessão no sentido literal do termo é quando há persistência involuntária de uma ideia na mente (OBSESSÃO, *Luft*, p 546), de tal forma que a mente voluntariamente não consegue se libertar. O que Levinas está chamando de obsessão é a própria impossibilidade de se afastar dos seres, de tal forma que este cercamento desperta a consciência impelindo-a a conferir sentido aos seres. A obsessão seria a própria proximidade dos seres, mas uma proximidade que não é uma opção da consciência. Diz Levinas: “a matéria, investida como objeto e utensílio no mundo, é também, por via do humano, a matéria que me obceca pela sua proximidade” (DEHH 279). Isso se explica porque tudo o que está na consciência não é posto pela consciência, mas pela proximidade dos seres que a obseda, neste sentido, a obsessão em si é irreduzível à consciência.

¹³¹ RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, 49.

ou entendendo-o, ou pretendendo-o por isto ou por aquilo (DEHH 296), ou seja, identificando-o. Esse tomar por... “é, para aquilo que aparece, ter significado” (DEHH 270).

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

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

Porém, dirá Levinas – apesar da grande contribuição da fenomenologia para a descoberta de outras significações; por menos intelectualista que seja a noção de “consciência de”; apesar da descoberta da dimensão da corporeidade para a subjetividade e da própria singularidade pressuposta no discurso *keyrigmático* – a intencionalidade não é capaz de dar conta do sensível (DS85-86). Em Husserl, a sensação sensível “não participa do sentido senão *animada* pela intencionalidade”, ou seja, ainda dependente da consciência intencional para significar, e, neste sentido, ela entra na abertura do ser, pois a exibição do ser não se produz apenas pela pura sensibilidade, mas deriva do entendimento, do fato de entender “isto como isto” ou “como aquilo” (DEHH 267). A intencionalidade da consciência indicaria a presença imediata do mundo à consciência. Assim, a noção de intuição sensível “é exposta como o fato de os objetos seres *entendidos* – *gemeint* – enquanto presentes como original, em carne e osso” (DEHH 267). E ser presente à consciência significa que as coisas que se desenham na experiência já são pretendidas, ou entendidas, ou identificadas. Por isso, para

Levinas, o mistério da consciência intencional não se resume no fato dela ser sempre consciência de alguma coisa, mas, enquanto consciência de alguma coisa, ela é sempre pensamento e entendimento, ou seja, “pretensão de nomear o idêntico, de proclamar qualquer coisa enquanto qualquer coisa” (DEHH 257). Isso se explica porque em Husserl a noção de “consciência de”, que é a estrutura de toda intencionalidade, seria a essência de tudo o que se mostra.

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

Vale ressaltar aqui, diante dessa crítica à tradição gnosiológica da tradição filosófica, o porquê da recusa de Levinas aos sentimentos denominados como vivências originárias do sagrado¹³². Segundo ele, a consciência intencional não é abalada pela interpretação fenomenológica dos estados afetivos; deste modo, a emoção, a angústia, o tremor e o temor estariam no coração da consciência (DVI 92) e, portanto, uma forma de saber. Assim, “o ser religioso interpreta sua vivência como experiência. Contra sua vontade, já interpreta Deus, cuja experiência pretende fazer, em termos de ser, de presença e de imanência” (DVI 94). Tal crítica de Levinas é porque a religião não é um momento da economia do ser (TEI 25).

Levinas rompe, portanto, com a compreensão do sensível enquanto intuição de uma imagem que permite a identificação da coisa como tal. Na proximidade, na pura sensibilidade,

¹³² Segundo Marcial Maçaneiro, vivências originárias são vivências antropológicas fundantes que estariam na origem da religião, por exemplo: “o tremor diante das tempestades; o fascínio das estrelas; o devir contínuo das estações; o sentimento de pequenez ante a imensidão do horizonte” (*O labirinto do sagrado*, p. 9.). Para Levinas estas experiências já estão fundadas na consciência intencional.

a consciência é atingida “antes de fazer para si uma imagem daquilo que vem até ela” (DS 119).

3.1.3 Sensibilidade e proximidade

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

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

Este lapso, que Levinas chama de desfaseamento – esta distância do ser em relação a si mesmo que é o próprio tempo – logo é recuperado pela consciência que é fundamentalmente sincrônica. A Sincronia, que é o próprio movimento de representação, ou seja, de fazer presente o passado, é o próprio psiquismo. Podemos dizer que a sincronia é o fundamento da consciência. Aqui, o sujeito é em função do ser; ele está a serviço do ser¹³³. A sincronia anula a diacronia do passado por representá-la. Isso se explica porque, em Husserl, a consciência e o

¹³³ “Ao serviço do ser, o sujeito reúne as fases temporais num presente mediante a retenção e a proteção, agindo desta forma no seio do tempo que dispersa, agindo também como sujeito dotado de memória e como que historiador, autor de livros nos quais os elementos perdidos do passado, ou ainda esperados e aguardados, recebem simultaneidade num volume” (DS 149).

ser não são pensados como algo distinto, mas correlatos. O ser é manifestação e a consciência é sempre consciência da manifestação (DVI 142-143)¹³⁴.

Esse jogo no ser de perdas e reencontros é a própria consciência. “O tempo, a Essência, a Essência como tempo, seria o próprio absoluto do Regresso a si” (DS 120). A consciência reúne a dispersão do tempo sempre como presente e é por isso que falar de consciência é falar de tempo recuperável. O tempo é mostração da essência, mas também recuperação de todas as distâncias (DS 31). Nesse sentido, tempo e consciência estariam intimamente ligados. O que caracteriza o tempo como mostração do ser é a recuperação, pela memória, pela história, pela representação (ou recuperação) de todas as distâncias pela consciência. “Tempo que é reminiscência e reminiscência que é tempo – unidade da consciência que é tempo” (DS 50). Assim, manifestação, tempo e consciência estão intimamente ligados e são sempre da ordem do ser. Isso explica o sentido sincrônico da consciência. É por isso que “na intuição sensível, a sensibilidade subordina-se já à descoberta do ser” (DEHH 275)¹³⁵.

Entretanto, o que Levinas traduz como Dizer original é um “lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária a toda a sincronização, uma diacronia transcendente” (DS 31). É este lapso de tempo sem retorno que ele julga ser a própria temporalização do tempo. Assim o tempo sincrônico tem como temporalização uma diacronia refratária à sincronia. Aquilo que provoca o tempo não é a distância provocada pela manifestação do ser a si mesmo – não é a sincronia da consciência que recupera a distância –, mas a diacronia, isto é, um lapso de tempo sem retorno, proximidade – isso nos remete à ideia já desenvolvida de que o tempo não é obra de um sujeito isolado. A argumentação parte da ideia de que, no tempo sincrônico, no tempo recuperável da consciência, mostra-se, mesmo que se traindo, o de outro modo que ser. Para Levinas, há um vestígio no dito (DS 74) desta diacronia anacrônica que o faz perceber outras significações que a da sincronia da consciência.

A diacronia do Dizer original, que não pode ser representado e tematizado por uma consciência intencional, impossibilitando assim de reunir em presente a dispersão do tempo (DS 59), nos ajuda também a entender o problema da linguagem, pois tempo e linguagem

¹³⁴ Em Husserl, diz Levinas, “a relação entre consciência e a realidade do real não é mais pensada aqui como encontro do ser com a consciência que lhe seria radicalmente distinta [...]. A consciência encontra-se promovida ao nível do ‘acontecimento’ que, de alguma maneira, desenrola em *apparaître* (*apparaître*) – em manifestação a energia ou a essência (*essance*) do ser e que, neste sentido, se faz psiquismo” (DVI 142).

¹³⁵ “O psiquismo do sujeito consiste assim, na representação, no seu dom de sincronização, de começo, ou seja, de liberdade, mas de liberdade que se absorve no dito e que é livre na medida em que a nada se opõe. O psiquismo seria consciência que exclui todo e qualquer traumatismo – sendo o ser precisamente aquilo que se mostra antes de afectar, aquilo que amortece sua violência em saber” (DS 151).

pertencem à ontologia “na medida em que a linguagem, ao reunir em nomes e proposições a dispersão da duração, deixa perceber ser e ente” (DS 48). A linguagem, por meio dos nomes e proposições, reúne no presente a dispersão do tempo, ou seja, como a consciência, ela opera por meio do presente recuperando a distância perdida. Como vimos, na linguagem entendida como *kerygma*, que é própria da consciência intencional, encontra-se o “rasto do excesso da transcendência” (DS 166), diacrônica ao pressupor uma relação com a singularidade.

O Dizer que enuncia um Dito é, no sensível, a primeira ‘atividade’ que detém isto enquanto aquilo; mas esta atividade de detenção e de juízo, de tematização e de teoria, surge no Dizer enquanto puro ‘para Outrem’, pura doação de signo – puro “fazer-se signo” – pura ex-pressão de si – pura sinceridade – pura passividade (DS 82).

Portanto, o Dizer ético não se situa numa ordem eterna, arrancado do tempo. Significa na própria temporalização do tempo entendido não como essência, mas como diacronia. A pura sensibilidade será esse lapso de tempo sem retorno, pois ela significa na imediatez do sensível – na pura proximidade. Com isso, Levinas está querendo mostrar que a estrutura gnosiológica e, conseqüentemente, ontológica da significação é secundária. A sensibilidade é, primordialmente, significação, independente da intencionalidade para significar. Ela é pura comunicação, linguagem sem palavras nem proposições. Ela é significação primeira. Dizer que a estrutura gnosiológica é secundária é “reconhecer um sentido noutra lugar que não na ontologia, e mesmo subordinar a ontologia a esta significação de para lá da essência” (DS 83), em outras palavras, é reconhecer um Dizer sem o dito.

O que Levinas chama de proximidade, portanto, é o contato imediato em que não há distância. Por isso, a proximidade é a relação com uma singularidade sem a mediação de qualquer princípio ou ideia. Isso se explica também porque, “na proximidade, o sujeito está implicado de uma forma que não se reduz ao sentido espacial” (DS 99)¹³⁶ – é o não-lugar. O pensamento do ser que é o pensamento do presente, pressupõe que se esteja junto no presente

¹³⁶ A proximidade não se reduz ao sentido espacial, no entanto, ganha este sentido “a partir do momento em que o terceiro a perturba, exigindo justiça na ‘unidade da consciência transcendental’” (DS 99). O terceiro traça o itinerário do Dizer ao dito, o itinerário da própria consciência. Diz Levinas: “a entrada do terceiro é o próprio fato da consciência, da reunião simultaneamente em *ser* e no ser, o momento da suspensão do ser em possibilidade, a finitude da essência acessível à abstracção do conceito, à memória que reúne a ausência na presença, a redução do ser ao possível e o cálculo dos possíveis; a comparação dos incomparáveis, tematização do Mesmo a partir da relação com o Outro, a partir da proximidade e da imediatez do Dizer anterior aos problemas, sendo que a identificação do conhecer, por si mesma, absorve todo o *outro*” (DS 172). “O terceiro também é um outro. [...] Mas se um comete uma injustiça com o outro, então, devo comparar. E comparar as singularidades é a chamada ao saber. O saber vem e em tudo ele já se supõem que estamos juntos, que estamos no presente; e o presente é o espaço. [...] Aqui entra o grego no bíblico. Um deve investigar, comparar, julgar. E aqui se faz presente a pergunta pelo juízo, até aqui não há nenhum juízo, e sim apenas pré-juízos. E neste sentido se baseia o Estado na insuficiência do ético” (HO 112-113).

e estar no presente é estar junto no espaço (HO 113)¹³⁷. O outro está próximo de mim enquanto sou único e insubstituível. Deste modo, a sensibilidade como proximidade ganha outro sentido que o do saber – e que, por isso, seria de outra ordem que ser, pois, em carne e osso, ao contrário de Husserl, não significa sua manifestação, mas sua proximidade. “Uma ideia ou um valor pode intuitivamente dar-se como original, mas não podemos aproximar-nos de uma ideia. É preciso algo palpável. O sentido define-se por essa relação de proximidade” (DEHH 278). Isso é o que Levinas chama de relação ética com o real (DEHH 278).

3.1.4 Proximidade e subjetividade

No entanto, diferentemente de Husserl, a proximidade do outro, para Levinas, ultrapassa a proximidade da coisa; neste sentido, o corpo não é percebido a partir da proximidade com o objeto, mas com a pele nua do rosto do outro. O que se impõe para Levinas é “uma noção de subjetividade independente da aventura do saber e onde a corporeidade do sujeito não se separa da sua subjetividade” (DS 96). A proximidade do outro não é um objeto como os objetos do mundo que se manifestam à consciência intencional como fenômeno. A proximidade é afecção pelo invisível. Como significação por si mesmo, o outro não se manifesta, não é tematizável, não se mostra como algo geral, como isto ou aquilo – não é fenômeno e, conseqüentemente, o “absolutamente não-encarnável” (DVI 161) – invisível.

O outro não se mostra porque lhe falta o horizonte de compreensão da multiplicidade, em que a identidade é proclamada e tematizada. A consciência tematiza porque ela encontra a unidade, a própria identidade na multiplicidade, ou seja, ela faz “uma síntese da multiplicidade” (DS 101). É por isso que Levinas entende a pura sensibilidade como imediatez – neste caso, não há o horizonte da multiplicidade. Contudo, este horizonte é o que o próximo não necessita. E não necessita porque ele “é precisamente aquilo que tem sentido *imediatamente*, antes de lho conferirmos” (DEHH 279-280). A falta do horizonte da multiplicidade é o que possibilitará – como veremos a seguir – à responsabilidade do eu ser

¹³⁷ Em *Ética e infinito* Levinas esclarece o sentido não espacial da proximidade: “A proximidade de outrem está presente no livro como o facto de que outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele” (EI 89).

insubstituível, já que o próximo só tem sentido imediatamente¹³⁸. Como o próximo é aquilo que tem sentido imediatamente, a proximidade, a imediatez da sensibilidade, “só se revela a partir de uma pele humana, de um rosto, à aproximação do próximo” (DEHH 278). Por conseguinte, a proximidade do outro é o ponto preciso onde se faz a transformação do intencional ao ético.

O que caracteriza a proximidade nestes termos é uma ausência, pois a descrição da proximidade “encontra o próximo que traz consigo o rasto de uma retirada que o investe como rosto” (DS 137). Consequentemente, dirá Levinas, aproximar-se de outrem é perseguir o que já está presente; é procurar o que já se encontrou. A proximidade é presença da ausência, porque na aproximação o infinito deixa seu vestígio: “*ausência onde o infinito se aproxima*” (DEHH 281). A proximidade do outro que se descreve como uma ausência na presença se explica pela ideia do infinito que deixa seu vestígio na proximidade, pois o infinito não se concretiza num termo e, deste modo, contesta sua própria presença.

Tal ausência, ou retirada, é descrita na carícia que não é um movimento intencional que tende ao preenchimento. A carícia é ternura de uma pele no contato com o outro. Contato que desenha a proximidade como ausência: “o que é a ternura da pele acariciada senão o desfasamento entre a apresentação e a presença?” (DEHH 281). Quando falamos que a carícia não tende ao preenchimento como no movimento intencional – e que, por isso, esboça uma ausência –, se explica porque o que está em jogo não é uma intenção de conhecimento, mas uma fome, um desejo insaciável que não se preenche, que se alimenta de sua própria fome, pois o que significa na carícia é o contato da pele. Contudo, o que se procura não é a pele que se toca; ao contrário, ela é o vestígio da ausência, daquilo que se retira, por isso, é desejo sem fim que não se identifica como a necessidade um termo ou um fim. “A carícia é o não coincidir do contato, um desnudamento, nunca suficientemente nu” (DS 108). É, nestes termos, que o sentido absoluto da proximidade supõe o humano, e supõe o humano como corpo – o sujeito, diz Levinas, é de sangue e carne¹³⁹. A carícia nos revela, portanto, que a significação é pensada a partir do contato com a pele do outro, que a proximidade significa enquanto proximidade, e não enquanto experiência da proximidade.

Assim, na carícia aparece a significação do um-para-o-outro, “exposição de si a um outro, imediatez na carícia e no contato do dizer – de uma pele e de um rosto” (DS 112).

¹³⁸ Segundo Levinas, quando a responsabilidade pode ser assumida por outro, ou seja, ser substituída, isso acontece no seio de uma multiplicidade e não na relação direta do face-a-face onde o sentido se dá imediatamente (POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 108).

¹³⁹ Sobre este tema veja a tese: *O sujeito e de sangue e carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas* de Luciano Costa Santos.

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

A hipóstase onde surge o sujeito, portanto, não seria o retorno a si, mas se daria na pura passividade do sensível em que a consciência intencional sempre chega atrasada. O si mesmo não é posto a partir do “para si” da consciência, mas do para-o-outro da proximidade. O si mesmo não é um polo de identificação a partir da multiplicidade, ele não expressa uma atividade sintetizante de identificação, mas, originalmente, é pura passividade¹⁴⁰ – ele se hipostasia de outro modo que o da perda e do reencontro da consciência e, deste modo, de outro modo que ser. Esse processo Levinas chama “recorrência”, que é um retirar-se para fora do jogo da consciência, “fora do ser e, assim sendo, em si como em exílio; sob o efeito de uma expulsão, [...] antes que eu me instale: sou intimado sem recurso [...] sem poder manter-me em mim” (DS 119). Recorrência não como soberania da identidade, mas como exílio; como a própria proibição de estadia em si.

Toda dinâmica da subjetividade como proximidade e responsabilidade se esclarece porque na aproximação do próximo se está diante do que é único, não a unidade retirada da multiplicidade – aqui vale lembrar a ideia desenvolvida em *Totalidade e infinito* de que o outro não é *alter ego*, o rosto apoia-se na significação do singular. Pelo fato da proximidade do outro não ter o horizonte da multiplicidade, a consciência sempre chega atrasada – ela já perdeu o imediato da proximidade. A consciência do eu, ou melhor, a sua má consciência, é

¹⁴⁰ Passividade esta que coloca mais uma vez o sentido de uma criação ateia. Assim diz Levinas: “O si mesmo não pode fazer-se, ele já está feito de passividade absoluta e, neste sentido, vítima de uma perseguição que paralisa qualquer assunção que pudesse nele despertar para pô-lo para si, passividade do enlace atado já como irreversivelmente passado, aquém de qualquer memória, de qualquer lembrança. Atado num tempo irre recuperável que o presente representado na lembrança não iguala, nem tempo do nascimento ou da criação da qual a natureza ou a criatura guarda um rasto, inconvertível em recordação. [...] Criatura, mas órfã de nascimento ou ateia que ignora, sem dúvida, o seu Criador, porque, se o conhecesse, ela assumiria ainda seu começo” (DS 121).

falível na proximidade do outro já que ele é excesso de significação por não depender de contexto algum para significar. “Esse excesso faz com que a proximidade seja sempre uma presença anacrônica para a consciência” (DEHH 280). Ela chega atrasada não porque ela é defeituosa, mas porque a imediatez do próximo é excesso de significação que sempre escapa à consciência. Essa excessividade da aproximação é o que Levinas chama de obsessão do próximo. A obsessão é o que possibilita entender a subjetividade como substituição.

3.1.5 Subjetividade e substituição

A proximidade do próximo obseda de uma forma diferente da obsessão do objeto, pois ela é convocamento à responsabilidade – responsabilidade sem opção porque não decorre da liberdade, como acontece em Sartre, no qual a liberdade é o que faz o homem senhor de si, colocando-o na posse do que ele é por inteiro¹⁴¹. Na obsessão do próximo, o sujeito está cercado não por coisas, mas pelo outro (DS 158). Este estar cercado pelo outro significa que o sujeito não consegue se afastar dessa proximidade voluntariamente, mesmo porque esse movimento é anterior à liberdade. Aqui entendemos porque a proximidade não é uma atividade da consciência e porque o sujeito, entendido a partir da sensibilidade, não tem o princípio do seu ser em si mesmo, mas o tem no outro.

Neste sentido, o eu depende do outro sem o ter desejado – deste modo, anterior à sua vontade. Aqui entendemos também a expressão outro-no-mesmo, de forma que tal expressão não significa pensar o outro como um outro mesmo – o “no” não significa assimilação –, mas significa que o “outro desconcerta ou desperta o mesmo, o outro inquieta ou inspira o mesmo” (DVI 117). Inquietação, provocada pelo outro, que chama o eu de onde ninguém pode o substituir. Essa impossibilidade de substituição é o próprio significado da responsabilidade. Para Levinas, onde a substituição é possível é porque não existe nenhuma responsabilidade. Se alguém pode me substituir e assumir minha responsabilidade, é porque isso não seria uma responsabilidade, ou melhor, não seria minha responsabilidade. Responsabilidade é sinônimo de unicidade – é por isso que corresponde ao sujeito apenas. Isso é o próprio sentido da ética para Levinas (HO 108).

A obsessão como convocamento à responsabilidade se explica porque o próximo me convoca com uma urgência extrema, pois a nudez de sua pele é uma presença desamparada e

¹⁴¹ SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 20. O primeiro princípio do existencialismo é: “o homem nada é além do que ele se faz” (SARTRE, *O existencialismo é um humanismo*, p. 19). Já para Levinas o homem começa antes da liberdade, na responsabilidade pelo outro.

miserável. Urgência, diz Levinas, porque “a fome do outro é sagrada”¹⁴². Urgência porque o próximo é aquilo que tem sentido imediatamente, antes mesmo de pensar o que se deve fazer. Antes mesmo de ter ouvido o apelo do outro já estou obedecendo a seu apelo. Obediência que precede a escuta.

A obsessão é uma perseguição do outro que me inquieta, impelindo-me a responder, ou melhor, exigindo uma resposta. A perseguição é a própria condição de refém, de forma que o sujeito não consegue se desfazer da incumbência da responsabilidade, e não consegue porque é esta incumbência que o faz único – único para o outro e, deste modo, eleito. O não poder se esquivar é a própria unicidade. Diz Levinas: “eu sou único enquanto insubstituível, enquanto que eleito para responder por ele”¹⁴³ e, portanto, eleição na perseguição¹⁴⁴. Assim, antes de ser individuação do gênero homem, animal racional, vontade livre, essência, substância, o sujeito é o perseguido (DS 79). A incumbência pelo outro constitui deste modo a própria subjetividade.

Esta condição de refém tece o próprio nó da subjetividade como substituição, pois ela é o sentido último da responsabilidade. A substituição é aquilo pelo qual, originalmente, o eu não é um ser idêntico, uma substância qualquer, mas único. A substituição significa a não inocência do eu, como se no extremo refúgio de si mesmo – abusando da expressão, já que ela pode significar um eu fechado em si como numa cápsula – ele não se sentisse inocente, inclusive do mal que outrem o faz (DVI 130). Substituir é tomar a carga do outro, sofrer as suas faltas e dores. “A ideia de substituição significa que eu me substituo a outrem, mas ninguém pode substituir-me enquanto eu” (DVI 121). É importante destacar que a relação ética pensada por Levinas exige uma infinita responsabilidade pelo outro. Como a proximidade do próximo significa a proximidade do infinito, aparece aí uma exigência ética insaciável, infinita – é por isso que sempre estou em dívida com o outro e nunca poderei dizer: cumpri todo o meu papel.

Isso se esclarece a partir da fruição e da ferida que são os termos da proximidade. A fruição seria a condição do para-o-outro, isso porque, a vulnerabilidade, a exposição ao outro,

¹⁴² POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 82.

¹⁴³ POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 108. “Em latim obsessão significa refém e obsessão sitiante”. (CALIN, *Le vocabulaire de Lévinas*, p. 57).

¹⁴⁴ Sobre o termo eleição: “A eleição substitui-se em mim a noção de individuação. Digo, por exemplo, que há na responsabilidade inalienável uma individuação do eu pela eleição” (TEI 34). “A noção de eleição tal como eu a apresento não é uma categoria já religiosa, ela tem uma origem ética, fique claro, e significa um excedente [ou uma sobrecarga] de obrigações. Não creio que o bom Deus seja malvado elegendo a você em sua unicidade porque, evidentemente, isso dá confusão, mas é o bem. [...] Não é uma felicidade essa posição de responsável, mas é uma dignidade e uma eleição, e se deve ser grato por ter sido eleito. E ainda – e isso será um chamado da religião” (POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 109.).

só tem sentido como dar, como preocupar-se com a infelicidade e as faltas do outro, como preocupar-se com suas próprias necessidades. O dar é retirar o pão da boca e oferecer ao outro, é suprir as suas necessidades. O Dizer original, portanto, é sem palavras, mas não é de mãos vazias. A passividade da aproximação sensível, deste modo, se converte em resposta ao apelo do próximo, mas uma resposta que não é medida pela consciência. Aqui entendemos o sentido da palavra “eu”, que, para Levinas, “significa *eis-me*” (DS 130)¹⁴⁵. *Eis-me* significa envia-me. Eu “que vos fala na primeira pessoa” (DVI 107). Levinas privilegia assim o acusativo em vez do nominativo. O eu só se percebe quando é afetado pelo outro, quando diz “*eis-me-aquí*”.

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

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

O si mesmo se constitui na dor, na ferida aberta pela proximidade do outro que convoca o eu à responsabilidade até à substituição. Por isso, passividade que é paixão, ferida, que questiona a soberania do eu. Aqui aparece a de-posição do sujeito, ou seja, a destituição do sujeito como soberano e egoísta, como substância, como posição. Diferentemente de *Totalidade e infinito*, em que o sujeito num primeiro momento é feliz ao fruir do mundo, agora, a dor, o sofrimento – a própria ferida provocada pelo outro – se faz na fruição.

¹⁴⁵ Diz Levinas: “*Eis-me* significa envia-me” (DS 161, n. 11). Segundo Derrida: “O refém é sobretudo alguém cuja unicidade sofre a possibilidade de uma substituição. Ele sofre esta substituição, ele é aí sujeito assujeitado, sujeito submetido no próprio momento em que ele se apresenta na responsabilidade pelos outros” (DERRIDA, *Adeus a Emmanuel Levinas*, p.73).

Esta intriga anárquica, que hipostasia o si mesmo como pura passividade, coloca o sujeito na situação de estar exposto ao outro de tal forma que ele é provocado como insubstituível. A proximidade como responsabilidade é a condição de refém¹⁴⁶ porque a imediatez do próximo que se apresenta como desamparado, faminto e nu me faz responsável de uma forma insubstituível; isso porque, na imediatez da proximidade, eu sou colocado como o único capaz de responder à convocação do próximo, e único não porque o outro não pode esperar por uma outra resposta, mas porque ninguém pode responder em meu lugar, já que o convocamento é minha própria unicidade. Unicidade e passividade que expõe sua pele e seu próprio corpo a sofrer pelo outro, pois como ainda não há consciência de si a partir do retorno, ou seja, sem regresso a si, ele não se dispõe de nada que lhe permitisse não ceder à provocação vinda do outro (DS 122) – encurralado a si, em si como na sua pele exposta ao exterior sem recurso a nada. Por isso é condição ou incondição de refém. “A hipóstase expõe-se no modo de um acusativo como si mesmo, antes de aparecer no dito como saber, como portador de um nome” (DS 122).

A subjetividade ética, que se realiza numa passividade do sujeito que é afetado pelo outro na proximidade que o faz refém a ponto de tirar o pão de sua boca para saciar a fome do próximo, é aquela que passa do sentir ao fazer e, por isso, não seria simplesmente uma passividade do efeito numa relação causal ou uma passividade da consciência que é afetada pelo objeto que a cerca. Passividade que significa não-indiferença para com o outro. Não-indiferença porque a proximidade do outro não deixa o eu imóvel, indiferente diante de sua fome. A passividade significa aqui impossibilidade de não fazer nada diante da fome do outro. Neste sentido, passividade que tem sentido de uma bondade. “Bondade sempre mais antiga que a escolha: o Bem já elegeu e requisitou desde sempre o único” (DS 77)¹⁴⁷. A intriga da bondade e do bem é a intriga da substituição, pois ela é gratuidade, desinteresse rompendo com a lógica da satisfação, pois na proximidade não há retorno a si e, por isso, não há satisfação. O bem, a bondade, explicita a fórmula para-o-outro.

O bem é a passagem ao outro, ou seja, uma maneira de relaxar minha tensão sobre o meu existir à guisa de cuidado para consigo, no qual o existir de outrem me é mais importante que o meu. O bem é esse excedente de importância de outrem sobre

¹⁴⁶ “Condição de refém – não escolhida: se houvesse escolha, o sujeito teria conservado seu *quanto a si* e as saídas através da vida interior, ao passo que a sua subjetividade, o seu próprio psiquismo, é o *para o outro*, ao passo que seu próprio *refúgio de independência consiste em suportar o outro – em por ele expiar*” (DS 152).

¹⁴⁷ Segundo François Poirié “a bondade não se contenta com um querer-fazer-o-bem. Não é uma caridade calculada e destilada cuidadosamente em pequenas doses que esperaria um reconhecimento, e até um cumprimento. Esses atos de bondade devem ser ao contrário praticados na gratuidade e na consciência de sua insuficiência. Eu jamais sou bom o suficiente uma vez que outrem continua sofrendo” (*Emmanuel Levinas*, p. 43).

mim, cuja possibilidade, na realidade, é a ruptura do ser pelo humano ou o bem no sentido ético do termo¹⁴⁸.

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

Portanto, o esforço de Levinas está em descrever a subjetividade como irreduzível à consciência e à tematização, e isso foi necessário para pensá-la como de outro modo que ser, pois o ser conduz tudo ao seu curso por meio desse processo de perder-se e reencontrar-se que é próprio da consciência. O fato de não poder aparecer e se tornar tema não diz respeito à insignificância daquilo que é abordado, mas do fato de que a significância do que é abordado é de outra ordem do que aquela que liga a ostentação à visão. A significação, para lá da visibilidade e do tema, para lá da consciência, é o *um-para-o-outro* que significa excesso de responsabilidade. *Um-para-o-outro* que não é reciprocidade, mas pura doação. *Para* que esta fora de toda correlação e finalidade; *para* que significa a própria responsabilidade; *para* que significa gratuidade total, desinteresse e, assim, fora de todo sistema preestabelecido, pois “o um-para-o-outro da proximidade não forma uma conjunção da satisfação” (DS 114). Assim, a obsessão faz o sujeito único, isto é, desperta a subjetividade como unicidade. É um eu individuado sem recorrer a um sistema– “um enquanto insubstituível na responsabilidade” (DS 119). Isso é ser humano, isso é a própria humanidade. “A condição ontológica desfaz-se, ou é desfeita, na condição ou incondição humana. Ser humano significa: viver como se não se fosse um ser entre os seres. Como se, pela espiritualidade humana, se invertesse as categorias do ser” (EI 92).

3.2 Pensar Deus de outro modo que ser

Depois de termos desenvolvido as linhas gerais que apresentam a subjetividade como responsabilidade até a substituição, cabe agora mostrarmos como Levinas pensa Deus neste contexto. A questão sobre Deus não se prolongará muito – apesar de ser um tema que constantemente aparece no terceiro período – pois ele sempre surge vinculado com a questão da ética e da subjetividade. Isso não significa que ela não seja tão importante como os outros

¹⁴⁸ POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 93.

temas tratados por Levinas, e fica claro, por exemplo, quando, em *De outro modo que ser*, nosso autor destaca que "*ouvir um Deus não contaminado pelo ser é uma possibilidade humana não menos importante e não menos precária que tirar o ser do esquecimento no qual teria caído na metafísica e na ontoteologia*" (DS 22). Como já apresentamos o modo como Levinas pensa a subjetividade, resta-nos, portanto, mostrar como a palavra Deus recebe significação na relação ética. O conceito chave para compreender a questão de Deus é Eleidade que, basicamente, significa uma relação onde o pronome Ele aparece por traz do tu. No entanto, antes de tratarmos tal conceito, mostraremos como Levinas trata a questão da onto-teo-logia, uma vez que sua forma de pensar Deus surge como uma proposta de resposta a tal problema na filosofia contemporânea.

3.2.1 Onto-teo-logia

O problema central da questão de Deus na filosofia contemporânea levantado por Levinas está relacionado diretamente com a questão da metafísica, ou seja, com a dificuldade de pensar a transcendência. Poderíamos problematizar: como pensar a transcendência de Deus já que a forma como ele foi pensado na história da filosofia acabou levando à “morte de Deus” como propõe Nietzsche? Na obra *Deus, a morte e o tempo*, 1993, Levinas trata essa questão através do problema da onto-teo-logia pensado por Heidegger.

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

A ideia de esquecimento do ser está ligada, diretamente, com o problema onto-teo-lógico, visto que, para Heidegger, o esquecimento do ser seria consequência do esquecimento da diferença ontológica, ou melhor, a consequência da confusão da diferença ontológica. Heidegger vai dizer que o ser, em sua verdade – a "gesta do ser" –, foi encoberto, ou, podemos dizer, esquecido, pois foi compreendido na tradição pela função de fundamento dos entes. Como fundamento, o ser é pensado como um suporte para as coisas; ele estaria na base e seria a base para tudo, mas seria algo em repouso, sem ação – ele mesmo não teria o

trabalho de ser (DMT 145). Diferentemente, Heidegger pensa o ser como o “não fundamento”; ele seria um abismo sem fundo e, por isso, ele é pensado em forma de verbo. Gramaticalmente falando, pensado como ente, o ser se torna um substantivo – “o ser”. Ao contrário, em sua verdade, o ser, para Heidegger, tem uma “sonoridade” verbal – o ser não é “o que é”. Perguntar “o que é” é tirar do ser um ente, ou melhor, exigir um ente como resposta; mas o ser é o ato de ser (DMT 136; EI 30). O ser em sua verdade é a própria sonoridade verbal. Como verbo, ele exprime uma ação constante: o “ser tem-de-ser”. Com esta posição, Heidegger rompe com a tradição grega do repouso; rompe, assim, com a ideia de fundamento.

Para Heidegger, a confusão começa em Aristóteles. Nele, primeiramente, o ser é pensado enquanto ser, em sua verdade, mas é imediatamente também pensado como fundamento dos entes, tendo como consequência posterior a confusão do ser com Deus (DMT 137)¹⁴⁹. Por isso, desde que o ser foi tomado como fundamento dos entes por Aristóteles, e depois nomeado como Deus, a filosofia acaba por se tornar “teo-logia”. Essa compreensão levou a filosofia a confundir o ser com o ente, pois o fundamento dos entes seria um ente supremo, Deus seria o ente por excelência; existiria eminentemente. O ser, então, é pensado a partir do ente supremo – Deus. Nestes termos, Levinas vai dizer, concordando com Heidegger, que, “a onto-teo-logia consiste em pensar Deus como ente e em pensar o ser a partir do ente superior ou supremo” (DMT 174). Assim, a crítica heideggeriana à onto-teo-logia consiste, essencialmente, em dizer que o ser, ao ser pensado a partir de Deus, foi mal compreendido. Segundo as palavras de Heidegger:

Deus entra na filosofia pela de-cisão, que nós primeiro pensamos como o átrio em que se manifesta a diferença entre ser e ente. A diferença constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica. A de-cisão dá como resultado e oferece o ser enquanto ser fundamento a-dutor e pro-dutor, fundamento que necessita, êle próprio, a partir do que êle fundamenta, a fundamentação que lhe é adequada, quer dizer, a causação pela coisa (causa) mais originária. Assim soa o nome adequado para o Deus da filosofia. A êste Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa sui*, não pode o homem nem cair de joelhos, nem pode diante desse Deus, tocar música e dançar. Tendo isto em conta, o pensamento a-teu que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como *causa sui*, está talvez mais próximo do Deus divino. Aqui isso somente quer dizer: êste pensamento está mais livre para êle, do que a onto-teo-lógica quereria reconhecer¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Heidegger na conferência *A constituição onto-teo-logia da metafísica* diz que, a metafísica desde seu começo com os gregos é, ao mesmo tempo, ontologia e teologia isso significa que ela é onto-teo-logia (*Identidade e diferença*, p. 83).

¹⁵⁰ *Identidade e diferença*, p. 99.

Levinas, ao pensar Deus, parte também da crítica à onto-teo-logia: concorda com Heidegger sobre a crítica à ideia de fundamento¹⁵¹; concorda que o discurso ontológico não é o discurso ideal para pensar Deus; e concorda também que o problema da onto-teo-logia teve como consequência a “morte de Deus”¹⁵². Contudo, para Levinas – discordando profundamente de Heidegger –, não foi o ser que foi mal pensado, mas, ao contrário, a onto-teo-logia, ao relacionar Deus com o ser, pensou mal Deus. Isso levou Levinas a questionar se o erro da metafísica foi o de "tomar o ser por Deus – ou antes em tomar Deus por ser" (DMT 138). O que ele questiona é se não há outra significação para a palavra Deus além daquela exposta na compreensão onto-teo-lógica. Deus não significaria para além do ser? É o que Levinas pergunta. A crítica de nosso autor à onto-teo-logia consiste em dizer que Deus deve ser pensado sem a interferência do ser e do ente e, portanto, de outro modo que ser.

Heidegger defende que o ser está na origem de todo sentido, ou seja, tudo que tem sentido depende da compreensão do ser – não se pensa nada além do ser. Vale destacar aqui a observação de Lima Vaz ao mostrar que a posição onto-teo-lógica de Heidegger é porque ele se propõe a ler toda história da metafísica a partir de uma única chave hermenêutica, segundo a qual somente “aos *seres (Seiende, entes, essentes)* é permitido manifestar-se ou desvelar-se (*alétheia*=verdade) na sua conformidade ou adequação ao pensamento”¹⁵³, e, dessa forma, ter sentido. O que Levinas questiona, para além do problema onto-teo-lógico da tradição e do pensamento de Heidegger, é se o ser verbal ou substantivado, como apresentou a tradição filosófica, é a única fonte de sentido.

Na onto-teo-logia, a ideia de Deus tira significação a partir de sua conformidade com as regras racionais do saber. A significação na filosofia está sempre relacionada com a aparição do dado, com a tematização. Contudo, dirá Levinas: "o Deus invisível não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável" (EI 98). É ab-soluto – Ele se absolve da presença e não se dissolve no presente¹⁵⁴. Essa impossibilidade

¹⁵¹A ruptura com o pensamento do fundamento é um ponto de proximidade entre Levinas e Heidegger. No artigo *Questões e resposta* de 1977 Levinas explica a ideia de fundamento: "é um termo da arquitetura, termo que existe para um mundo que se habita, mundo que é *antes* de tudo o que ele suporta, mundo astronômico da percepção, mundo imóvel, o repouso por excelência, o Mesmo por excelência. A partir daí uma ideia é justificada quando ela encontrou seu fundamento, quando se mostrou as condições de sua possibilidade" (DVI 126).

¹⁵²Para Pergentino Stefano Pivatto, "Levinas concorda com Heidegger (por uma vez!) que a onto-teo-logia não é um discurso apropriado para tratar a questão de Deus; concorda também, pelo menos em parte, com as razões pelas quais Deus não pode mais ser dito nas categorias de ser ou de ente. Concorda igualmente que nossa época é marcada pela chamada "morte de Deus e pelo fim da onto-teo-logia" (*A questão de Deus*, p. 178).

¹⁵³VAZ, *Raízes da modernidade*, p. 271.

¹⁵⁴"Deus não pertence à ordem do tema, é o *Ab-solutus*, que se absolve da presença da representação e, no entanto, 'se faz' presente de maneiras peculiares, rompendo a crosta do ser" (BACCARINE, *Dizer Deus "outramente"*, p. 422).

de tematizar Deus no pensamento de Levinas vem da impossibilidade de tematizar o outro, pois o que ele procura como transcendência é uma significação independente de todo conteúdo. Tal significação é encontrada na relação com outrem – na própria relação ética. Porém, a ordem ética não é uma preparação, ou um trampolim para se chegar a Deus; ela “é o acesso mesmo à divindade. Todo resto é quimera” (DL 156)¹⁵⁵. Isso será elucidado, como veremos a seguir, pelo conceito Eleidade.

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

3.2.2 Deus e a filosofia

Antes propriamente de vermos como Levinas pensa a questão de Deus a partir do termo Eleidade, queremos entender porque, ao pensar Deus, ele não o pensa no âmbito teológico e sim filosófico, ou melhor, porque, ainda, para Levinas, é possível pensar filosoficamente a questão de Deus depois do fim da metafísica anunciado pela ideia da “morte de Deus”. A obra chave para tal investigação, bem como para o próprio desenvolvimento do pensar sobre Deus, é *De Deus que vem a ideia*.

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

o pensamento em que a filosofia se mantém e a ideia da realidade em que este pensamento pensa. Para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à “gesta de ser” [...]. Para o ser do real está coincidência significa: aclarar o pensamento e o pensamento mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se

¹⁵⁵ Sobre o significado da racionalidade do método de Levinas é interessante aqui observar a explicação que ele faz nos escritos talmúdicos: "O racionalismo do método não consiste, graças a Deus, em substituir Deus por Ser supremo ou por Natureza ou - como fazem certos jovens em Israel - por Povo Judeu ou Classe Operária. Ele consiste, antes de mais nada, em desconfiar de tudo aquilo que, nos textos estudados, poderia passar por uma informação sobre a vida de Deus, por uma teosofia; ele consiste em se preocupar, diante de cada uma dessas informações aparentes sobre o além, com aquilo que essa informação pode significar na vida do homem, bem como para sua vida" (QLT 33).

significa precisamente ter um sentido, ter a inteligibilidade por excelência [...]. Pensamento significativo (*sensé*), pensamento do ser seriam pleonasmos equivalentes, justificados, porém, pelas peripécias e privações às quais esta identificação do pensamento do significativo e do ser, por direito, se expõe (DVI 86).

Em síntese, o que está em jogo na racionalidade filosófica, para Levinas, é o sentido. Essa correlação entre ideia e objeto, pensamento e pensado, consciência e ser, inteligibilidade e realidade expressa o próprio sentido para a filosofia. Deste modo, só o que tem sentido é abraçado pelo discurso filosófico. É por isso que Levinas irá afirmar que se o Deus da Bíblia tiver sentido, ele deve ser abarcado pela filosofia, já que esta reivindica para si a própria significação. Mas poderíamos, então, perguntar, por um lado, por que criticar a teologia, ou seja, por que criticar o discurso ocidental sobre Deus que o pensou a partir da onto-teo-logia, porquanto o que tem sentido é pensado filosoficamente? Por outro, poderíamos também afirmar que o Deus da bíblia não tem sentido já que a filosofia errou ao tratá-lo em termos de ser¹⁵⁶.

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

se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o “ser deste ente”, mas porque ao tematizar Deus ela o conduz no curso do ser; ao passo que o Deus da bíblia significa de maneira diversa - isto é, sem analogia com uma ideia submetida a *critérios*, sem analogia com uma ideia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência. E não é por azar que a história da filosofia foi uma destruição da transcendência. A teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência (DVI 87)¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Aqui, é interessante observar a colocação de Lúcio Álvaro Marques. Segundo ele, a posição de Levinas sobre a questão de Deus gera um impasse: “aderir à hipótese de pensar um Deus *de outro modo que ser* veta todo recurso à tradição greco-cristã ocidental ou, assumindo a tradição greco-cristã, a herança ontológica torna-se irrenunciável” (*Erótica e ontologia*, p. 48).

¹⁵⁷ Essa colocação de Levinas nos ajuda a entender que seu pensamento sobre Deus não vai na direção da teologia negativa e da mística. Mesmo rejeitando o pensamento sobre Deus que o inclui na gesta do ser, ele não diz que Deus é impensável como acontece, por exemplo, na teologia mística de Dionísio. No caso de Deus ser impensável ele seria irracional e cairíamos no âmbito da fé ou dá mística em que há despersonalização do sujeito. A teologia negativa ou mística ao falar de Deus por meio da negação quer mostrar que Deus supera a realidade humana e, por isso, nenhum conceito poderia lhe ser atribuído plenamente (Cf. DIONÍSIO, *Teologia*

O que Levinas questiona é se o discurso ontológico do ocidente permite pensar a transcendência de Deus; se a neutralidade do ser permite pensar o divino; se o além do ser se inscreve na gesta de ser; por fim, se o que a filosofia pensa como sentido já não é restrição de sentido. Ele tenta mostrar em toda sua obra, desde seus primeiros textos filosóficos, que esse neologismo entre pensamento e ser, essa correlação entre ideia e realidade, já deriva do sentido.

A questão de Deus em Levinas é complexa – se é que existe algo no pensamento dele de fácil abrangência –, sobretudo, para nós, acostumados e formados pela racionalidade grega, que busca na relação de causalidade o próprio sentido do ser. Mas o que pode nos ajudar e, talvez, ao mesmo tempo atrapalhar a compreensão, é que, pelo conceito Deus, ele não se refere a um ser, a uma substância, mas ao que é significativo – não é por acaso que ele usa o termo infinito. Se Deus fosse pensado como termo ou se houvesse alguma substância no infinito, ele não seria absolutamente outro, mas o mesmo e, deste modo, não haveria transcendência. “Deus não tem sentido fora da busca de Deus” (DVI 134): é o que nosso autor expressa pelo termo a-Deus¹⁵⁸. A-Deus é o próprio caminho que se persegue e se encontra no infinito que o rosto revela. “O próprio movimento que conduz a outrem conduz a Deus” (DVI 199). É, por isso, que a palavra Deus, ou a palavra de Deus, recebe significação na ética.

Portanto, Levinas não está preocupado se Deus existe ou não, seu intuito não é mostrá-lo como causa primeira e nem provar a sua existência, mas mostrar que a palavra Deus significa de maneira diferente, como excesso de significação, no próprio humano. O contexto ético é o lugar em que Deus me vem à ideia. Sua busca por um discurso filosófico sobre Deus, portanto, se propõe a investigar

a possibilidade – ou mesmo o fato – de entender a palavra Deus como palavra significante. Ela é conduzida independentemente do problema da existência ou da não-existência de Deus, independentemente da decisão que poderia ser tomada diante dessa alternativa, e independente também da decisão sobre o sentido ou não-sentido desta alternativa. O que se busca aqui é a *concretude fenomenológica* na qual esta significação poderia significar ou significa, mesmo que ela se disjunja de toda fenomenologia. Pois este disjuntar-se não poderia ser dito de maneira puramente negativa e como negação apofântica. Trata-se, pois de descrever as

mística, 16-17). Já para Levinas Deus recebe sentido a partir do humano e o que ele propõe possibilita um discurso filosófico sobre Deus já que o acesso a Deus se dá na ética.

¹⁵⁸ Segundo Nilo Ribeiro Junior a expressão a-Deus tem “dois sentidos que revelam seu movimento do desejo ao desejável-Deus, pelo rosto do outro. A-deus, por um lado, evoca uma espécie de êxodo, ou mais precisamente um exílio, ou ainda se refere a uma perseguição de uma outra verdade ou de um outro caminho. Ele sugere um movimento para alguém do Ser, um adeus ao Ser [...]. Há, no entanto, um outro sentido, que talvez revele um movimento para além do Ser, um sentido positivo de um a-Deus. Ele se caracteriza por um ‘movimento sem finalidade’ e sem meta, segundo a concepção da subjetividade como substituição pela felicidade do outro, se torna um movimento para Deus” (*Sabedoria da paz*, p. 65).

“circunstâncias” fenomenológicas, sua conjuntura positiva e como a “encenação” concreta do que se diz à guisa de abstração (DVI 11).

A pretensão de Levinas não é alargar a noção de ser para abarcar Deus, mas o que ele pretende é conceber uma nova forma à noção de sentido, e, deste modo, alargar a noção de racionalidade. Em *Deus a morte e o tempo*, ele irá dizer: "separar Deus da onto-teo-logia é conceber de novas maneiras a noção de sentido" (DMT 141).

A questão central do pensamento de Levinas é que ele parte do que é significativo e o significativo para ele não se articula dentro do saber como pensa a tradição grega, mas, ao contrário, é o saber que deriva do significativo. A linguagem ontológica não coloca o sentido, somente permite apresentá-lo. Levinas não nega que a filosofia se fala em grego, mas ele não aceita que essa mesma linguagem modele o sentido. Tudo deve ser expresso na linguagem do ser, mas ela não é o lugar primeiro do sentido, o lugar em que começa o sentido. O significativo é anterior ao saber e, por isso, o ponto de partida pelo qual o humano e Deus não se enquadram em um sistema é o significativo. Em *Transcendência e inteligibilidade*, nosso autor é muito esclarecedor quanto à sua proposta.

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

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

3.3.3 De Deus que vem à ideia

Levinas volta sua atenção, mais uma vez, para a ideia do infinito desenvolvida por Descartes. Nosso autor vê nele um precursor extraordinário que consegue romper com a unidade do “eu penso” e, deste modo, com o próprio esquema *idea/ideatum, cogitationes*

/cogitatum, que liga uma ideia a um pensamento. A ideia de Deus, pensada a partir do infinito que é anterior ao próprio *cogito*, significa o não abarcado por excelência que rompe “o pensamento que [...] nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar, reconduzir à presença ou deixar ser” (DVI 95). A ideia de Deus é o mais no menos, diferente assim de todo conteúdo que se poderia apresentar à consciência; por isso, ela rompe a consciência que sempre visa uma ideia. Ela significa o inenglobável que não é pensado, mas sofrido – no sentido expressado pela passividade, “como a passividade de um traumatismo sob o qual a ideia de Deus fosse colocada em nós” (DVI 96), como a própria passividade da subjetividade. Em síntese, a ideia do infinito é

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

A ideia do infinito, a ideia de Deus¹⁵⁹, é o pensamento pensando, infinitamente, mais do que pensa. Isso se instaurou no sujeito, não propriamente como pensamento, mas como desejo do infinito – como foi destacado no segundo capítulo ao analisarmos a obra *Totalidade e infinito*¹⁶⁰. O desejo do infinito não anuncia uma carência do sujeito – neste caso, a pose do desejável sacia o desejo –, mas o desejo expressa o próprio infinito no finito. Se o desejável não sacia o desejo, é porque o que se deseja é maior do que se pode desejar; assim, o desejo expressa a própria irrupção da consciência pelo infinito.

Para que o desejo metafísico – o desejo do infinito – possa se consolidar, o infinito não pode se encerrar no desejável. Não pode porque, como infinito, o desejável não se enclausura num fim. Isso explica o sentido do desin-ter-esse, já que nesta relação não há felicidade, pois não há posse do objeto desejado – é pura bondade. Aqui, ao nosso olhar, está a chave da questão de Deus em Levinas, pois, como o infinito não pode encerrar-se num fim, “ele solicita através de um rosto. Um tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto” (EN 90), de tal modo que a transcendência de Deus (ou do infinito) não se reduz à imanência, à consciência, a um tema,

¹⁵⁹ Segundo Emilio Bacarrini, “depois de *outramente além de ser* e, em particular, depois do fundamental ensaio *Deus e a filosofia*, a ideia do infinito ultrapassa o limite do âmbito do discurso formal e é, por seu lado, assumida como ‘sinônimo’ filosófico do ‘Nome de Deus’” (*Dizer Deus “outramente”*, p. 425).

¹⁶⁰ Veja o tópico 2.2.2

e, portanto, ao ser; pois, ao mesmo tempo em que o tu se insere na relação Eu-Ele, o desejável continua separado da relação do desejo – santo¹⁶¹. Para que o desinteresse, para que

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

Relação que implica proximidade e distância ao mesmo tempo, pois a transcendência só é possível quando o desejável permanece separado do desejo. O Ele permanece separado na relação – absoluto –, permanece terceira pessoa, mas terceira pessoa diferente daquela que interrompe o face-a-face da proximidade do outro pelo qual começa a justiça (DS 165). Levinas usa o termo Eleidade¹⁶² para designar esse movimento. Movimento este que é a própria intriga religiosa (DS 163), antes de qualquer teologia. É o próprio nascimento latente da religião, antes de qualquer experiência religiosa que fala de Deus em termos de ser, pois tais experiências já estão fundadas na unidade da consciência e, deste modo, “já escamoteou o incomensurável da intriga que rompe a unidade do eu penso” (DVI 94).

Para que Deus não se torne o tu na relação, Ele se apresenta apenas como vestígio no rosto de outrem – com outrem, com o rosto é aí que Deus vem à ideia. Para ter acesso à ideia de Deus – se é que podemos dizer assim –, para que esta ideia entre na imanência sem perder sua transcendência, é preciso que algo signifique como infinito no humano. “O vestígio do outro é antes de qualquer coisa o vestígio de Deus, que nunca está ali. Ele já se tem ido. É por isso que uso a terceira pessoa: ele” (HO 110). E é por isso que mesmo Deus recebendo sentido na ética ele não se reduz à ética¹⁶³. Vale destacar aqui que isso aponta para o caráter fenomenológico do pensamento de Levinas. O que ele pretende de fenomenológico na questão de Deus é ver onde a irrupção do infinito, o mais no menos, acontece no humano.

¹⁶¹ Sobre o significado da palavra santo veja o tópico 1.5.2.

¹⁶² “Este modo para o infinito, ou para Deus, de remeter do seio de sua própria desiderabilidade, à proximidade não desejável dos outros – nós a designamos pelo termo de Eleidade, virada extra-ordinária da desiderabilidade do Desejável – da suprema desiderabilidade que chama a ele a retidão retilínea do Desejo. Virada pela qual o Desejável escapa ao Desejo. [...] Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu” (DVI 102).

¹⁶³ Segundo Nilo Ribeiro Junior “o Deus transcendente se diz na transcendência da justiça. No entanto, isto não significa que Deus se reduza à ética. Ele ‘vem ao pensamento como desejo do infinito que põe sua ideia em nós’, na relação com o próximo. Deus passa na relação ética, mas é ele mesmo que se passa. Nota-se dessa forma que por um lado, a religião é ética, embora não se esgote na ética, pois Deus é sempre desconhecido que inspira o homem a ser responsável pelo outro. Por outro lado, a ética é religião, mas, igualmente, não se esgota na religião, porque ela é responsabilidade pelo outro, uma responsabilidade que se justifica independente da busca de um fundamento em Deus ou de um discurso extático sobre Deus” (*Sabedoria da paz*, p.215).

Este modo de Deus significar como Ele no fundo do tu, por um lado, revela que a significação não é uma maneira de Deus se dar como presença no rosto de outrem, seria ainda desvelamento, ou manifestação, e, assim, incluiria Deus no curso do ser (onto-teo-logia); e, por outro, faz com que o outro não seja confundido com Deus. Deus não é o outro por excelência, ou o absolutamente outro, “mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem” (DVI 103). A ideia de Deus vem da relação de proximidade com o outro, já que o rosto, que é a forma de outrem se revelar, é a própria significação do infinito. “O infinito vem-me à ideia na significância do rosto” (EI 97). O Prólogo da obra *De Deus que vem à ideia* é muito esclarecedor quanto a sua proposta de pensar Deus como outro que outrem:

Pensamos que a ideia-do-infinito-em-mim – ou minha relação com Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para como o próximo: responsabilidade esta que não contraí em nenhuma ‘experiência’, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*. Não se sabe de onde: não como se este rosto fosse uma imagem que remetesse a uma fonte desconhecida, a um original inacessível, resíduo e testemunho de uma dissimulação e, na pior das hipóteses, uma presença falhada; não como se a ideia do infinito fosse a simples negação de toda determinação ontológica que alguém se obstinaria a procurar na sua essência teórica, suspeitando nela, consequentemente, o ‘mau infinito’ em que se dissimularia o tédio das tendências frustradas de uma finalidade impedida, em que se escusaria uma interminável série de fracassos e se adiaria uma impossibilidade de concluir abrindo-se sobre uma teologia negativa. Mas como se o rosto de outro homem, que ao mesmo ‘me suplica’ e me ordena, fosse o nó da própria intriga da superação por Deus, da ideia de Deus e de toda ideia em que Ele seria ainda visado, visível e conhecido e onde o infinito seria desmentido pela tematização, na presença ou na representação (DVI 115).

O rosto, mesmo sendo aquilo que provoca a ideia do infinito, não pode ser compreendido como uma imagem da qual Deus seria o modelo. No vestígio do infinito se escuta a palavra Deus. Na responsabilidade pela vida do outro se entende a significação da palavra de Deus. Levinas ainda vai dizer que “ser a imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio” (HH 67). É muito importante salientar aqui que a ética não é um trampolim para se chegar a Deus, mesmo porque o rosto pelo qual Deus vem à ideia não se incorpora em uma representação. A questão é que, para Levinas, não é possível falar ou descrever a relação a Deus sem falar do que me incumbe a respeito do próximo. Geralmente, ele cita o Evangelho de Mateus, capítulo 25, em que a relação a Deus se apresenta como relação com outrem. A palavra Deus ganha significação na relação com outro (EN 150-151).

O que pode nos ajudar a entender a questão de Deus é a explicação do termo vestígio, que é usado tanto para o outro como para Deus. O vestígio, em seu sentido literal, exerce o papel de sinal, como acontece em uma investigação criminal, neste sentido, a partir do vestígio se chega ao autor do crime. Aqui o vestígio é sinal do criminoso, mas não é isso que Levinas quer dizer ao usar esse termo. O vestígio do infinito não tem a intenção de ser sinal; ele é sinal por acaso. Diz Levinas: “este vestígio do outro é muito distinto daquele de Sherlock Holmes. Que faz Holmes? Ele busca, deduzir, reconstruir o que tem passado. Mas se tudo é deduzido, então, não há um outro. Holmes vive em um mundo onde não há homens nem próximo” (HO 110)¹⁶⁴. Isso se explica porque o passado imemorial, como já demonstramos, nunca se fez presente e, deste modo, nenhum sinal, nenhuma pista seria capaz de fazer com que a consciência retornasse ao momento da afecção do próximo, ao momento em que o vestígio é deixado. A significância do vestígio consiste em significar sem aparecer – é enigmático. O vestígio de Deus difere, portanto, das marcas deixadas por alguém, ou por alguma coisa – não é um simples vestígio, mas sim vestígio de um passado que nunca foi presente. Por isso, para Levinas, seguir o vestígio de Deus é ir em direção ao outro. Ir em direção a Deus é ouvir o apelo do outro que clama por justiça.

O vestígio não é um sinal para alcançar Deus; “é, ao contrário, o vestígio de quem não se importa e nem tem intenções de presentemente ser alcançado para se tornar um tu” (HH 243), ou um tema. Na relação ética, Deus não se torna um tu, mas, ao contrário, se mantém como ele, ou seja, Eleidade. Deus conserva sua Eleidade separada do eu e do outro – sua transcendência continua como tal, livre do pensamento, mesmo que, em sua dimensão infinita, se faça presente no finito; por isso, que o “in” de in-finito significa ao mesmo tempo o “não” e o “em”.

Portanto, o conceito Eleidade é usado para designar a impossibilidade da redução da transcendência de Deus à imanência, ou seja, a própria separação de Deus (o santo) conserva-se absoluta na relação ética. Deus é somente Ele, é o infinito inassimilável, alteridade absoluta, diferença em relação a tudo o que se mostra, simboliza e sinaliza. No entanto, já que o infinito não se mostra, simboliza e sinaliza, como, então, ele significa? (EI 98) Como ele se revela sem se mostrar? Como ele recebe sentido sem se dar como presença? Como ele

¹⁶⁴ No artigo *A significação e o sentido*, 1964, Levinas esclarece o sentido do vestígio: “o detetive examina como sinal revelador tudo o que ficou marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do vestígio da caça; o vestígio reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; [...]. Mas, mesmo tomado como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda a intenção de fazer sinal e fora de todo o projeto no qual ele seria o visado” (HH 63-64).

significa já que não tira seu sentido da manifestação? As repostas dessas questões nos levam ao tema da glória do infinito.

3.3.4 Glória do infinito

A glória do infinito, a maneira como o infinito adquire sentido, se faz no testemunho do infinito que o sujeito dá ao dizer eis-me-aqui, ou seja, na própria subjetividade. É por esse testemunho, diz Levinas, “que a própria glória do infinito se glorifica” (EI 98). No eis-me aqui da proximidade do próximo o infinito não se mostra e adquire significado. No entanto, cabe saber o que Levinas entende por testemunho. Testemunhar o infinito não significa testemunhar alguém ou alguma coisa que se presencia, como um testemunho de um crime, de um fato ocorrido no presente; neste caso, estamos tratando o testemunho baseado num conhecimento e numa tematização. O que se testemunha não é um ser finito, mas o próprio infinito que rompe o tempo sincrônico pelo excesso de significação. O testemunho não parte de uma experiência do infinito, pois não é uma informação, nem tematização, nem expressão, já que, em momento algum, o infinito se mostrou como presença. O testemunho ético é uma revelação que não é conhecimento, mas mandamento e obediência.

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

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

O testemunho – essa forma do mandamento ressoar na boca daquele mesmo que obedece, de se “revelar” antes de qualquer aparecer, antes de qualquer “apresentação diante do sujeito” – não é uma “maravilha psicológica”, mas a modalidade pela qual o infinito an-árquico escapa ao seu começo. Não é um recurso engenhoso ao homem, enquanto intermediário, para se revelar, e aos seus salmos, para se glorificar – mas a própria forma pela qual o infinito, na sua glória, escapa ao finito, ou a forma pela qual ele se escapa, não entrando pela significação do um-para-o-outro no ser do tema; mas significando e, desse modo, excluindo-se do nada (DS 192).

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

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

Assim, o testemunho, que é a própria glória do infinito, não se expressa com palavras, mas na resposta de responsabilidade por outrem. Testemunho esse que testemunha a maneira

de Deus vir à ideia¹⁶⁵. Conhecer Deus, diz Levinas, é fazer justiça ao próximo. Por isso, nenhuma experiência religiosa, nenhum culto, nenhuma idolatria, pode dar testemunho do infinito. A maneira em que Deus vem à ideia não se revela por uma experiência do sagrado, mas no rosto do outro que exige resposta ao seu dizer. Na obra *Do sagrado ao santo*, Levinas salienta que

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

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

Simplesmente, “eis-me”! A palavra Deus está ausente da frase na qual Deus vem misturar-se pela primeira vez com as palavras. Ela não se enuncia como “eu acredito em Deus”. Justamente, dar testemunho de Deus não é enunciar esta palavra 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” 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 (DS 164).

Deus como infinito não é abstração teológica, nem uma imagem poetizada. É no testemunho da justiça, da responsabilidade pela vida do próximo, antes de qualquer teologia e de qualquer experiência religiosa, que ele significa. O culto ao outro, que Levinas irá chamar de religião, não se constrói em forma de êxtase espiritual ou numa mera empolgação do desejo, mas na consciência de uma extrema responsabilidade pela vida de outrem. Isso nos faz entender porque a religião ética é uma religião de adultos. Deus não se encontra na argumentação teórica, nem na natureza, nem na interioridade, mas é visível na relação ética

¹⁶⁵ Segundo Pergentino Pivatto: “ir a Deus é caminhar sem fim, arriscando sua vida numa resposta que testemunha bondade. A bondade desinteressada para com o próximo torna-se o único rastro pelo qual Deus pode vir à idéia” (*A questão de Deus no pensamento de Levinas*, p. 197).

que é o lugar (ou não-lugar) em que o infinito é glorificado ao ser testemunhado pelo eu que diz “eis-me-aqui” e se direciona desinteressadamente para o próximo.

3.3 Religião como ética: religião do amor sem *Eros*.

A religião ética é a religião do amor sem *Eros* que se configura na própria intriga da subjetividade como substituição. No entanto – ao contrário dos períodos anteriores, em que Levinas rejeita a palavra amor pelos preconceitos que ela carrega –, agora ela passa a receber sentido na própria ética.

A palavra amor recebe outra significação diferente daquela da filosofia ocidental em que o amor foi compreendido como complementariedade entre partes, de forma que o amor reconduziria tudo a um fim: ao mesmo – deste modo, ele é expressão da própria totalização da tradição filosófica. “O *eu penso* reconstitui no amor a presença e o ser, o interessamento e a imanência” (DVI 101). É essa concepção de amor que gerou uma religião individual e que foi responsável pela crise da religião. Nestes termos, entendemos também que a definição da filosofia como amor à sabedoria é sinônimo de um amor egoísta, de um eu fechado em si mesmo que reconduz tudo a si¹⁶⁶, já expresso no dilema de Sócrates “conheça-te a ti mesmo”.

Com a palavra amor Levinas não está pensando no saber, na erótica, ou numa espécie de ajuda ao outro – um tipo de altruísmo – pelas quais se reconstitui um fim ao amor, mas o amor se tece na própria intriga do infinito e, por isso, ele é compreendido como justiça ao outro. Deste modo, poderíamos dizer, como diz Nilo Ribeiro Junior, a ética levinasiana é a ética do amor sem *Eros*¹⁶⁷, pois “antes do *Eros* houve rosto. O próprio *Eros* só é possível entre rostos” (EN 144). O amor, para Levinas, é relação sem violência ao outro, é a própria responsabilidade que constitui a subjetividade. “A responsabilidade pelo próximo é, sem dúvida, o nome denso do que se chama amor ao próximo, amor sem *Eros*, caridade, amor em que o momento ético precede o momento passional, amor sem concupiscência” (EN143).

O que nos ajuda a pensar a religião ética como amor sem *Eros* é a figura da maternidade, que aparece no terceiro período da obra de Levinas. Diferente do primeiro e do

¹⁶⁶ RIBEIRO, *Sabedoria da paz*, p. 328.

¹⁶⁷ Segundo Nilo Ribeiro: “em última instância a ética levinasiana como *dizer* pode ser renomeada como uma ‘ética do amor sem *Eros*’[...]. A nova semântica da palavra ética é determinada pela subjetividade como amor responsável ou linguagem pré-original do “Eis-me” diante do *outro*. Assiste-se, portanto, à transformação semântica da palavra amor a ponto de a ética levinasiana ser identificada à ética *como* amor. Abandona-se a concepção do amor da filosofia ocidental associada ao saber, à erótica ou à caridade. Na ética do dom ao *rosto* humano, o amor deixa de estar referido ao auto-erotismo, à auto-afecção e ao compadecimento do sujeito por sua causa (*Sabedoria da paz*, p. 325).

segundo períodos – em que a paternidade é a figura de destaque, aparecendo como evento de evasão do ser, por apresentar uma relação em que o outro não é reduzido ao mesmo, já que o filho é radicalmente outro em relação ao pai, revelando assim um existir plural – a figura da maternidade é que ganha agora a posição de destaque por representar a própria subjetividade como outro-no-mesmo em que o mesmo é refém do outro, e, deste modo, ela recebe um sentido eminentemente ético.

A subjetividade como maternidade é hospedeira, refém do hospede, do outro. A maternidade não só apresenta um existir plural, uma relação em que a alteridade não é violentada, mas ela significa o próprio fato do mesmo ser portador do outro. Como a figura da mãe que carga o filho dentro de si, o sujeito, na substituição, carrega em si o outro, já que ele não é para si, mas para-o-outro. A maternidade é arrancamento a si,

gestação do outro no mesmo. Não seria a inquietude do perseguido apenas uma modificação da maternidade, do “gemido das entranhas”, magoadas naqueles que elas carregarão ou que elas carregavam? A responsabilidade pelos outros significa na maternidade – até o ponto da substituição aos outros, até o ponto de sofrer tanto do efeito da perseguição como do próprio perseguido. A maternidade – o carregador por excelência – carrega ainda a responsabilidade pelo perseguir do perseguidor (DS 93-94)¹⁶⁸.

O significado da maternidade é, portanto, o próprio nó da subjetividade que suporta o outro em si, que o carrega, como a mãe carrega o filho no ventre. Subjetividade ou maternidade como substituição, isso por causa do caráter anárquico e imemorial que coloca a subjetividade como pré-ontológico a partir da sensibilidade. O sentido da subjetividade como maternidade expressa a gratuidade de um amor sem Eros, como doação ao outro¹⁶⁹. A subjetividade que é vulnerabilidade é pura doação, é amor: “mais precioso à alma que a plena posse de si por si” (DVI 148), e assim, amor sem Eros, pois é responsabilidade sem reciprocidade. Amor sem Eros porque é uma relação sem correlação e, portanto, relação sem relação (ou religião). Aqui é interessante notar que essa intriga do amor ético a partir da figura da maternidade nos remete também à questão de Deus a partir do termo misericórdia, pois o

¹⁶⁸ É interessante a explicação de Luiz Carlos Susin para a relação da maternidade com “responsabilidade pelo perseguir do perseguidor”. “Ora a maternidade – o portador por excelência – porta ainda a responsabilidade pelo ‘perseguir do perseguidor’. Se há alguma forma de ‘poder’ que soa positivamente para nosso autor, é este paradoxo do poder [...] que já não é de domínio ou de conquista, de permanência em si ou de tarefa para si mesmo, mas **poder de suportar**, e nesse poder, também poder ser, poder ter, poder permanecer e perseverar, identidade materna, O outro, no poder de suportar, se situa sobre mim e eu carrego seu peso, respondo por ele e para ele, respondo até por suas iniciativas, como uma mãe sempre implicado no ser, na liberdade e nos sucessos e fracassos e nos pecados do filho, porque tudo no filho a persegue e pesa sobre ela: é a responsabilidade ‘pelo perseguir do perseguidor’” (*O homem messiânico*, p. 352).

¹⁶⁹ O amor, diz François Poirié, “não é uma evasão fora de si nem uma apreensão de outrem, é uma acolhida, uma doação. ‘Venha’ seria a palavra soberana do amor, a confissão vibrante de sua paixão. ‘O sujeito é um hóspede’, *Totalidade e infinito*” (*Emmanuel Levinas*, p. 46).

termo hebraico para misericórdia é *Rakamim*, que “enraíza-se na palavra *Rekem*, que quer dizer útero. *Rakmim* é a relação do útero com o outro, no qual se faz a gestação. *Rakamim* é a própria maternidade. Deus é misericordioso, é Deus definido pela maternidade” (DSS 172). Portanto, misericórdia é o gemido do ventre materno que gera o outro em si. Ou seja, o próprio sentido da subjetividade como um-para-o-outro.

Nestes termos, podemos dizer que o amor só é possível pelo infinito introduzido em mim, ou seja, “pelo ‘mais que devasta e desperta o menos’ desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim” (DVI 100). O fato de a ideia do infinito não se reduzir a um fim expressa o próprio sentido da palavra amor, para Levinas. Assim, como a maternidade em que a mãe carrega o filho que está sendo gestado em si, o amor expressa o próprio outro-no-mesmo em que impulsionado pelo próprio desejo do infinito o eu não encontra o infinito, mas o outro desamparado e faminto. Mas o eu é responsável não só do primeiro que chega, mas também de todos os outros e, assim, a religião ética não constitui uma religião individual em que o terceiro é esquecido. A religião ética, a religião do amor sem Eros, é a religião da justiça.

A entrada do terceiro na relação é um ponto chave para entendermos porque Levinas inverte os termos da tradicional definição da filosofia: em vez de amor à sabedoria, a filosofia é sabedoria do amor.

Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único. [...] Há, em certo momento, necessidade de uma “passagem”, duma comparação, dum pensamento, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria a sabedoria desta caridade, sabedoria do amor (EN 144).

O amor, portanto, não implica uma relação íntima em que o terceiro é excluído – como acontece na religião individual –, mas é relação de responsabilidade não só com o primeiro que se aproxima, mas para com todos os outros. Relação que não implica uma interioridade fechada em si, mas pura doação, bondade, que não se realiza no fim, que não é a felicidade de um eu egoísta, já que não há satisfação, mas dor, porque é arrancar-se a si mesmo para se dar ao outro. “Ser pelo outro – responder por outrem – amar”¹⁷⁰. O amor é o outro-no-mesmo, inspiração profética, em que o eu escuta, na sua própria resposta ao outro, a palavra de Deus significando. Assim a religião ética que se constitui na própria intriga da subjetividade é a religião do amor sem Eros.

¹⁷⁰ POIRIÉ, *Emmanuel Levinas*, p. 93.

3.4 Conclusão

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intuito de nossa pesquisa foi o de mostrar a ideia de religião como ética enquanto reposta a crise do sentido e ao problema onto-teo-lógico na filosofia contemporânea. Para desenvolver a hipótese de que a religião ética escapa à crise do sentido e à crítica onto-teologia elencada por Heidegger estruturamos nosso trabalho em três capítulos interligados. O primeiro capítulo, *Filosofia e religião: uma problematização*, pretendeu problematizar o tema da religião ética a partir das críticas que aparecem no texto de Levinas referentes à filosofia e a religião. O segundo capítulo, *Religião como ética*, pretendeu ir à raiz do pensamento de Levinas para ver como surge a primazia da ética, e da própria religião, em relação à ontologia; e ver, a partir da própria argumentação da ética como filosofia primeira, porque a religião se configurou como ética. O terceiro capítulo, *Ética como religião*, pretendeu entender como Levinas pensa a transcendência de Deus na relação ética. O que se segue agora, em nossas considerações finais, são as principais conclusões que alcançamos em cada capítulo, o que nos permitiu construir a ideia de religião ética.

O primeiro capítulo nos possibilitou entender que a religião ética escapa ao problema onto-teo-lógico e a crise do sentido, pois ela não tem como fundamento a ontologia que acaba negando a transcendência. Poderíamos assim dizer que esse foi o problema de toda a tradição filosófica e que isso gerou a crise da religião no mundo moderno. Por isso, iniciamos o primeiro capítulo, abordando a crítica que Levinas faz à questão do ser. Num primeiro momento, ele foi relacionado com o mal a partir da expressão “mal de ser” para qual encontramos duas justificativas. A primeira aponta o ser como mal por meio da ideia de existência anônima – o que Levinas chamou de *Il y a* – que tem como objetivo denunciar o caráter anônimo, impessoal do ser, que causa a impossibilidade da personalização. A segunda denuncia o ser como mal por manter o existente preso ao seu existir expressando deste modo a própria ideia de solidão do existir. O ser não permite a transcendência porque acorrenta o sujeito em si mesmo.

O anonimato do ser e a solidão do existir levaram Levinas a buscar uma saída do ser. Tal movimento se mostrou tendo como característica fundamental o fato de ter que vir de fora do ser. O que se enquadrou nessa característica foi uma alteridade absoluta – inapreensível pelo pensamento. Levinas vê na relação com o outro humano esse movimento de evasão. O outro se apresenta como aquilo que escapa ao domínio do ser, como uma alteridade absoluta e, por isso, acaba rompendo o primado da ontologia. Como o outro não entra na abertura do

ser – é absolutamente outro – ele acaba questionando o primado da ontologia como fundamental. A ontologia tropeça na impossibilidade de nomear, ou compreender, outrem como tal. A ética é a filosofia primeira porque a relação com outrem é anterior à própria compreensão ontológica. Antes de compreender o outro me relaciono com ele. Ao compreender o outro na abertura do ser, o outro perde o caráter de outro, ele é compreendido como *alter ego*, pois ao abordar o outro (o ente) a ontologia representa, define etc., porque todo sentido advém do ser. Deste modo nada fica de fora do domínio ontológico. Essa redução da ontologia foi denominada de totalidade. Tal denominação revela o caráter violento do ser que se apresenta de forma concreta na guerra, pois a guerra não permite o outro (a alteridade) e nem o eu (a identidade), isso porque ela se impõe com sua própria moral. Aqui entendemos também porque o ser para Levinas é interesse – ou interessamento. O interesse expressa a própria gesta de ser que é dominadora não permitindo nada diferente, como acontece na guerra e, assim, não permitindo a transcendência.

Em oposição à ontologia, Levinas apresentou a metafísica não como a tradição a compreendeu – pois ela não conseguiu cumprir seu objetivo de pensar um movimento para um além, para o outro lado, isso porque a transcendência se constitui na tradição sempre num movimento de regresso ao eu, de identificação – mas como ética, como relação com aquilo que por si mesmo é transcendente. Essa transcendência não se dá na compreensão, pois a compreensão implica um movimento de regresso ao eu, implica a redução do outro no mesmo. Por isso, Levinas contrapôs a história de Ulisses que representa a tradição filosófica, uma viagem e um regresso, com a de Abraão que expressa uma ida sem volta e, deste modo, o próprio movimento de transcendência – de responsabilidade pelo outro. Aqui começamos a entender porque a religião para Levinas é ética. A religião é ética porque a ética é o próprio lugar transcendência – da verdade metafísica.

A forma como a transcendência foi pensada pela tradição filosófica teve como consequência a crise da religião, isso porque a tradição ocidental sempre fez o caminho de Ulisses num regresso a si e, assim, compreendeu toda transcendência na imanência do sujeito. A própria crise do amor e a crise do sentido, fragmentos da crise da religião, teriam como plano de fundo a redução do outro no mesmo – teriam como plano de fundo o movimento de interesse próprio da ontologia. O problema do amor, por exemplo, é que a forma como ele foi difundido pela religião não realizou o bem, isso porque o amor ficou restrito à relação a dois – o que Levinas chamou de sociedade íntima – gerando uma “religião individual” que acaba esquecendo a justiça. O amor da sociedade íntima não realiza o bem porque ele não é bondade, desinteresse, doação, mas completude – é o eu satisfeito pelo tu, é amor de um ser

em detrimento de um outro – amor egoísta. A própria crise do sentido que Levinas atribuiu a uma concepção de Deus a partir de um sistema de reciprocidade, em que o sujeito se apresenta a Deus sempre como pedinte – ou seja sempre buscando que o outro o satisfaça –, teriam como alicerce o império do mesmo próprio da ontologia. Já na religião ética não há a satisfação do ser, não há reciprocidade, mas esvaziamento de si pelo outro até a substituição – como vimos no terceiro capítulo.

A razão dessa crise está no que Levinas chamou de hipocrisia da cultura ocidental que é uma simbiose entre religião e razão, entre a verdade (ou o ser) dos filósofos e o bem anunciado pelos profetas – entre Ulisses e Abraão – que proporcionou uma cultura egológica preocupada com a felicidade do sujeito. Já a religião ética não une o ser com o Bem, mas o coloca acima do ser – é, por isso, que o bem é desinteresse. Tal simbiose teve como protagonista o cristianismo que ao tentar validar universalmente o evento Cristo fez uso da racionalidade filosófica. Assim a crise da religião na modernidade teve o cristianismo como responsável. A crítica de Levinas ao cristianismo é, sobretudo, por causa de sua concepção de Deus que acaba separando a justiça da fé, o reino de Deus do reino de Cesar, ao conceber uma ordem sobrenatural. O problema do cristianismo não é que ele nega a necessidade de transformar a realidade, mas a superestima ao pensá-la como resistência total a ação humana, e a subestima ao pensar que Deus intervenha milagrosamente e provoque uma transformação total no mundo. Em oposição ao cristianismo, Levinas colocou o judaísmo como uma religião de adultos que tem como essência a responsabilidade pela vida do outro. No judaísmo a revelação de Deus se dá sempre no humano – é no rosto do outro que é possível compreender o sentido da revelação divina. Assim a religião ética é, para Levinas, concreta no judaísmo.

Por fim, o primeiro capítulo ainda nos mostrou que a religião ética é uma religião sem o sagrado, isso porque Levinas o relaciona com a violência do anonimato que despersonaliza o sujeito – o eu é absorvido no outro, perde-se a existência privada. Mas também porque o sagrado é ilusão, é dissolução do verdadeiro. O sagrado seria a ilusão de pensar que é possível uma relação direta e imediata com o divino. Por isso, ele é a tentação do povo chamado à revelação, não uma revelação utópica em que Deus se mostra ao homem, mas uma revelação como responsabilidade ética. A tentação seria a própria indiscricção a respeito do divino – querer ir além dos limites em relação ao conhecimento de Deus.

Depois de termos elencado todas essas críticas no primeiro capítulo – que nos possibilitou ver que a religião na concepção de Levinas não se funda na ontologia, mas na metafísica ética; não concebe o amor a partir da satisfação; não concebe Deus por meio de um sistema de reciprocidade; é contrária a forma como o cristianismo concebe o divino e

interpreta a realidade; é concreta no judaísmo; e é uma religião sem o sagrado – fomos impulsionados a tentar entender como se desenvolve e se argumenta a própria filosofia de Levinas, uma vez que seu pensamento tem como objetivo mostrar a primazia da ética em relação à ontologia. Isso nos possibilitou compreender que o primeiro sentido da palavra religião que aparece nos textos filosóficos é “relação”. Sem mesmo pronunciar a palavra Deus, religião é relação.

Iniciamos o segundo capítulo retomando a análise do evento da existência sem existente – o *Il y a*, que já havíamos apontado no primeiro capítulo – no intuito de aprofundar e argumentar a necessidade da evasão do ser que se dá na relação com outro. Com essa noção Levinas tenta mostrar, ao contrário do que pensa Heidegger, que não só existe distinção entre ser e ente, entre existência e existente como Levinas prefere chamar, como também separação – alguns momentos da vida atestariam essa separação. O cansaço e a preguiça, por exemplo, mostram uma relação de recusa com a existência – pois tanto o cansaço como a preguiça comportam uma atitude para com o ato e o ato é a própria inscrição no ser. No entanto, a separação não só é comprovada na existência, como também é possível se aproximar do evento da existência sem existente. Primeiro, por meio da ideia de “fim do mundo” em que ao interromper a nossa relação com o mundo não se encontra o nada, mas o fato anônimo do ser. Também imaginando o retorno ao nada de todas as coisas, porque o desaparecimento de tudo remente ao que não pode desaparecer. Porém, o que mais nos aproxima de tal evento é a experiência da noite, por causa da ausência de luz que impossibilita a inteligibilidade, e a insônia, porque é uma vigília constante em que não se tem o poder de se retirar dela, perde-se, assim, o domínio privado – característica própria do anonimato.

Contudo a existência sem existente é o lugar em que acontece a personalização do sujeito – o que Levinas chamou de hipóstase – em que surge um domínio privado. A hipóstase é o surgimento de um domínio privado no seio do anonimato, é o existente que se apodera do existir e, por isso, senhor do existir. Por um lado, a hipóstase expressaria uma primeira liberdade do anonimato do ser – a liberdade de existir –, mas, por outro, expressaria também o próprio sufocamento do ser, pois ao apoderar-se da existência o existente está acorrentado ao existir, como já havíamos falado. A solidão é porque o sujeito não consegue se distanciar do existir – está acorrentando a si. Nem a relação com os objetos do mundo consegue arrancar o eu da solidão do existir, isso porque o que está em jogo é o retorno a si. O mundo pode até proporcionar uma saída do si, mas imediatamente é precedida por uma volta. A relação do eu com o mundo é feita na luz que implica a própria absorção das coisas – como se já saísse do eu.

Neste primeiro momento do pensamento de Levinas, a evasão começou a ser pensada a partir do por-vir que é aquilo que não sai do sujeito, que vem de fora e o arranca de si. Em *O tempo e o outro* o por-vir foi pensado, por primeiro, a partir do mistério da morte que se apresenta sempre como uma alteridade inapreensível. No entanto, Levinas a descartou como evasão porque ela acaba aniquilando o sujeito. O que permite a evasão sem aniquilar o sujeito é o tempo que não é entendido como obra de um sujeito isolado, mas como relação com aquilo que por si mesmo é absolutamente outro. Assim o por-vir que não culmina na absorção do eu é a relação com o outro. Relação essa, que foi pensada, neste primeiro momento, a partir do feminino que se apresenta como uma alteridade conteúdo, e da paternidade em que o pai mantém uma relação com um estranho, porque o filho é absolutamente outro.

Esta relação que é a própria evasão do ser porque vem de fora é o que Levinas chamou, já nestas primeiras obras, de religião. A religião aparece sendo uma relação com aquilo que não sai do sujeito e que o arranca de si mesmo. A religião aparece, num primeiro momento, como sendo uma relação que escapa ao poder de domínio e posse do eu. Por um lado, a religião que é relação escapa a despersonalização como acontece na experiência do sagrado e, por outro, escapa a redução do sentido a ontologia que ao aborda o outro sempre o reduz ao mesmo. Por isso, ela é uma relação sem violência em que as partes não constituem uma comunidade de termos. Deste modo, o segundo capítulo nos possibilitou entender que a religião para Levinas é uma relação do eu com o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade, assim, ela é o laço entre o eu e o outro sem violência.

Dando sequência ao desenvolvimento do capítulo, retomamos a obra *Totalidade e infinito* no intuito de entender como se constitui essa relação chamada religião. Nesta obra, a religião que não constitui nenhuma totalidade foi pensada a partir da ideia de separação que implica a multiplicidade em detrimento da totalidade. A multiplicidade acontece numa relação em que os termos permanecem separados na relação – sem se tocarem. Tal relação escapa a totalidade porque existe uma distância intransponível entre os termos – pois existe um ponto fixo, que é sempre o mesmo, e um ponto distante, que é sempre outro. O ponto fixo é o eu, pura identidade, e o ponto distante é o outro, pura alteridade.

O eu é o mesmo porque ele se define a partir de si – em referência a si mesmo – ele é o mesmo até quando esta em relação com o outro. Assim, ele é essencialmente identificação. Sua identidade é feita a partir do mundo em que se identifica com tudo – como se já sáisse de si. O mundo é o lugar em que o eu se revela como o mesmo e, por isso, o mundo é a sua casa. Essa característica essencial do eu nos permitiu entender o significado do ateísmo do psiquismo – ateísmo que a princípio não significa a negação de Deus, mas a própria

constituição do psiquismo. O psiquismo, o eu, é ateu porque ele é feliz no mundo. Isso significa que ele é autossuficiente em relação a um outro ser. Ele não está ligado a Deus pelo seu ser. Ele é a-teu, porque é separado, distante e independente de um outro ser e, assim, autossuficiente, realizado no mundo. O ateísmo é, então, a condição natural de um ser que existe a partir de si identificando-se e realizando-se no mundo. Podemos dizer, assim, que a religião ética é a religião do ateísmo natural. Já o outro, ao contrário do eu que existe identificando com as coisas no mundo, é significação por si mesmo – não dependendo de nada para ter sentido, por isso, ele vem de fora, ele não tem o mundo como sua casa, ele é estrangeiro.

A relação entre os termos separados se constituiu por meio da ideia do infinito em que o sujeito pensa mais do que pode pensar e, neste sentido, não consegue enclausurar o que se pensa, por isso, tal relação não constitui nenhuma totalidade. A ideia do infinito é o infinito no finito – o mais no menos – que se realiza não propriamente como pensamento, mas como desejo do infinito. Desejo que se alimenta de sua própria fome porque o desejável não se encerra num fim já que é infinito. O outro é alteridade absoluta porque o seu rosto é o próprio lugar da revelação do infinito. O desejável não sacia porque ele se instaura num ser já realizado, feliz no gozo do mundo. Neste sentido, ele não nasce do eu, mas é posto por uma realidade exterior – o desejo do infinito vem de fora. É por isso que o desejo do infinito não pode ser confundido com necessidade. A necessidade nasce do sujeito, é um vazio da alma, já o movimento do desejo vem do pensado – vem do exterior. Isso explica porque para Levinas não existe religião natural e porque a alma é naturalmente atea. Primeiro porque o sujeito é autossuficiente no mundo – a-teu – e, segundo, porque a noção do infinito, de Deus, é revelação dada por outrem – vem de fora, não nasce com psiquismo. Não existe religião natural porque não existe nada na alma humana que o faz se perceber como criatura. A revelação vem de fora, vem de outrem. Assim, o segundo capítulo nos mostrou que a religião que é concebida como relação que não constitui totalidade, além de ser uma religião atea, é desejo do infinito. Porque o desejo coloca o sujeito diante daquilo que não sai de si, o coloca diante da revelação do infinito que vem do rosto de outrem.

Além disso, a religião ética, a religião como relação, a religião como desejo é linguagem e impossibilidade de matar. Isso porque o rosto de outrem revela um mandamento ético: “tu não matarás”. A religião é linguagem porque a revelação do infinito é palavra ética que sai do rosto de outrem, por isso, não se vê o rosto, se ouve o rosto. A religião é impossibilidade de matar, porque, como o outro é uma alteridade inapreensível por um psiquismo egoísta, preocupado com sua própria fome, ele incomoda o eu em seu mundo

instigando-o a matar, mas quando o assassinato acontece não se consegue o que se queria, pois o assassinato visa o outro como tal, visa o infinito, mas o que se consegue com o assassinato é simplesmente um corpo, assim, o que se queria escapou, e, por isso, a religião é impossibilidade de matar. Por fim essa relação que é chamada de religião exprime o próprio sentido da ideia de criação *ex-nilo*. A criação exprime o nascimento de um ser moral – o *ex-nilo* significa a própria separação dos termos.

Deste modo o segundo capítulo nos fez aprofundar e a entender o que havíamos conseguido no primeiro capítulo. A religião, como Levinas a pensa, não se funda na ontologia que reduz o outro no mesmo, não concebe o divino por meio do sistema de reciprocidade e não tem o sagrado que despersonaliza o sujeito porque ela é uma relação entre o eu e o outro que não desemboca em nenhum tipo de participação e de totalidade e que por isso é desejo do infinito, linguagem e impossibilidade de matar.

Diante dessa consideração, em que a religião se definiu como relação não violenta para com o outro, poderíamos cair no erro de achar que, no pensamento de Levinas, religião é simplesmente um conceito usado como sinônimo de relação, por isso, nos propusemos no terceiro capítulo a entender como se articula a questão de Deus nessa relação. Isso nos possibilitou a compreender que a religião não é somente sinônimo de relação, mas que a intriga ética é religião, isso porque, é nesta relação que Deus vem à ideia – é nesta relação que se encontra o vestígio de Deus. Assim o terceiro capítulo nos fez ver que não só a religião é ética, mas também a relação ética é religião.

Para compreender como se desenvolveu a questão de Deus, focamos, no terceiro capítulo, o período de maior maturidade do pensamento de Levinas, que corresponde aos textos publicados a partir 1964, uma vez que são nestes textos que o pensamento sobre Deus aparece de forma mais explícita e desenvolvida. Direccionamos nossa atenção para a questão da subjetividade como substituição, pois é na subjetividade humana – como Levinas a compreende – que a palavra Deus significa.

Diferente dos outros períodos em que Levinas, para mostrar o movimento de saída do ser, ficou preso à linguagem ontológica, no terceiro período de seu pensamento ele tenta construir uma linguagem ética. A linguagem ética tenta exprimir um Dizer ético mais profundo que o ser, um Dizer sem dito – já que o dito é da ordem do ser. A subjetividade aparece como o lugar desse Dizer, por isso, ela não é mais pensada como para-si, egoísmo, mas para-o-outro, bondade, pura passividade, desinteressamento, na responsabilidade até a substituição, rompendo assim, a lógica do ser que é pensada como interesse. A subjetividade passou a ser entendida como aquilo que escapa a gesta do ser, portanto, de outro modo que

ser. O de outro modo que ser é uma significação diferente do ser – des-inter-esse, por isso, a subjetividade é para-o-outro.

Esse movimento da subjetividade foi pensado a partir da sensibilidade que não é entendida como saber, mas pura proximidade em que o outro obseda o sujeito fazendo-o refém. Como é irreduzível ao saber a subjetividade é imemorial, pois nenhum movimento da consciência consegue voltar ao momento da afecção do próximo, visto que a afecção nunca se fez presente – isso porque a subjetividade se dá na sensibilidade que é um momento anterior a consciência, por isso, não se pode recuperar o momento da proximidade do próximo. Deste modo é anterior ao ser – é an-árquico, perturba a ordem do ser ao interromper o jogo ontológico. Por ser imemorial ela é diacrônica, irreduzível à própria sincronia do tempo – irrepresentável em um presente. Portanto, a intencionalidade da consciência não seria o fio condutor da sensibilidade. Na verdade a intencionalidade já deriva da sensibilidade que se dá na proximidade.

A sensibilidade teria valor na pura aproximação corporal, é, por isso, que Levinas vai dizer que o sujeito é de sangue e carne. A proximidade é o contato corporal que não implica distância do que se aproxima – é sentir o outro em si. A distância é própria da consciência que necessita de um afastamento para poder representar e tematizar o objeto. A sensibilidade é imediatez do próximo. A subjetividade como sensibilidade, então, é vulnerabilidade, já que na proximidade do próximo o sujeito está exposto ao outro sem a proteção de uma consciência que o colocaria como soberano. Ele está exposto porque não tem o princípio em si do seu ser, isso porque a subjetividade se dá na aproximação do próximo e não em si como num regresso da consciência. A subjetividade como vulnerabilidade, portanto, é o outro-no-mesmo.

A substituição é o próprio nó da subjetividade porque ela implica a própria unicidade do sujeito. É por isso que o eu é refém do outro. Refém porque no momento da aproximação do próximo ninguém pode responder no lugar do sujeito que foi afetado. Assim a condição de refém é sua própria unicidade, sua própria subjetividade. A subjetividade por ser esse momento anterior à consciência intencional é compreendida como pura passividade, no entanto, não é uma passividade como a de um efeito na relação de causalidade, isso porque a passividade significa que o sujeito não é senhor de si, é guardião do outro – a passividade se transforma assim em responsabilidade pelo outro.

Nestes termos a subjetividade foi compreendida, por Levinas, como o dizer ético que escapa ao dito, ao ser, uma vez que a compreensão do ser na filosofia contemporânea implica uma correlação entre consciência e manifestação do ser. Assim, como Deus será pensado a partir deste dizer ético ele escapa ao problema onto-teo-lógico colocado por Heidegger. O

problema onto-teo-lógico segundo Heidegger é que o ser foi pensado a partir Deus – o ente supremo – e que, por isso, ele foi mal compreendido. Levinas concorda com Heidegger sobre a confusão onto-teo-logia, no entanto, faz uma inversão na ordem dos termos afirmando que não o foi o ser que foi mal pensado ao ser confundido com Deus, mas, ao contrário, foi Deus que foi mal pensado. Nestes termos Levinas pergunta se não há outra significação para Deus além daquele colocado pela tradição onto-teo-lógica. Por isso, sua crítica a onto-teo-logia consiste em dizer que Deus deve ser pensado sem a interferência do ser ou do ente, deste modo, de outro modo que ser. Assim a significação de Deus, diferente da onto-teo-logica, encontra a subjetividade como o próprio lugar de sua revelação.

O pensamento sobre Deus de Levinas se desenvolve, assim, como toda a sua filosofia, a partir da ideia do infinito colocada por Descartes. A ideia do infinito é o mais no mesmo, por isso, ela rompe a unidade do pensamento, pois ele não consegue apreendê-la como ideia. Como o infinito não se encerra num fim – numa ideia – ele solicita através de um tu – o rosto do outro. Deste modo, um tu se insere entre Deus e o eu. Assim a ideia de Deus advém do rosto do outro, ou melhor, é no rosto do outro que a palavra de Deus significa. Reafirmamos, portanto, a ideia que não existe religião natural. Nestes termos, a questão de Deus no pensamento de Levinas escapa ao problema onto-teo-lógico uma vez que Deus não perde sua transcendência e, nem é pensado como ser, ao se revelar no rosto, pois ele continua terceira pessoa – é o que Levinas chamou de Eleidade. Como ele continua separado, o rosto revela o vestígio de Deus e, por isso, ele se torna o tu na relação. A ética, por conseguinte, não é um trampolim para se chegar a Deus, mas é o lugar em que ele passa.

É por meio do rosto do outro que Deus vem à ideia, no entanto, é na subjetividade que ele recebe sentido. Como ele não enclausura num fim, como ele não manifesta – senão seria da ordem do ser – ele recebe sentido na subjetividade que o testemunha – isso Levinas chama glória do infinito. Na verdade a subjetividade já é o testemunho do infinito. A subjetividade dá testemunho do infinito ao dizer eis-me-aqui ao apelo do outro. O eis-me-aqui expressa o próprio infinito significando. O testemunho do infinito que é a própria subjetividade é a maneira de Deus significar sem se tornar tema diante de um olhar, é a maneira de Deus significar rompendo a própria ordem do ser e, por isso, significando de outro modo que ser.

O terceiro capítulo, deste modo, nos possibilitou entender que a forma como Deus foi pensado por Levinas rompe com a tradição onto-teo-logica e, por isso, acaba escapando a própria crise do sentido que foi percebida pelos contemporâneos como crise do monoteísmo por causa de uma concepção de Deus construída a partir da ontologia. A religião ética escapa assim ao problema onto-teo-lógico e, por conseguinte, a própria crise da religião. Não é por

acaso que, neste terceiro momento de seu pensamento Levinas concebe o amor não por meio do interesse, da completude, mas como pura doação, desinteresse – o que ele chama de gestação do outro em si. A figura da maternidade apareceu como referencial para a subjetividade e para o amor que foram apresentados como gratuidade. A maternidade é a gestação do outro em si, é gratuidade – amor sem Eros. Neste sentido a religião ética é a religião do amor sem Eros.

Finalizando este trabalho é possível dizer que a religião pensada por Levinas é ética porque é na relação ética que se encontra a originalidade de todo o sentido, inclusive, da palavra Deus. A religião pensada desse modo tem como essência a responsabilidade pelo outro, porque é na responsabilidade que se tece a própria intriga da subjetividade que é o lugar em que a palavra Deus é testemunhada. E por ser a religião da responsabilidade é uma religião de adultos.

Depois do percurso que fizemos, passando pelos três momentos da periodização da obra de Levinas e percebendo como o conceito de religião se desenvolve ao longo de seu pensamento, no intuito de compreender a ideia de religião ética, terminamos este trabalho ainda com a sensação de que, para uma melhor compreensão, ou uma compreensão mais profunda da concepção de religião ética em Levinas, é preciso entender mais a fundo a forma como nosso autor compreende o Judaísmo, isso porque sua ideia de religião, como vimos brevemente no primeiro capítulo, e mesmo a sua filosofia, têm como pano de fundo o Judaísmo e a tradição hebraica.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Emmanuel Levinas

- LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Fata Morgana, 1982. [1935]
- _____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998. [1947]
- _____. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana, 1979. [1948]
- _____. *Totalidade e infinito*. 3. ed. Lisboa: Edições 70, 2008. [1961]
- _____. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2. ed. Buenos Aires: Lilmod, 2008. [1963]
- _____. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. [1964]
- _____. *Quatro leituras talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. [1968]
- _____. *Humanismo de outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. [1972]
- _____. *De outro modo que ser: para lá da essência*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. [1974]
- _____. *Noms propres*. Paris: Fata Morgana, 1976. [1976]
- _____. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001. [1977]
- _____. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Éditions du Minuit, 1982. [1982]
- _____. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982. [1982]
- _____. *De Deus que vem á idéia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. [1982]
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991. [1984]
- _____. *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana, 1987. [1987]
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. [1991]
- _____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. [1993]
- _____. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. [1994]
- _____. *La realidade y su sombra. Libertad y mandato, Transcendencia y altura*. Madrid: Minima Trotta, 2001. [1994].

_____. *La huella del otro*. Colonia del valle/México: Taurus, 2001.

_____. *Novas interpretações talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
[1996]

2. Bibliografia secundaria

ALVAREZ G. L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens. *Revue Philosophie de Louvain*. v. 72, n. 15 p. 509-538, out. 1974.

BACCARINI, Emilio. Dizer Deus "outramente". In: GIORG, Penzo; ROSINO, Gbellini. (orgs). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 421-434.

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

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2005.

CINTRA, Benedito, E. L. Levinas e a idéia do infinito. *Margem*, São Paulo, n. 16. p. 107-117, dez.2002.

CHALIER, C. Ontologie et mal. In: GREISCH, J & ROLLAND, J. (Org.). Emmanuel Levinas. *L'éthique comme Philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Paris: Les Éditions du Cerf, La nuit surveillée, 1993, p. 63-78.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VAZQUEZ, MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Tese (Doutorado em Teologia). Madrid: Universidad Comillas, 1982.

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

PAIVA, Márcio A. Da ética ao discurso sobre Deus. In: OLIVEIRA, Ibraim V. de; PAIVA, Márcio, A. (Orgs). *Violência e discurso sobre Deus: da desconstrução à abertura da ética*. Belo horizonte: Paulinas, 2010. p. 121-166.

_____. Subjetividade e infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p.213-231, maio 2000.

PELLIZZOLI, Marcelo. *Recessão: Violence et métaphysique – essay sur la pensée de E. Levinas (resenha analítica)*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 441-454, jun. 1999.

PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA; Custódio. (Orgs). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 178-198.

_____. Ética da alteridade. In: OLIVEIRA, Manfredo A. de. (Org). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 79-97.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

RIBEIRO JR., Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Sabedoria da Paz: ética e Teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n.38, p.385-402, 2006.

RICOEUR, Paul. *Outramente: leitura do livro Autrement qu'être ou au-delà de l'essence de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SANTOS, Luciano Costa. *O sujeito é de sangue e de carne: a sensibilidade como paradigma ético em Emmanuel Levinas*. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

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

_____. Levinas. In: PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 126-144. Vol. III.

SUSIN, Luiz, C. *O homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Petrópolis: Vozes, 1984.

3. Bibliografia Complementar

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

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

AQUINO, Tomás de. *O Ente e a essência*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

BAZÁN, Francisco, G. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Col. Os Pensadores).

DIONÍSIO. *Teologia mística*. Rio de Janeiro: Fissus, 2005.

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

GIACOIA, Oswaldo. *Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia?; Identidade e diferença*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1971.

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

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

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

MACDOWELL, João A. A. O fim do fim da metafísica. *Reflexões*, Mariana, v.1, n.1, p. 9-45, 2002.

OBSESSÃO. In: LUFT, Lya (Org.). *Dicionário escolar Luft da língua portuguesa*. São Paulo: Ática, 2005. p. 358.

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

PLATÃO. *A república*. São Paulo: Difusão europeia do livro, 1963. (Volume I)

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

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