

Carlos Rafael Pinto

ESPIRITUALIDADE DO ENCONTRO

PROXIMIDADE ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E A TEOLOGIA CRISTÃ

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Carlos Rafael Pinto

ESPIRITUALIDADE DO ENCONTRO

PROXIMIDADE ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E A TEOLOGIA CRISTÃ

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

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Pinto, Carlos Rafael
P659e Espiritualidade do encontro: proximidade entre Emmanuel Lévinas e a teologia cristã / Carlos Rafael Pinto. - Belo Horizonte, 2018.
115 p.

Orientador: Prof. Dr. Eugenio Rivas
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Espiritualidade. 2. Teologia da libertação. 3. Ética. 4. Alteridade. 6. Lévinas, Emmanuel. I. Rivas, Eugenio. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 248

Carlos Rafael Pinto

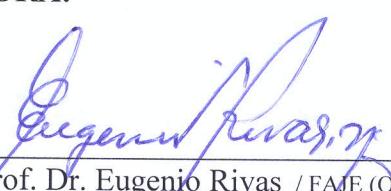
ESPIRITUALIDADE DO ENCONTRO

PROXIMIDADE ENTRE EMMANUEL LÉVINAS E A TEOLOGIA CRISTÃ

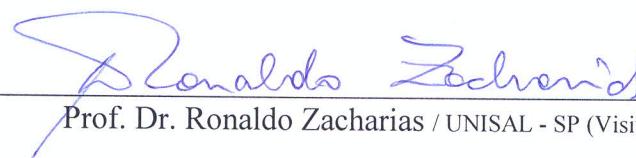
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 21 de março de 2018.

COMISSÃO EXAMINADORA:


Prof. Dr. Eugenio Rivas / FAJE (Orientador)


Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE


Prof. Dr. Ronaldo Zacharias / UNISAL - SP (Visitante)

Ao encontro com o mestre João Batista Libanio, que me acolheu de braços abertos. Ao encontro com Fernando Genaro Junior, que me salvou das sombras noturnas. Ao encontro com Johan Konings, que auscultou as minhas moçções mais profundas.

AGRADECIMENTOS

Aos encontros...

Comigo mesmo, não por arrogância, mas por reconhecimento de que essas linhas da dissertação, paradoxalmente, revelam e escondem o meu rosto.

Com Eugenio Rivas que, com prontidão e generosidade, orientou-me na elaboração dos capítulos da dissertação.

Com João Renato Eidt que, com sabedoria e hospitalidade, acolheu-me nos momentos decisivos na Companhia de Jesus.

Gratidão à FAPEMIG.

“Essas letras, nosso rosto”.

Encontro com Jonas Samudio, dedicatória de *A mais aberta*.

RESUMO

Pretendemos mostrar a aurora da espiritualidade do encontro. Para isso, a partir da pesquisa e do estudo de alguns escritos filosóficos de Emmanuel Lévinas e de comentadores, explicitamos o itinerário do acesso a Deus no pensamento levinasiano. Partimos dos encontros que o marcaram, sublinhando o Talmud e a Fenomenologia. Apresentamos a necessidade da constituição do eu, sem o qual a alteridade não se sustenta, e refletimos acerca do encontro com outrem. Posteriormente, mostramos que Deus passa e se passa, como *eleidade* entre o rosto de outrem e o eu, além de indicarmos as fronteiras do pensamento levinasiano, tendo por base a crítica de Enrique Dussel. Ao mesmo tempo, mostramos a hospitalidade, de maneira direta ou indireta, de seu pensamento por pensadores da libertação, dentre os quais Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda e Enrique Dussel. Embora indiquemos as diferenças entre o pensamento levinasiano e a Tradição cristã, pretendemos sustentar a interface entre o pensamento de Lévinas e a Teologia da Libertação: a espiritualidade do encontro que, mediante as categorias da alteridade, do rosto e da ética, constitui uma resposta possível às situações de indiferença.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Escuta. Lévinas. Rosto. Outro. Ética. Teologia da Libertação.

RÉSUMÉ

Ce travail traite des prémisses de la spiritualité de la rencontre. À partir de la recherche et de l'étude de certains écrits philosophiques d'Emmanuel Levinas et de ses commentateurs, nous présenterons l'itinéraire de l'accès à Dieu dans la pensée lévinassienne. Nous prendrons comme point de départ les rencontres qui marquèrent le philosophe, tout particulièrement le Talmud et la Phénoménologie. Nous soulignerons la nécessité de la constitution du je, sans lequel l'altérité ne se tient pas et réfléchirons sur la rencontre avec l'autre. Ensuite, nous montrerons que Dieu passe et se passe, comme *illéité* entre le visage de l'autre et le je et nous pointerons les frontières de la pensée lévinassienne, en prenant pour base la critique d'Enrique Dussel. Directement et indirectement, cette partie traitera aussi de la question de l'accueil de la pensée lévinassienne par certains théologiens de la libération, tels que Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda e Enrique Dussel. Bien que nous soulignions les différences entre la pensée d'Emmanuel Levinas et la Tradition chrétienne, nous entendons soutenir ici qu'il existe une interface entre sa pensée et la Théologie de la Libération: la spiritualité de la rencontre qui, à travers les catégories de l'altérité, du visage et de l'éthique, constitue une réponse possible aux situations d'indifférence.

MOTS-CLÉS: Spiritualité. Écoute. Lévinas. Visage. L'autre. Éthique. Théologie de la Libération.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| 1 ENCONTROS DE EMMANUEL LÉVINAS | 14 |
| 1.1 Um inventário..... | 14 |
| 1.2 Uma autobiografia interlocutiva | 16 |
| 1.3 Uma autobiografia desde as bases | 17 |
| 1.3.1 Encontro com o Talmud | 18 |
| 1.3.2 Encontro com a Fenomenologia | 21 |
| 1.3.2.1 Encontro com Edmund Husserl | 23 |
| 1.3.2.1.1 Para além do encontro com Edmund Husserl | 27 |
| 1.3.2.2 Encontro com Martin Heidegger..... | 28 |
| 1.3.2.2.1 Para além do encontro com Martin Heidegger..... | 32 |
| 1.4 Escritos talmúdicos e filosóficos de Lévinas..... | 35 |
| 1.4.1 Características internas da obra de Lévinas | 37 |
| 1.5 Estado da questão | 42 |
| 2 SANTIDADE DO ROSTO DE OUTREM, NÃO SEM EU..... | 43 |
| 2.1 Sentido do rosto..... | 45 |
| 2.1.1 Nascimento do eu | 45 |
| 2.1.2 Encontro com outrem | 53 |
| 2.1.3 Santidade do rosto de outrem | 61 |
| 3 SENTIDO DE DEUS NÃO SEM O ROSTO DE OUTREM..... | 73 |
| 3.1 Significância de Deus | 74 |
| 3.1.1 Crítica à noção de totalidade | 74 |
| 3.1.2 Encontro com Descartes e a ideia de Infinito..... | 77 |
| 3.2 Sentido do rosto de outrem | 81 |
| 3.2.1 O rosto como apelo ético | 82 |
| 3.3 Deus como vestígio no rosto de outrem | 84 |
| 3.4 Balbucios sobre Deus | 86 |
| 3.4.1 O Dizer e o Dito..... | 88 |
| 3.5 Retorno à significância de Deus..... | 89 |
| 3.5.1 Deus passa e se passa..... | 92 |
| 3.6 Fronteiras do pensamento de Lévinas..... | 94 |
| 3.7 Hospitalidade de Lévinas na América Latina | 95 |

| | | |
|--------------|--|------------|
| 3.7.1 | O outro na estrutura da práxis..... | 97 |
| 3.7.2 | Aurora da espiritualidade..... | 99 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 106 |
| | REFERÊNCIAS | 110 |

INTRODUÇÃO

Somente em 2015, na Graduação em Teologia, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, cursando uma disciplina isolada de “Escritos joaninos”, fui apresentado a Emmanuel Lévinas. Lembro-me, com detalhes, desse inusitado encontro, propiciado por Johan Konings, que nos apresentou um fragmento de Lévinas: “o outro me revela as minhas potencialidades, mas também os meus limites”. Fui capturado pelo seu pensamento.

Desde então, essa visita inesperada foi perpassando meu itinerário acadêmico. Orientado pelo meu tutor de estudos, procurei o professor Nilo Ribeiro Junior e fiz sua disciplina “Religião e Ética no pensamento de Lévinas”. Quanto mais lia os escritos do filósofo, mais me sentia movido a lê-lo. No mesmo período letivo, cursei “A necessidade do perdão em Donald W. Winnicott e Lévinas”, disciplina oferecida por Fernando Genaro, que mais alargou meu horizonte; no mesmo ano, fui convidado por Nilo Ribeiro a visitar o grupo de estudos de Lévinas.

Esse encontro com Lévinas moveu-me para outros: graças ao meu desejo de conhecê-lo mais profundamente, descobri Johan Konings, Nilo Ribeiro, Fernando Genaro e o grupo de estudos levinasianos. Fora da sala de aula, aconteceram encontros inesperados com pessoas, cujas atitudes e pensamentos podem ser interpretados como mosaicos do pensamento levinasiano.

São pessoas simples e trabalhadoras, moradoras da periferia ou do campo, que, embora nunca tenham frequentado o espaço acadêmico, nem lido ou ouvido falar sobre o filósofo, assumem uma postura levinasiana diante da vida. Quer seja uma mãe, no interior de Minas Gerais, que, antes de rezar por si mesma, no primeiro mistério do Terço, reza pelos filhos e netos; quer seja uma senhora, em São José do Jacuípe, no sertão da Bahia, que, numa partilha inesperada, confidenciou-me: “minha religião é o meu próximo!”¹.

Evidenciada minha motivação, vale indagar: em que contexto elaboramos a presente dissertação? Foram três momentos significativos no percurso de discernimento e de tomada de decisão: o primeiro capítulo foi escrito enquanto pertencíamos à ordem religiosa dos Jesuítas – capítulo fundamental para a entrada no pensamento levinasiano; o segundo, na transição do desligamento da ordem – linhas essenciais para a aproximação do itinerário levinasiano, a começar pela temática do eu, antes de abordar a noção de alteridade, de rosto,

¹ Em *Libertad y mandato*, Emmanuel Lévinas chega a afirmar que “se podría denominar religión a esta situación – en la que, fuera de todo dogma, de toda especulación sobre lo divino o – que Dios no lo quiera – sobre lo sagrado y sus violencias, se habla a otro (autrui)” (LÉVINAS, 2001, p. 84) [grifo nosso].

de ética etc.; e o terceiro, fora da ordem religiosa, experimentando as belezas e os desafios da vida espiritual fora da estrutura eclesiástica (que exige certa disciplina – hora de oração diária, Eucaristia diária, Exercícios Espirituais de oito dias etc) e refletindo sobre essa nova experimentação.

Meu itinerário acadêmico, dos últimos anos, passou a ser inspirado por esse inesperado encontro com o pensamento levinasiano, de forma que passei a perscrutar, entre os mais variados temas – itinerário do espírito, categoria de rosto em Lévinas em interface com a mulher adúltera etc. – aquele que seria a essência da minha pesquisa. Entre todos, um em especial, atravessou-me e permaneceu em meu pensamento: o acesso a Deus e seu significado.

Precisamos explicar que esse tema não germinou do nada, tampouco de um substrato metafísico: ele nasceu da experiência da escuta pastoral e das inúmeras notícias de dor advindas da violência da indiferença, como as fotos do corpo do menino Alan, na praia de Ali Hoca, em Bodrum, em 2015, que ganharam manchetes no mundo inteiro²; soma-se a isso o alerta do Papa Francisco, em 2013, em Lampedusa, na Itália, advertindo a Igreja e a sociedade em relação à globalização da indiferença, cujo efeito é a perda do sentido da responsabilidade fraterna.

Quem de nós não experimentou os efeitos da indiferença? Ou mesmo foi indiferente ao outro (conforme a situação a ser narrada no segundo capítulo, em que um morador de rua, sentado no canto da calçada, simplesmente não é visto por um grupo de pessoas)? Dessa maneira, o questionamento acontece em decorrência do apelo contra a indiferença que causa dor, provoca guerra e, inclusive, promove mortes: “Acaso sou o guarda do meu irmão?”.

O que o pensamento levinasiano pode contribuir para responder à indiferença que atravessa muitas realidades? De outro modo, como cristãos de confissão católica, perguntamos: O que Deus tem a ver com isso? No contexto da indiferença, Deus ainda teria sentido? A partir do encontro com Lévinas, o que ele teria a contribuir para refletir sobre a vida espiritual? Se seus escritos indicam a possibilidade de relação entre a vida espiritual e a relação ética, em diálogo com alguns teólogos da libertação, sugerimos a hipótese de que seja possível apresentar outro modo de espiritualidade.

Entre os capítulos, perpassa a imagem do andaime, *échafaudage*, que aparece já no inventário feito por Lévinas. Para falar da construção do sentido, o filósofo recorre à metáfora da construção dos edifícios, com o questionamento: quando se constrói um edifício, o que se faz com os andaimes? Eles são desmontados. Em contrapartida, nas construções científicas, o

² Cf. Reportagem da BBC-Brasil, intitulada *A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo (3 de setembro de 2015)*.

Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd. Acesso em: 12 fev. 2018.

sentido dos edifícios não acontece sem os *andaimes*: eles conferem àqueles o sentido; da mesma maneira, nosso trabalho considera que o acesso a Deus confere sentido a ele mesmo. Por ora, apresentamos os tubos de nosso andaime.

No primeiro capítulo, apresentamos um inventário de situações, de encontros e de nomes que marcaram o itinerário de Emmanuel Lévinas. Entre as situações, destacamos o horror da Segunda Guerra (1939-1945), e, entre os encontros, sublinhamos a Fenomenologia e o Tamuld: enquanto este ofereceu a possibilidade de demonstrar que a preocupação com o outro não é mero exercício teórico ou retórico, aquela possibilitou encontros decisivos com Edmund Husserl e Martin Heidegger.

No segundo capítulo, para abordar o tema da responsabilidade pelo outro, observamos que, em *El Tiempo y el Otro*, o filósofo nos introduz na dinâmica de sua experiência e reflexão. Mesmo que seja conhecido pela noção de alteridade, pelo tema da ética do rosto, apresentamos a necessidade da constituição do eu, em diálogo com Rainer Maria Rilke, Gaston Bachelard, Rubem Alves e com a psicanálise de Winnicott.

Para desenvolver a temática do encontro com outrem – que é o acontecimento ético original –, consideramos a realidade da invisibilidade na sociedade, a partir da grandiosa obra *Guerra* [War], de Lasar Segall – as figuras humanas retratadas estão ocultas sob capacetes cinzentos – e do romance norte-americano *Homem Invisível*, de Ralph Ellison. Ademais, consideramos situações em que ora assistimos a cenas em que outros são condenados à invisibilidade, ora sofremos os efeitos da invisibilidade ou do anonimato.

No terceiro capítulo, apresentamos o sentido de Deus que acontece e se desenvolve em um contexto de responsabilidade infinita pelo próximo. Em contrapartida, confrontando a noção de totalidade, Lévinas recorre à ideia de Infinito, de Descartes, com a diferença de que, para este, a ideia de Infinito é inata, enquanto, para aquele, a ideia de Infinito éposta em nós: a negatividade do *In* do Infinito escava em nós um desejo insaciável, diferente da necessidade.

Para abordar o sentido de Deus, desenvolvemos a temática do sentido do rosto do outro, fonte da significação ética e expressão primeira da transcendência. Mediante a nudez desse rosto, o Infinito revela-se no finito, de maneira que o rosto do outro, marcado por seu apelo ético – “não matarás!” – é o lugar primeiro da relação com Deus. Ademais, em sua dinâmica, o Deus bíblico apresenta-se retirando-se: sua passagem é sempre passado, o que constituí a noção de vestígio.

Posteriormente, pretendemos indicar algumas fronteiras do pensamento levinasiano demarcadas por Enrique Dussel: pensar o outro como “absolutamente outro” seria considerar outrem deslocado da história, o que tornaria impossível libertá-lo. Além disso, Lévinas

careceria de uma política para reverter a situação de padecimento do outro, por isso o filósofo assumiria uma postura extática, sem indicar o modo concreto de libertá-lo historicamente.

Como aspecto singular de nosso trabalho, apresentamos a hospitalidade – de maneira direta ou indireta – das categorias levinasianas da alteridade, do rosto e da ética, na América Latina, feita por Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda e Enrique Dussel. Sublinhamos a alteridade na estrutura do conceito de práxis desenvolvida por Taborda. Por fim, mesmo com as diferenças entre o pensamento levinasiano e a Tradição cristã, pretendemos fazer uma interface entre o pensamento filosófico de Lévinas e a Teologia da Libertação, desde a espiritualidade do encontro, como resposta possível às realidades marcadas pela indiferença.

1 ENCONTROS DE EMMANUEL LÉVINAS

Pretendemos, neste primeiro momento, apresentar Emmanuel Lévinas, conforme ele mesmo se apresenta. Explicitamos um inventário dos encontros e suas “cicatrizes”³ que marcaram em profundidade sua vida e seu itinerário intelectual.

1.1 Um inventário

Diferentemente de muitos autores que narram a própria vida – Santo Agostinho, nas *Confissões*; Santa Teresa d’Ávila, no *Livro da Vida* – ou a narram para outra pessoa – Santo Inácio de Loyola, na *Autobiografia* –, Emmanuel Lévinas, segundo observa Ulpiano Vázquez Moro, “não é um autor que se tenha narrado a si próprio”⁴.

Para surpresa do leitor, Lévinas se apresenta mediante um inventário⁵: “inventário é uma biografia”⁶. Formando linhas⁷ de uma autobiografia, esse inventário se constitui por

³ Em seu inventário, Lévinas não utiliza a metáfora da “cicatrização”; todavia, consideramos essa metáfora apropriada para o itinerário de suas experiências, porque ela indica o contato “pele a pele” e suas consequências experimentadas na própria pele, sobretudo, pelo processo de regeneração que esse contato provoca, formando um novo tecido. Vale ressaltar que cicatrização é o nome dado ao processo de reparação tecidual que substitui o tecido lesado por um tecido novo. A reparação envolve a regeneração de células especializadas, a formação de tecido de granulação e a reconstrução do tecido. Esses eventos não acontecem isoladamente, mas sobrepondo-se e completando-se. Se cicatriz é o tecido novo que se forma durante o processo de cura de uma ferida, a natureza a utiliza como um meio para fechar as lesões do organismo quando não é possível a regeneração perfeita dos tecidos (cf. Estudo veiculado pelo Portal Educação, intitulado *Processo de cicatrização e reparo tecidual*.

Disponível em: <https://www.portaleducacao.com.br/estetica/artigos/38373/processo-de-cicatrizacao-e-reparo-tecidual>. Acesso em: 2 dez. 2016).

⁴ MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51, jan./abr. 1982.

⁵ Esse inventário se intitula “firma”, em espanhol, “signature”, em italiano, “signature”, em francês e “assinatura”, em português. Segundo Nilo Ribeiro Junior, “a palavra ‘assinatura’ assume, propositadamente, um significado especial na escrita de Lévinas. Trata-se de referir-se ao ‘si’ sem colocar ênfase na identidade. De dizer de si como uma subjetividade-fora-si, isto é, as-signada, marcada, assinalada pela relação com outrem. Não se trata de colocar ênfase numa identidade narrativa (P. Ricoeur), mas, se quiser, de ressaltar certo paradoxo a respeito da *quisnidade* (quem) humana: único-sem-identidade, embora sem perder minha ‘unicidade’ (único do gênero) porque investido por outrem. Desse modo sinto-me como um ‘me’ no acusativo obrigado a me fazer signo para outrem ou de tornar-me um ‘de’ outrem a ponto de dizer Eis-me aqui”.

⁶ “Inventario es una biografía” (LÉVINAS, 2004, p. 361).

⁷ Na tradução italiana de *Difícil Liberdade*, aparece a seguinte observação: “linee di un’autobiografia” (*Id.* 1986, p. 41).

marcas⁸: “nomes de professores e amigos, mais do que datas e lugares pessoais, que ocuparão o lugar dos sinais de identidade”⁹.

As linhas desse inventário, mais do que simplesmente marcas, são compreendidas como um processo de “cicatrização”, sobretudo a partir da memória do horror nazista: “toda ela [biografia] está dominada pelo pressentimento e a memória do horror nazista”¹⁰. Como o exílio e o cativeiro marcaram sua infância e juventude, esse horror nazista¹¹ perpassa todo o inventário levinasiano, sendo a principal linha de sua autobiografia. Tanto que, depois da Segunda Guerra Mundial, seus trabalhos serão “a prova não só da progressiva identificação entre a sua vida própria e o judaísmo, como também da identificação de ambos com a tarefa de filosofia”¹². Moro seleciona alguns dados biográficos de Emmanuel Lévinas:

Nascido em Kaunas, Lituânia, em 1906, Lévinas vive aos onze anos, e já em outro país – Ucrânia – a revolução russa de 1917. Exilado ao longo da Europa, se estabelecerá definitivamente na França, onde, em 1923, iniciará seus estudos de filosofia na cidade alsaciana de Estrasburgo. Após curta estadia em Friburgo, onde assistirá durante dois semestres, 1928-1929, aos seminários de Husserl e aos cursos de Heidegger, apresentará em 1930 a sua tese de doutorado sobre *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Até 1939 continuará seus estudos em Paris, donde será deportado para sofrer o cativeiro durante cinco anos em um “Frontstalag” da Bretanha e, mais tarde, em um campo de concentração da Alemanha.¹³

Convém observarmos a proximidade fundamental do filósofo de Kaunas com a Bíblia hebraica, primeira leitura já nos tempos de criança: “a Bíblia hebraica desde a infância na Lituânia”¹⁴. Desse modo, depois da Segunda Guerra Mundial, conforme Moro, Lévinas se dedicará à empreitada filosófica como “judeu filósofo”, e, sobretudo, como “filósofo judeu”.¹⁵

⁸ Para Ribeiro Junior, essas “marcas” definem a condição in-condicional da subjetividade, isto é, do ser “marcado” por outrem.

⁹ MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51, jan./abr. 1982.

¹⁰ “Toda ella [biografía] está dominada por el presentimiento y el recuerdo del horror nazi” (LÉVINAS, 2004, p. 361).

¹¹ Comentando esse horror nazista, Giancarlo Penati observa: “qui [orrore nazista] Lévinas accenna quasi con pudore alla persecuzione da lui personalmente vissuta ad Auschwitz, ove fu dal 1940 al 1945 comme prigioniero di guerra, perché dal 1930 naturalizzato francese, in un campo separato, ma vicino a quello degli ebrei destinati alla morte ‘perché ebrei’” (*Id.* 1986, nota 4, p. 42-43).

¹² MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 53, jan./abr. 1982.

¹³ *Ibid.* p. 53.

¹⁴ “La Biblia hebrea desde la infancia en Lituania” (LÉVINAS, 2004, p. 361).

¹⁵ MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 53, jan./abr. 1982.

1.2 Uma autobiografia interlocutiva

Fugindo da narrativa autobiográfica, Lévinas, já nas linhas de seu inventário, indica o espírito de seus escritos talmúdicos e filosóficos: “‘eu exposto’ – um rosto – e ‘Nomes Próprios’ que possam falar”¹⁶. Suas linhas formam uma autobiografia interlocutiva, o que nos faz sublinhar a importância de nos aproximarmos, considerando os “nomes próprios” diante dos quais acontece mais um “face a face” do que um “frente a frente”.

Judeu convicto, fez uma lista dos encontros que marcaram em profundidade sua vida, sua convicção judaica e seu modo de filosofar. Já na infância, na Lituânia, ele tem contato com a Bíblia hebraica e com os grandes mestres da literatura russa, Pushkin e Tolstoi:

Muito cedo, a Bíblia, os primeiros textos filosóficos na universidade; depois, um vago resumo de psicologia na escola secundária e uma rápida leitura de algumas páginas sobre o “idealismo alemão”, numa “Introdução à filosofia”. Mas, entre a Bíblia e os filósofos, os clássicos russos – Puchkine, Lermontov, Gogol, Turguéniev, Dostoevsky e Tolstoi, e também os grandes escritores da Europa ocidental, e, principalmente, Shakespeare muito admirado no *Hamlet*, *Macbeth* e *Rei Lear*. O problema filosófico entendido como o do sentido humano, como a procura do famoso “sentido da vida” – sobre o qual se interrogam sem cessar as personagens dos romances russos.¹⁷

Com onze anos, na Ucrânia, vive a Revolução Russa de 1917 e, posteriormente, a partir de 1923, estuda na Universidade de Estrasburgo, na França, onde lecionavam Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron e, mais tarde, Guérout. Torna-se amigo de Maurice Blanchot, escritor, ensaísta, romancista e crítico de literatura.

Mediante esses mestres, que eram adolescentes durante o Caso Dreyfus, Lévinas tem, recém-chegado, uma visão deslumbrante: “descubrimento, surpreendente para um principiante, de um povo que equivale à humanidade e de uma nação à qual um pode se unir pelo espírito e o coração tão fortemente como pelas raízes”¹⁸.

Em 1927, iniciou a aprendizagem da Fenomenologia com o professor Jean Hering. Entre 1928 e 1929, estando em Friburgo, na Alemanha, Lévinas estudou com Edmund Husserl e Martin Heidegger, recebendo influência substancial de seu método de filosofar, de

¹⁶ MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Lévinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 52-53, jan./abr. 1982.

¹⁷ LÉVINAS, 2000, p.16.

¹⁸ “Descubrimiento, sorprendente para un principiante, de un pueblo que equivale a la humanidad y de una nación a la que uno puede unirse por el espíritu y el corazón tan fuertemente como por las raíces” (*Id.* 2004, p. 361).

modo que, posteriormente, introduziu o pensamento de ambos na França. Na Sorbonne, deu-se o aprendizado com Léon Brunschvicq.

Exilado por cinco anos, Lévinas não poderá mais esquecer a marca do ódio do homem contra o outro homem deixada pela violência nazista. Desde 1947, são regulares as palestras de Lévinas no *Collège Philosophique*, fundado e animado pelo filósofo Jean Wahl, e a direção da *École Normale Israélite Orientale*, que durante cem anos formou professores de francês para as escolas de *l'Alliance Israélite Universelle du Bassin Méditerranéen*.

Marcou-o também o contato diário com Henri Nerson, o trato frequente com M. Chouchani, famoso e inflexível mestre de exegese e do Talmud¹⁹. Desde 1957, participou de Conferências anuais²⁰ sobre textos talmúdicos nos Colóquios dos Intelectuais Judeus da França. Defendeu sua tese de doutorado em Letras, em 1961, atuou como professor na Universidade de Poitiers, a partir de 1967, na Universidade de Nanterre-Paris e, desde 1973, na Sorbonne-Paris.²¹

Diferentemente de Ulpiano Vázquez, Nilo Ribeiro considera que “Lévinas se opôs a ser chamado de ‘filósofo judeu’, e preferiu ser identificado como filósofo ‘e’ judeu”²², haja vista que, para ele, o único filósofo judeu e moderno digno do nome de “judeu” era Franz Rosenzweig. Sendo assim, podemos observar, nessa identidade do autor, que o *andaiement* existencial do filósofo e judeu se constrói no Talmudismo e na Fenomenologia.

1.3 Uma autobiografia desde as bases

É possível perceber algumas bases intelectuais do *échafaudage* de Emmanuel Lévinas: de um lado, sua experiência de vida, particularmente, a experiência de expulsão da Lituânia e a emigração obrigatória de sua família para a Ucrânia, em 1914, e, posteriormente, os horrores do Holocausto²³. De outro, os encontros inusitados, dentre os quais, com a figura intrigantemente enigmática do talmudista Chouchani²⁴; ainda de outro, os encontros com a Fenomenologia e o Talmudismo.

¹⁹ Mais adiante, no n. 1.4.1, abranger-se-ão os pormenores do encontro de Lévinas com o Talmud.

²⁰ LÉVINAS, 2003, p. 9.

²¹ Id. 2004, p. 361.

²² RIBEIRO JUNIOR, 2006, p. 387.

²³ De acordo com B. C. Hutchens, “Lévinas, para quem os horrores do Holocausto eram uma presença trágica pessoal, dá, em todas as fases de seu desenvolvimento filosófico, uma enorme atenção ao grau de influência que esses eventos genocidas tiveram sobre a maneira como pensamos e vivemos” (HUTCHENS, 2009, p. 25).

²⁴ Ibid. p. 21.

1.3.1 Encontro com o Talmud

Convém rememorarmos que, desde muito cedo, o filósofo de Kaunas se encontrou com os textos bíblicos e filosóficos, aparentemente não harmonizáveis. Em entrevista ao jornalista Philippe Nemo, da *France-Culture*, publicada em *Ética e Infinito*, assim esclarece:

Terão [textos bíblicos e filosóficos] que harmonizar-se? O sentimento religioso, tal como o recebi, consistia mais no respeito pelos livros – a Bíblia e seus comentários tradicionais, que remontam às origens do pensamento dos antigos rabinos – do que em determinadas crenças. [...] É a extraordinária presença das suas personagens, é esta plenitude de ética e as misteriosas possibilidades da exegese que significam originalmente, para mim, a transcendência. E é o mínimo. [...] Os textos dos grandes filósofos, com o lugar que a interpretação tem na sua leitura, parecem-me mais próximos da Bíblia do que opostos a ela, ainda que a concretização dos temas bíblicos não se reflectisse imediatamente nas páginas filosóficas. [...] Nunca pretendi explicitamente “pôr de acordo” ou “conciliar” as duas tradições [bíblica e filosófica]. Se concordaram foi porque, provavelmente, todo o pensamento filosófico se funda em experiências pré-filosóficas e porque a leitura da Bíblia fez parte, para mim, das experiências fundadoras.²⁵

Na entrevista com Roger Pol-Droit, Lévinas observa que a Bíblia insiste em afirmar o vínculo primordial de responsabilidade “pelo outro”:

A Bíblia, ou se assim prefere, a fonte judeu-cristã de nossa cultura, consiste em afirmar um vínculo primordial de responsabilidade “pelo outro”, de sorte que, de uma maneira aparentemente paradoxal, a preocupação pelo outro pode preceder ao cuidado de si, mostrando-se com isto a santidade como possibilidade irredutível do humano e Deus, ser interpelado pelo homem.²⁶

Nessa entrevista, afirmando que é o “acontecimento ético original que seria também teología primera”²⁷, Lévinas considera que

A ética não é um simples moralismo de regras ditadas pelos virtuosos, mas o despertar original de um “eu” responsável por outros, o acesso da minha pessoa à unicidade do “eu”, chamado e eleito na responsabilidade pelo outro. O “eu” humano não é uma unicidade fechada sobre si, como a unicidade do

²⁵ LÉVINAS, 2000, p. 17-18.

²⁶ “La Biblia, o si así lo prefiere, la fuente judeo-cristiana de nuestra cultura, consiste en afirmar un vínculo primordial de responsabilidad ‘por el otro’, de suerte que, de una manera aparentemente paradójica, la preocupación por el otro puede preceder al cuidado de sí, mostrándose con ello la santidad como posibilidad irreductible de lo humano y Dios, ser interpelado por el hombre” (*Id.* 2006, p. 197).

²⁷ “Acontecimiento ético original que sería también teología primera” (*Ibid.* p. 197).

átomo, mas uma abertura, a da responsabilidade, que constitui o verdadeiro começo do humano e da espiritualidade.²⁸

Notamos, nessas linhas, a base talmúdica do percurso intelectual do filósofo e judeu. Segundo Ribeiro Junior, diferentemente das religiões reveladas, o Talmud é o porta-voz da “lei revelada”²⁹; é a transcrição da tradição oral de Israel, conforme explica Lévinas, na introdução de *Quatro Lições Talmúdicas*:

Ele [o Talmud] rege tanto a vida quotidiana e ritual quanto o pensamento – incluindo a exegese das Escrituras – dos judeus ao professarem o judaísmo. Distinguem-se nele dois níveis: aquele em que estão consignados, em hebraico, o dizer dos doutores chamados *Tanaim* [são os rabinos dos séculos I e II, da época de Hillel até a redação da *Mischná*], selecionados por Rabi Iehudá Hanassi, que os fixou por escrito no final do século II da era vulgar, sob o nome de *Mischná*; os *Tanaim* tiveram certamente contato com o pensamento grego. A *Mischná* se torna o objeto de novas discussões conduzidas frequentemente em aramaico pelos doutores chamados *Amoraim* [designa os doutores eruditos do judaísmo] que, em seu ensinamento, utilizam, sobretudo, os dizeres dos *Tanaim* que Rabi Iehudá Hanassi não havia incluído na *Mischná*. Esses dizeres “deixados de fora”, chamados *Beraitot*, são confrontados com a *Mischná*, servindo para esclarecê-la. Eles desvendam nela novos horizontes. A obra dos *Amoraim* se fixa, por sua vez, por escrito por volta do século V e recebe o nome de *Guemará*. As seções da *Mischná* e da *Guemará*, apresentadas conjuntamente, uma com o tema a ser comentado pela outra, nas edições correntes revestidas de comentários mais recentes de Raschi e dos tossafistas, constituem o *Talmud*.³⁰

Embora Kaunas, na Lituânia, fosse um dos principais centros de estudos tradicionais talmúdicos na Europa³¹, Emmanuel Lévinas não foi exposto a qualquer educação talmúdica durante sua juventude. Ele estava realmente exposto à leitura do hebraico como sua primeira língua, mas limitando-se à Bíblia e aos textos judaicos básicos.

Devido à Primeira Guerra Mundial, em 1914, a família de Lévinas sentiu-se obrigada a imigrar para a Ucrânia, ainda sob o regime czarista. Instalado em Karkov (Ucrânia), aos 11

²⁸ “La ética no es un simple moralismo de reglas dictadas por los virtuosos, sino el despertar original de un ‘yo’ responsable por otros, el acceso de mi persona a la unicidad del ‘yo’, llamado y elegido en la responsabilidad por el outro. El ‘yo’ humano no es una unicidade cerrada sobre sí, como la unicidad del átomo, sino una apertura, la de la responsabilidad, que constituye el verdadero comienzo de lo humano y de la espiritualidad” (LÉVINAS, 2006, p. 197-198).

²⁹ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 57.

³⁰ LÉVINAS, 2003, p. 10-12.

³¹ Nilo Ribeiro observa que “Kaunas, como toda a Lituânia, era considerada uma das partes da Europa oriental onde o judaísmo atingiu o auge de seu desenvolvimento espiritual. Tanto a prática do estudo do Talmud como a própria vida marcada pelos seus ensinamentos faziam parte da rotina da população desse país do Leste europeu” (RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 27).

anos, ele fez “a primeira experiência inesquecível do que significa ser judeu”,³² experimentando os primeiros embates da Revolução Russa em terras estrangeiras. Aproveitando a primeira oportunidade para deixar a Rússia, em julho de 1920, a família de Lévinas voltou a fixar-se na Lituânia³³. Em 1923, concluídos seus estudos secundários, o jovem lituano foi para Estrasburgo, na França, onde desperta e alimenta sua paixão filosófica.

Mais tarde, depois da Segunda Guerra Mundial, Lévinas aproximou-se do Talmudismo. Sabe-se que, em 1945, seu amigo mais próximo, Henri Nerson, um obstetra judeu, contou-lhe sobre Monsieur Chouchani, um indivíduo excepcional e bizarro, com aparência externa bastante desagradável, mas de conhecimento fenomenal. Apesar de Henri Nerson, insistentemente, recomendar-lhe o encontro com Chouchani, o filósofo lituano, desconfiado sobre a real contribuição que lhe representaria esse encontro, recusou-o por dois anos, encontrando-o apenas em 1947. O que se sabe sobre esse encontro tornou-se um mito: em seu trabalho *A phenomenological outlook at the Talmud. Levinas as reader of the Talmud*, Shmuel Wygoda narra, em poucas linhas: “o mito sugere que eles se encontraram por uma noite inteira, e na manhã seguinte Levinas disse para Nerson quando ele estava prestes a partir: ‘Eu não posso dizer o que ele sabe, tudo que eu posso dizer é que tudo que eu sei, ele também sabe’”³⁴.

Como consequência desse encontro, durante quatro ou cinco anos³⁵, Lévinas estudou com Chouchani, sem, contudo, deixar de estudar o Talmud sozinho, com Nerson e com um grupo de estudo semanal, incluindo ainda um pequeno grupo de amigos. Em 1952, Chouchani deixou a França e foi para Israel, voltando, em 1956, por cerca de seis meses, antes de deixar definitivamente a Europa e ir para a América do Sul, onde permaneceu até sua morte, em 1968.

Depois que Chouchani partiu da França, o grupo de estudos talmúdicos continuou por muitos anos. Em 1957, o historiador judeu-francês Edmond Fleg decidiu criar um fórum para proporcionar oportunidade de apresentar à juventude intelectual francesa um judaísmo diferente do oferecido na Sinagoga. Desde os primeiros estágios desse novo projeto, o

³² RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 28.

³³ B. C. Hutchens percebe sutilmente que “é possível imaginar que sua obsessão [de Lévinas] com metáforas de exílio, evasão e viagens com retornos (Ulisses) e sem eles (Moisés) foi consequência da vida itinerante de sua própria família” (HUTCHENS, 2006, p. 19).

³⁴ “The myth suggests that they met for an entire night, and in the morning Levinas said to Nerson as he was about to leave: ‘I can not tell what he knows, all I can say is that all that I know, he knows’” (WYGODA, Shmuel. *A phenomenological outlook at the Talmud: Levinas as reader of the Talmud*. Disponível em: <http://ghansel.free.fr/wygoda.html>. Acesso em: 21 nov. 2016).

³⁵ Segundo Shmuel Wygoda, foram cinco anos; porém, segundo B. C. Hutchens, Lévinas, durante quatro anos, dedicou-se ao estudo intensivo do Talmud com Chouchani (HUTCHENS, 2009, p. 21).

filósofo de Kaunas fez parte do grupo nucleico que trabalhou com Fleg. Anualmente, no outono, organizavam-se os “Colóquios de Intelectuais Judeus” em torno de um tema central: “previa sempre uma lição talmúdica – ao lado de uma lição bíblica – vinculada ao tema geral proposto a seus membros”³⁶.

Essas “leituras talmúdicas” tornaram-se a espinha dorsal do pensamento judaico de Lévinas, chegando a afirmar a sua convicção, nas *Quatro Lições Talmúdicas*: “se o *Talmud* não é a filosofia, seus tratados são uma fonte eminentemente dessas experiências das quais se nutrem os filósofos”³⁷. O *Talmud* forneceu ao filósofo de Kaunas uma possibilidade de demonstrar que a preocupação com o outro não é um mero exercício teórico ou retórico. Ao longo de suas leituras talmúdicas, Lévinas analisou as situações humanas tal como aparecem no *Talmud* e as expressou em termos filosóficos, haja vista sua magistral conferência, apresentada em 1957, segundo a qual o judaísmo é “uma religião de adultos”³⁸.

Michael L. Morgan observa que Lévinas considera o judaísmo (ético, universal, messiânico, particular) como uma religião para adultos, porquanto

Primeiro, o Judaísmo é levado com responsabilidade e justiça, obrigações que cada um deve estudar para entender, reconhecer e aceitar para si mesmo. [...] Segundo, a religião de Lévinas é diferente; ela não mistifica a noção de divindade; ela percebe que a língua de Deus emerge quando estamos cientes de nossa responsabilidade para com os outros e das demandas da justiça. Ela trata tal linguagem não literal, mas indireta ou figurativamente, como uma expressão da consciência, da nossa sensibilidade ética. Uma religião assim é madura e não é infantil.³⁹

1.3.2 Encontro com a Fenomenologia

Em momento ulterior ao exílio, Emmanuel Lévinas se estabelece definitivamente na França, e, em 1923, inicia seus estudos de Filosofia na cidade alsaciana de Estrasburgo.⁴⁰ Em relação às suas leituras filosóficas, o filósofo de Kaunas responde a Philippe Nemo:

³⁶ LÉVINAS, 2003, p. 10.

³⁷ *Ibid.* p. 14.

³⁸ *Id.* 2004, p. 29-44.

³⁹ “First, Judaism is taken up with responsibility and justice, obligations that one must learn to understand, acknowledge, and accept for oneself. [...] Second, Levinas’s religion is otherwise; it does not mystify the notion of the divine; it realizes that the language of God arises for us when we are aware of our responsibility to others and of the demands of justice. It treats such language not literally but indirectly or figuratively, as an expression of conscience, of our ethical sensibility. Such a religion is mature and not childish” (MORGAN, 2007, p. 345).

⁴⁰ MORO, 1982, p. 23.

Ainda antes de começar os meus estudos de filosofia em França, li os grandes escritores russos, de que lhe falei [Puchkine, Lermontov, Gogol, Turguéiev, Dostoevsky e Tolstoi]. O contato sério com a literatura especificamente filosófica e com os filósofos foi em Estrasburgo. Aí encontrei, aos dezoito anos, quatro professores a que meu espírito atribui um prestígio incomparável: Charles Blondel, Maurice Halbwachs, Maurice Pradines e Henri Carteron.⁴¹

Lévinas menciona que o contato e a aprendizagem da Fenomenologia se desencadearam inicialmente com o professor Jean Hering, em Estrasburgo, em 1927.⁴² Seguidamente, entre 1928 e 1929, frequentou cursos de Edmund Husserl e Martin Heidegger⁴³, em Friburgo. Nessa aventura da Fenomenologia, já na França, abrem-se novos horizontes na sua vida intelectual, como detalha Nilo Ribeiro:

Terminada a licença em filosofia, e sem nenhuma decisão certa quanto ao futuro, embora disposto a “tornar-se filósofo”, Lévinas dispõe-se a ler *Investigações Filosóficas* de Husserl, aconselhado por Gabrielle Peiffer, do instituto de filosofia de Estrasburgo – com quem aliás, em 1929, “partilhará a tradução das *Meditations certésiennes*” (EI [Ética e Infinito] 19), que tem como base as conferências ditadas por Husserl, em Paris, em fevereiro de 1929. [...] Foi sobretudo no curso ministrado em 1927 por Jean Hering, ex-aluno de Husserl e pesquisador da faculdade de teologia protestante da Universidade de Estrasburgo, que Levinas não apenas se familiarizou com essa nova forma de pensar que supera Bergson, mas já lê a Fenomenologia sob o prisma da novidade do *Ser e Tempo* de Heidegger. [...] Levinas associa-se, a partir de 1928, ao grupo dos husserlianos franceses e publica seu primeiro escrito, *Sur les idées d'Edmond Husserl*, na *Revue Philosophique* dirigida por Levy Bruhl.⁴⁴

Em virtude desse contexto de intenso contato com a Fenomenologia, em Estrasburgo, Lévinas segue para Friburgo para continuar seus estudos com Husserl e Heidegger:

Em 1927, Levinas decide dedicar-se ao doutorado, escolhendo como objeto de sua tese a teoria da intuição em Husserl. [Mais ainda] Os intensos estudos em Estrasburgo serão responsáveis pelo crescente destaque do jovem filósofo, que será convidado para participar dos cursos de Husserl e Heidegger em Friburgo.⁴⁵

⁴¹ LÉVINAS, 2000, p.16.

⁴² Id. 2004, p. 361.

⁴³ Nilo Ribeiro atenta que o contato de Lévinas com Husserl e Heidegger logo no início de seus estudos “foi decisivo para que sua filosofia fosse marcada pela Fenomenologia e pela oposição à ontologia” (RIBEIRO JUNIOR, Nilo. O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 106, p. 385, jan./abr. 2006).

⁴⁴ LÉVINAS, 2000, p.16.

⁴⁵ Id. 2005, p. 31.

⁴⁵ Ibid. p. 31.

Indicado pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Estrasburgo, no final de 1927, Lévinas segue em direção à Universidade de Friburgo, como aluno estrangeiro, para participar dos seminários de Fenomenologia:

No verão de 1928, o jovem filósofo participa do seminário sobre psicologia fenomenológica, e no inverno de 1928-1929, do seminário sobre a “constituição da intersubjetividade, no qual manteve contato com E. Fink e L. Landgrebe, que se contrapunham às ideias husserlianais” (EI [*Ética e Infinito*] 23).⁴⁶

Indubitavelmente, a vocação filosófica de Lévinas é marcada em cada encontro em Friburgo, destacando-se, evidentemente, seu contato familiar com Husserl e o contato mais vivo com as ideias heideggerianas, cujos efeitos são descritos em várias linhas de seu inventário. Nilo Ribeiro assim narra esses encontros:

É também nesse período [entre 1928 e 1929] que Lévinas estabelecerá contato familiar com Husserl, pois ele ensinava a língua francesa à sua esposa, o que servirá de ajuda econômica no período que passou em Friburgo. [...] Após os seminários de Husserl, Lévinas se inscreve no seminário de Heidegger. [...] Naquele momento Lévinas aproximou-se bem mais das ideias heideggerianas do que das de Descartes e do neo-kantismo, muito embora a decepção com Heidegger não tardasse a vir devido às opções partidárias deste pelo hitlerismo.⁴⁷

Em sua estadia em Friburgo, entre 1928 e 1929, além de enriquecer-se pelo contato pessoal com os fenomenólogos e por suas ideias, Lévinas foi influenciado, sobretudo, pela Fenomenologia existencial de Heidegger. Retornando a Estrasburgo, terminou sua tese doutoral, com o título *L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, defendida em 4 de abril de 1930⁴⁸.

1.3.2.1 Encontro com Edmund Husserl

Diante da indecisão a respeito de que caminho seguir na vida acadêmica, por sugestão de Gabrielle Peiffer, Emmanuel Lévinas entrou em contato com as *Investigações Lógicas* de

⁴⁶ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 31.

⁴⁷ *Ibid.* p. 31-32.

⁴⁸ É sabido que, até 1939, Lévinas continua seus estudos em Paris, donde segue deportado para sofrer o cativeiro na Bretanha, durante cinco anos e, mais tarde, em um campo de concentração da Alemanha.

Husserl⁴⁹. Em entrevista a Philippe Nemo, descreve como encontrou a obra de Husserl⁵⁰, em Estrasburgo:

Por um mero acaso. Em Estrasburgo, uma jovem colega, G. Peiffer, com quem, mais tarde, participei na tradução das husserlianás *Meditações cartesianas*, e que preparava sobre Husserl o que então se chamava a memória do diploma de estudos superiores, recomendara-me um texto que estava a ler – creio que eram as *Investigações lógicas*.⁵¹

Mediante a leitura atenta de *Investigações Lógicas*⁵², Lévinas se impressiona pela descoberta da intencionalidade. Em entrevista a François Poirié, o filósofo lituano narra seu encontro com a obra de Husserl e seus ecos:

Eu logo li *Les Recherches Logiques* (As *Investigações Lógicas*) com muita atenção e tive a impressão de ter alcançado não uma construção especulativa inédita a mais, porém novas possibilidades de pensar, uma nova possibilidade de passar de uma ideia à outra, ao lado da dedução, ao lado da indução e da dialética [...], ao fato de que, voltando-se para a consciência – para o vivenciado esquecido que é “intencional” [...], descobre-se a concretude ou a verdade em que esse objeto abstrato se aloja [...]. É essa nova atenção aos segredos, ou aos lapsos da consciência, que [...] me pareceu rica de possibilidades.⁵³

Em seu inventário, Lévinas descreve que Husserl trouxe para a Filosofia um método, o método husserliano, que consiste em respeitar as intenções que animam a *psique* e as modalidades do *aparecer*, conforme essas intenções caracterizam os diversos seres apreendidos pela experiência.

Por outro lado, o método husserliano consiste em descobrir os “horizontes” insuspeitados nos quais se situa o real assim apreendido pelo pensamento representativo, mas

⁴⁹ Recordando de seu encontro com Husserl e sua obra, Lévinas reconhece que “encontrar um homem é ser despertado por um enigma. Esse enigma, sob a influência de Husserl, era sempre o da sua obra” (LÉVINAS, 1997, p. 151).

⁵⁰ Posteriormente, Lévinas cria uma relação, de certo modo, familiar com Husserl: “Fui, durante um ano, seu ouvinte em Friburgo. Acabara de ir para a reforma, mas ainda ensinava. Conseguí visitá-lo e recebia-me amavelmente. Nesta época, a conversação com ele, depois de algumas perguntas ou réplicas de estudante, era o monólogo do mestre preocupado em lembrar os elementos fundamentais do seu pensamento” (*Id.* 2000, p. 25).

⁵¹ *Ibid.* p. 22.

⁵² Em entrevista a François Poirié, Lévinas afirma que “foi aí [a partir do encontro com Gabriele Peiffer, seguiu a leitura das *Investigações lógicas* de Husserl] que começou toda a aventura da Fenomenologia que começava para mim, e um caminho que me parece – como se diz hoje em dia – ‘incontornável’” (POIRIÉ, 2007, p. 62).

⁵³ *Ibid.* p. 62-63.

também pela vida concreta, pré-predicativa, a partir do corpo, da cultura. Já em seu inventário, Lévinas⁵⁴ contesta que o lugar da verdade esteja na Representação:

Estender as mãos, virar a cabeça, falar um idioma, ser a “sedimentação” de uma história, tudo isto condiciona *transcendentalmente* a contemplação e o contemplado. Ao mostrar que a consciência e o ser representado emergem de um “contexto” não representativo, Husserl pôs em dúvida que o lugar da Verdade se encontra na Representação.⁵⁵

Melhor dizendo, Husserl põe em questão a soberania da representação tanto a propósito das estruturas de lógica pura como das formas puras de “qualquer coisa em geral”, em que não intervém qualquer sentimento, em que nada se oferece à vontade e que, no entanto, só revelam a sua verdade quando repostas no seu horizonte⁵⁶. Reconhecendo os ensinamentos da Fenomenologia husserliana, Lévinas reitera:

Não é um racionalismo do sentimento ou da vontade que vem abalar o conceito de representação. Um pensamento que esquece as implicações do pensamento, invisíveis antes da reflexão sobre esse pensamento, *opera* sobre objectos, em vez de os pensar. [...] A Fenomenologia husserliana ensinou-nos, não a projectar estados de consciência no ser, muito menos a reduzir estruturas objectivas a estados de consciência, mas a recorrer a um domínio “subjectivo mais objectivo do que qualquer objectividade”. Ela descobriu esse novo domínio. O eu puro é uma “transcendência na imanência”.⁵⁷

Mediante a *epoché*, a Fenomenologia, por um lado, afastou-se do intelectualismo racionalista e/ou empirista e, por outro, voltou a abordar as experiências humanas como realidades prenhes de razoabilidade, sem repudiar a descrição de tipo empírica, fenomênica, verificável, quer da perspectiva do psicologismo das ciências humanas, quer da perspectiva do cientificismo das ciências empírico-formais de antanho⁵⁸.

Nesse sentido, “a razão, para Husserl, não significa um meio de se colocar de imediato acima do dado, mas equivale à experiência, ao seu instante privilegiado da presença, *leibhaft*,

⁵⁴ Convém considerar que, em *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, Lévinas chega a afirmar que “a Fenomenologia é uma destruição da representação e do objecto teórico. Ela denuncia a contemplação do objecto (que, no entanto, parece ter promovido) como uma abstração, como uma visão parcial do ser, como um *esquecimento*, poderíamos dizer em termos modernos, *da sua verdade. Visar o objecto, imaginá-lo, e já esquecer o ser da sua verdade*” (LÉVINAS, 1997, p. 139).

⁵⁵ “Tender las manos, volver la cabeza, hablar una lengua, ser la ‘sedimentación’ de una historia, todo esto condiciona *trascendentalmente* la contemplación y lo contemplado. Al mostrar que la conciencia y el ser representado emergen de un ‘contexto’ no representativo, Husserl puso en duda que el lugar de la Verdad se encuentre en la Representación” (*Id.* 2004, p. 362).

⁵⁶ Cf. *Id.* 1997, p. 158.

⁵⁷ *Ibid.* p. 158-159.

⁵⁸ Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2012, p. 195.

‘carne e osso’, se assim se pode dizer, do seu objecto”⁵⁹. Dado isso, contrariamente à proposta de Immanuel Kant⁶⁰, a Fenomenologia não propugna um dualismo entre essência e fenômeno, quer dizer, “a essência dos seres está na verdade ou na revelação da sua essência. [...] A Fenomenologia é o fenômeno essencial do ser. [...] A verdade é a própria essência do ser”⁶¹.

Para tanto, como método, a Fenomenologia abre, por detrás da visão ingênua das coisas, o campo de uma experiência radical que deixa surgir a realidade na sua estrutura última, constituindo a subjetividade. Diferentemente da dedução e da indução, reivindicando sua dignidade filosófica, a descrição fenomenológica não recorre a qualquer noção previamente separada e necessária, haja vista que “a descrição fenomenológica procura o significado do finito no próprio finito”⁶².

Deixando um lugar primordial à sensibilidade, a Fenomenologia considera a sensibilidade de outro modo. Confere-lhe, na própria obtusidade e na sua espessura, um significado e uma sabedoria próprios, e uma espécie de intencionalidade que busca um sentido: “os sentidos têm um sentido”. Um sentido que não é teórico, mas que é da ordem do vivido.⁶³

Uma vez que o acesso do significado se dá no significante, Lévinas inaugura a metáfora dos “andaimes” das construções de edifícios, segundo a qual

Os “andaimes” que as construções científicas requerem não podem permanecer inutilizados enquanto nos preocupamos com o sentido dos edifícios. As Ideias que transcendem a consciência não se separam de sua gênese na consciência que é fundamentalmente temporal.⁶⁴

⁵⁹ LÉVINAS, 1997, p. 139.

⁶⁰ Em *Vocabulário de Immanuel Kant*, Jean-Marie Vaysse trata do verbete *coisa em si*: “na medida em que já não é o sujeito que se rege pelos objetos tal como eles são em si mesmos, mas os objetos que se regem pela nossa faculdade de conhecer, cumpre distinguir as coisas tal como aparecem para nós como *fenômenos* e tal como são em si. [...] Essa distinção é o fundamento da filosofia crítica: conhecemos apenas os fenômenos, não as coisas em si” (VAYSSE, 2012, p. 19-20).

⁶¹ LÉVINAS, 1997, p. 142.

⁶² *Ibid.* p. 138.

⁶³ Na Introducción de *Los imprevistos de la historia*, Pierre Hayat asegura que “Levinas señala que la ‘gran originalidad’ de Husserl consiste en haber visto en la intencionalidad la propiedad fundamental de la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo, y todo deseo de un ‘deseado’. La fenomenología nos permite aquí superar el problema tradicional de la adecuación del pensamiento al objeto, ya que según Husserl ‘la relación con el objeto define a la conciencia misma’ de tal modo que ‘el fenómeno primitivo es esta relación con el objeto y no un sujeto y un objeto separados que deban ponerse en contacto’” (*Id.* 2006, p.12).

⁶⁴ “Los ‘andamiajes’ que las construcciones científicas requieren no pueden quedar inutilizados mientras uno se preocupe del sentido de estos edificios. Las Ideas que trascienden la conciencia no se separan de su génesis en la conciencia que es fundamentalmente temporal” (*Id.* 2004, p. 362).

Embora as construções civis descartem os andaimes dos edifícios, o filósofo de Kaunas salienta que, nas construções científicas, o sentido dos edifícios não se dá sem os *andaimes*: estes conferem o sentido aos edifícios. Assim sendo, é-nos imprescindível recorrer a essa metáfora, porquanto esse trabalho considera que o sentido de Deus não acontece sem o acesso a ele.

1.3.2.1.1 Para além do encontro com Edmund Husserl

Em sua Fenomenologia, Husserl interpretou os horizontes implícitos como pensamento objetivante: como se toda intencionalidade pudesse ser interpretada pela estrutura formal da adequação entre *noese* (ato intencional) e *noema* (objeto pensado). Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas leva a análise intencional husserliana mais longe, descobrindo horizontes que condicionam ou possibilitam o sentido da relação cognitiva com o mundo. Por isso, o sentido transborda a estrutura formal do pensamento:

A apresentação e o desenvolvimento das noções utilizadas devem tudo ao método fenomenológico. A análise intencional é a procura do concreto. A noção, tomada sob o olhar directo do pensamento que a define, revela-se entretanto implantada, sem que o pensamento ingênuo o saiba, em horizontes insuspeitados por esse pensamento; tais horizontes emprestam-lhe o sentido – eis o ensinamento essencial de Husserl. Que importa se na Fenomenologia husserliana, tomada à letra, esses horizontes insuspeitados se interpretam, por sua vez, como pensamentos que visam objectos! O que importa é a ideia do transvasamento do pensamento objectivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento – noema de uma noese – em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* – necessária e, no entanto, não analítica – que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como “isto é” ou “precisamente”, ou “isto completa aquilo” ou “isto produz-se como aquilo”.⁶⁵

Contrariamente à estrutura formal de Husserl, Lévinas se interessa pela procura daquele “campo” originário dos acontecimentos, em que o sentido é dado, ou que torna possível a produção do sentido; em termos kantianos: é a condição de possibilidade do significar. Por conseguinte, o método fenomenológico remonta ao que é “antes”, como um acesso a esse anterior, a partir do qual o sentido se torna possível.

Por sua vez, esse sentido se produz no campo ético, segundo Lévinas, em *De Deus que vem à ideia*: “pois bem, estou absolutamente de acordo com esta fórmula [transcendentalismo

⁶⁵ LÉVINAS, 2015, p. 15.

ético], se transcendental significa certa anterioridade: salvo que a ética precede a ontologia. [...] Trata-se, pois, de um transcendentalismo que começa pela ética”⁶⁶.

Diversamente de Husserl, Lévinas confere ao concreto um estatuto diferente, mais próximo ao que lhe é dado por Heidegger. Ou seja, as situações concretas da existência são o ponto de partida da análise e, ao mesmo tempo, o elemento imprescindível da determinação do sentido. O filósofo de Kaunas descreve a concretização como parte do seu método:

Todos os desenvolvimentos desta obra tentam libertar-se de uma concepção que procura reunir os acontecimentos da existência afectados de sinais opostos numa concepção ambivalente, que seria a única a ter uma dignidade ontológica, ao passo que os próprios acontecimentos que se empenham num sentido ou no outro permaneceriam empíricos, sem articularem ontologicamente nada de novo. O método aqui praticado consiste, de facto, em procurar a condição das situações empíricas, mas atribui aos desenvolvimentos ditos empíricos em que se realiza a possibilidade condicionante – atribui à *concretização* – um papel ontológico que precisa o sentido da possibilidade fundamental, sentido invisível nessa condição.⁶⁷

As situações empíricas ilustram tanto as condições ontológicas neutras quanto a determinação ulterior da possibilidade de sentido. Para Y. Murakami, o método levinasiano poderia ser qualificado como uma “antropologia fenomenológica”⁶⁸, quer dizer, procuram-se estruturas universais do vivido, a partir da análise do caso concreto e singular, irredutível a um gênero.

1.3.2.2 Encontro com Martin Heidegger

Estando em Friburgo, entre 1928 e 1929, Lévinas não conhece somente Edmund Husserl, mas também Martin Heidegger que influencia na elaboração primeira de seu pensamento: “descobri *Sein und Zeit* [Ser e Tempo] que se lia à minha volta. Muito cedo tive grande admiração por este livro. É um dos mais belos livros da história da filosofia – digo-o após vários anos de reflexão. Um dos mais belos entre quatro ou cinco outros”⁶⁹.

Reconhecendo a admiração pelo *Sein und Zeit*, o filósofo de Kaunas assevera que

⁶⁶ LÉVINAS, 2008, p. 128.

⁶⁷ Id. 2015, p. 167.

⁶⁸ Cf. YASUHICO, Murakami. *Lévinas phénoménologue*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 2002. p. 323-324.

⁶⁹ LÉVINAS, 2000, p. 29.

A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo *Sein und Zeit*. Procuro sempre reviver o ambiente destas leituras em que 1933 era ainda impensável. Habitualmente, fala-se da palavra ser como se fosse um substantivo, embora seja, por excelência, um verbo. Em francês, diz-se “*l'être*” (*o ser*), ou “*um être*” (*um ser*). Com Heidegger, na palavra ser revelou-se a sua “versatilidade”, o que nele é acontecimento, o “passar-se” do ser. Como se as coisas e tudo o que existe se “ocupassem em estar a ser”, “fizessem uma profissão de ser”. Foi a esta sonoridade verbal que Heidegger nos habituou.⁷⁰

Analizando a história da Filosofia, Heidegger percebe que o Ser foi confundido com o ente, havendo, por consequência, o esquecimento do Ser. Quer dizer que todas as vezes que os filósofos tentaram falar do Ser, falaram do ente. Nesse sentido, segundo Ernildo Stein, “a analítica existencial tem como primeiro efeito a superação da entificação do ser que era confundido com um ente determinado em cada época da metafísica (ideia, substância, *ipsum esse, cogito sum*, eu transcendental, saber absoluto, etc.)”⁷¹.

Mediante a ontologia, Heidegger reabilita o Ser, antes esquecido pela Filosofia⁷², motivo pelo qual sua proposta ontológica é pensar o Ser a partir de sua manifestação. Isto é, na existência, propriamente no ser humano em quem o Ser se manifesta, por excelência; no *Dasein* – ser-numa-abertura⁷³: “a investigação de uma ontologia fundamental deve começar pela análise do homem, enquanto está nele a questão do ser”⁷⁴.

De outro modo, em *Entre nós*, Lévinas afirma que a ontologia, dita autêntica, coincide com a facticidade da existência temporal, ou seja,

Compreender o ser enquanto ser é existir. [...] A ontologia não se realiza no triunfo do homem sobre a sua condição, mas na própria tensão em que esta condição se assume. [...] O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica,

⁷⁰ LÉVINAS, 2000, p. 29-30.

⁷¹ STEIN, 2008, p. 287.

⁷² Já na introdução de *Sein und Zeit*, Martin Heidegger adverte-nos que “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada [necessidade de uma repetição explícita da questão do ser] caiu no esquecimento. [...] A questão referida não é, na verdade, uma questão qualquer. Foi ela que deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como *questão temática de uma real investigação*” (HEIDEGGER, 1988, p. 27).

⁷³ Um dos modos do ser, na filosofia de Heidegger, é o “ser-aí” (*Dasein*), um dos conceitos chave de sua obra *Ser e Tempo*. Na versão brasileira da editora Vozes, a tradutora Márcia de Sá Cavalcante opta por substituir a expressão “ser-aí” por “pre-sença”: “Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e Tempo*, traduz-se, em geral, para as línguas neolatinas pela expressão ‘ser-aí’, *être-là*, *esser-ci*, etc. Optamos pela tradução de pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio metafísico essência-existência; [...] 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade” (*Ibid.* p. 309).

⁷⁴ *Id.* 1997, p. 315.

sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou da verdade.⁷⁵

Historicamente, observa-se que o anúncio do retorno do Ser coincide com o excesso de gratuidade do mal, praticado contra o rosto do outro pela “moral do hitlerismo”. O evento de Auschwitz não pode ser visto como apenas um efeito de mais uma guerra entre nações – a Segunda Guerra Mundial porque, segundo Nilo Ribeiro:

Antes, [Auschwitz] evoca uma catástrofe que recai sobre a humanidade, não apenas devido ao imaginário ligado ao anúncio do “fim de um mundo” construído sob a égide da razão, mas devido ao seu realismo estarrecedor na “maneira perversa de banir o outro do mundo” (EM [*Entre Nós*], 139). O desprezo pelo outro expressou, na verdade, a instauração do absurdo da guerra contra a própria “humanidade na sua diferença”, na sua unicidade, exterioridade, enfim, na sua alteridade. A alteridade de outrem chegou a ser posta radicalmente em questão pela irracionalidade do mal moral. O mal se manifestou no ódio gratuito e extremado do homem contra o outro, exatamente, no contexto em que o ser volta do exílio.⁷⁶

Contrariamente a Heidegger, mediante a análise da história da Filosofia, Lévinas afirma categoricamente que não se esqueceu do Ser, mas do outro: “para a tradição filosófica, [...] o Outro se reduz ao Mesmo”⁷⁷. Para ele, a causa desse esquecimento seria o pensamento totalizante da ontologia:

A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação [do] imperialismo, à tirania.⁷⁸

Sendo um pensamento totalizante, a ontologia heideggeriana é uma forma de pensar violenta que pode causar a guerra. Nessa forma de pensar, não há espaço para o outro, uma vez que sua alteridade é aniquilada pela generalização, quer dizer, pela tentativa de compreender ou de abarcar todos os entes em vista sempre da compreensão do ser.

Em entrevista ao *France-Culture*, Lévinas comenta que *Ser e Tempo* permaneceu como o próprio modelo da ontologia: “as noções heideggerianas da finitude, do estar-aí, do

⁷⁵ LÉVINAS, 2010, p. 22.

⁷⁶ RIBEIRO JUNIOR, 2009, p. 59.

⁷⁷ LÉVINAS, 2015, p. 34.

⁷⁸ *Ibid.* p. 34.

ser-para-a-morte, etc., permanecem fundamentais. Mesmo se nos libertarmos dos rigores sistemáticos deste pensamento”⁷⁹.

Embora, em Friburgo, o então jovem filósofo tenha se aproximado mais das ideias heideggerianas do que das de Descartes e do neo-kantismo, nessa mesma entrevista ao *France-Culture*, ele relata sua decepção com Heidegger devido às suas opções partidárias:

Penso que é graças ao *Sein und Zeit* que permanece válida a obra ulterior de Heidegger, que não produziu em mim uma impressão semelhante. Não é que seja insignificante; mas é muito menos convincente. Não digo isto por causa dos compromissos políticos de Heidegger tomados alguns anos depois do *Sein und Zeit*, se bem que nunca me tenha esquecido destes compromissos, e que Heidegger nunca, na minha opinião, se tenha desculpado da sua participação no nacional-socialismo.⁸⁰

Em uma carta de 18 de dezembro de 1931, Martin Heidegger escreveu para seu irmão menor, Lieber Fritz:

Caro Fritz, parece que a Alemanha despertou, compreendeu seu destino. Gostaria que lesses o livro de Hitler, fraco nos capítulos iniciais autobiográficos. Já ninguém mais pode negar que este homem possui, e sempre possuiu, um seguro instinto político, quando todos nós ainda estávamos obnubilados. O movimento nacional-socialista crescerá no futuro, com novas forças adicionais. Já não se trata da mesquinha política de partido – trata-se antes da salvação ou do ocaso da Europa e da cultura ocidental.⁸¹

Demonstrando sua firmeza partidária⁸², quando se torna Reitor de Friburgo, Heidegger escreve em uma carta, no dia 4 de maio de 1933: “Entrei ontem no partido, não só por convicção pessoal [...]. Neste momento é preciso pensar não tanto em si mesmo, quanto no destino do povo alemão”. E voltando-se para o seu irmão Fritz, ele o orienta: “se ainda não te decidiste, gostaria que te preparasses interiormente para fazer tua entrada”⁸³.

⁷⁹ LÉVINAS, 2000, p. 33.

⁸⁰ *Ibid.* p. 33.

⁸¹ Mais ainda, “diante das ‘inibições’ do irmão em relação ao nazismo, Heidegger toma uma posição clara. Em 1932, ele afirma que, apesar de todos os erros, ‘é preciso estar do lado dos nazistas e de Hitler. Vou enviar-te seu novo discurso’” (Fragments da carta, de 18 de dezembro de 1931, entre Martin Heidegger e seu irmão menor, Fritz. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/561279-o-nazismo-segundo-heidegger-hitler-desperta-nosso-povo>. Acesso em: 15 fev. 2017).

⁸² Na introdução de *Los imprevistos de la historia*, de Lévinas, Pierre Hayat evidencia um comentário de Jean Wahl sobre Heidegger: “no podemos dejar a un lado el hecho de que en el momento de la formación y de los primeros triunfos del nazismo, su decisión resuelta fue la de seguir a los jefes nazis” (LÉVINAS, 2006, p. 14).

⁸³ Fragmento publicado na Revista IHU on-line, intitulado *O Nazismo segundo Heidegger*: “Hitler desperta nosso povo”. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/561279-o-nazismo-segundo-heidegger-hitler-desperta-nosso-povo>. Acesso em: 21 jan. 2017.

1.3.2.2.1 Para além do encontro com Martin Heidegger

Em uma entrevista a Roger Pol-Droit para o jornal *Le Monde*, Lévinas recorda de seus estudos com Heidegger:

Sempre recordo com uma grande emoção meus estudos sob a tutela de Heidegger. Independentemente das reservas que eu possa sentir com relação ao homem e a seu compromisso político ao lado dos nazistas, trata-se, sem nenhum tipo de dúvida, de um gênio, do autor de uma obra filosófica extremamente profunda, que não é possível enunciar com um punhado de frases.⁸⁴

Nessa mesma entrevista, o filósofo lituano indica o vínculo sutil e fundamental entre o pensamento de Heidegger e seu compromisso político:

Para Heidegger, o ser está animado pelo esforço de ser. Ao ser, em seu esforço por ser, não lhe vale outra coisa que seu próprio ser: antes de mais nada e a qualquer preço. Essa decisão, fechada e inabalável como o aço, conduz as lutas entre indivíduos, nações ou classes. Há em Heidegger um sonho da nobreza do sangue e da espada. Dito isso, o humanismo é algo diametralmente oposto. É uma resposta ao outro que aceita deixá-lo passar ao primeiro plano, que cede diante dele ao invés de combatê-lo. A ausência em Heidegger de solicitude pelo outro e sua aventura política pessoal estão ligadas. E apesar de toda minha admiração pela grandeza de seu pensamento, não pude jamais compartilhar este duplo aspecto de sua postura.⁸⁵

Pode-se considerar a ontologia como uma filosofia do poder. Quer dizer, aniquilando o diferente, ela não questiona a soberania do Mesmo e, por consequência, o ente se dá em vista do Ser e não de si mesmo. Nesse sentido, a ontologia pode ser um pensamento violento e

⁸⁴ “Siempre recuerdo con una gran emoción mis estudios bajo la tutela de Heidegger. Independientemente de las reservas que yo pueda sentir con respecto al hombre y a su compromiso político al lado de los nazis, se trata, sin ningún tipo de duda, de un genio, del autor de una obra filosófica extremadamente profunda, que no es posible despachar con unas cuantas frases” (LÉVINAS, 2006, p. 203).

⁸⁵ “Para Heidegger, el ser está animado por el esfuerzo de ser. Al ser, en su esfuerzo por ser, no le vale otra cosa que su propio ser: antes que nada y a cualquier precio. Esta resolución, cerrada y inquebrantable como el acero, conduce a luchas entre individuos, naciones o clases. Hay en Heidegger un sueño de la nobleza de la sangre y de la espada. Ahora bien, el humanismo es algo diametralmente opuesto. Es una respuesta al otro que acepta dejarlo pasar a primer término, que cede ante él en lugar de combatirlo. La ausencia en Heidegger de solicitud por el otro y su aventura política personal están ligadas. Y a pesar de toda mi admiración por la grandeza de su pensamiento, no he podido jamás compartir este doble aspecto de su postura” (*Ibid.* p. 203-204).

motivador da guerra, de acordo com Lévinas: “a relação com o ser, que actua como ontologia, consiste em neutralizar o ente para o compreender ou captar”⁸⁶. De acordo com Márcio Luis,

A violência ontológica da qual nada nem ninguém fica de fora. A guerra destrói a identidade e a possibilidade da alteridade de todos os que nela estiverem envolvidos. Na guerra se mostra a “violência face ontológica do ser” e é esta face que é decantada como totalidade na filosofia ocidental. A ontologia dirige as pessoas, lhes infunde um sentido e significado, as faz agir e desempenhar papéis que não são os seus. Traça-lhes um destino, um porvir, um sentido e significado últimos que coincidem, em seu último horizonte, com a epopeia do ser.⁸⁷

A ontologia quer compreender o ente, mas sempre em função da compreensão do Ser; relega, por sua vez, a avaliação do ente enquanto tal e “não é, portanto, uma relação com o outro como tal, mas a redução do Outro ao Mesmo”⁸⁸. Para Márcio Luis, portanto, a ontologia “não é um inocente tratado teórico sobre os entes. É a verbalização pura e neutra por meio da qual o ser puro constitui e governa o mundo como horizonte da compreensão lúcida dos entes e de seus modos de ser”⁸⁹.

Contrapondo-se à ontologia heideggeriana⁹⁰, o filósofo de Kaunas chega tanto a propor a ética como filosofia primeira a partir da alteridade do outro, quanto a afirmar a ética, inclusive, como “teología primera”⁹¹. Isto é, se, por um lado, ressalta que a totalidade aniquila a alteridade do outro, por outro, procura mostrar que o outro não pode ser compreendido, tampouco capturado simplesmente como um fenômeno, já que sempre se revela como absolutamente outro⁹².

Interrogado por Bertrand Révillon, na revista *La Croix*, Lévinas responde que a característica fundamental do Ser é a preocupação que cada ser particular sente por seu próprio ser: “as plantas, os animais, todos os seres vivos se entrincheiram em sua existência”⁹³.

⁸⁶ LÉVINAS, 2015, p. 33.

⁸⁷ COSTA, 2000, p. 97.

⁸⁸ LÉVINAS, 2015, p. 33.

⁸⁹ COSTA, 2000, p. 97.

⁹⁰ No que se refere ao tema da guerra e do esquecimento do ser, Nilo Ribeiro afirma que “não há exagero em dizer que o assassinato do outro resta como uma ferida *ontológica* aberta na memória da civilização ocidental. Afinal, segundo Heidegger, ‘o Ser está na origem de todo o Sentido, o que implica que não se pode pensar para além do Ser’ (DMT [*Deus, a morte e o tempo*], 140)” (RIBEIRO JUNIOR, 2009, p. 60).

⁹¹ LÉVINAS, 2006, p. 197.

⁹² Quanto à linguagem de Lévinas para descrever esse “outro”, Hutchens comenta que “a outra pessoa é ‘absolutamente outra’ com relação ao eu e com relação ao que o eu presume que ela é” (HUTCHENS, 2009, p. 37).

⁹³ “Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia” (LÉVINAS, 2006, p. 193).

Concomitantemente, ele responde que encontramos no humano a provável aparição de um absurdo ontológico: “a preocupação pelo outro acima do cuidado de si mesmo”⁹⁴.

Critica-se, pois, a ontologia principalmente por causa da categoria de “totalidade”, típica da filosofia ocidental no seu culto do Mesmo e do neutro, do pensamento absoluto e globalizador. Por esse motivo, esse pensamento totalizante pode gerar violência ao diferente, desprezando o outro homem, conforme Márcio Luis: “aprisionar todos os entes, diferentes entre si, numa generalização que os condiciona e os condena a ‘não poder deixar de ser’, a ‘não poder ser outro’ e a ‘não poder ser diferente’”⁹⁵.

Não havendo espaço, na ontologia, para se pensar o outro como outro, nem espaço para se pensar o diferente, o pensamento totalizante, por um lado, aniquila a identidade do mesmo e a alteridade de outrem e, por outro, elimina o espaço da exterioridade. Por isso, sem dúvida, a ontologia pode ser um pensamento violento que proporciona a guerra: “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”⁹⁶.

O outro não pode ser absorvido, totalizado e representado pelo Mesmo, porque a totalidade ontológica se depara com um Ser que não se manifesta enquanto fenômeno, conforme comenta Ricardo Timm de Souza: “o outro é um fundamental estranho, um antirreflexo do mesmo [...]. Sua alteridade consiste fundamentalmente em permanecer ileso a toda representação intelectual”⁹⁷. Nesse sentido, ele não pode ser objeto de compreensão do eu, pois seu rosto não se faz fenômeno, pelo motivo de o outro ser exterioridade, alteridade absoluta, escapando à posse do meu poder, conforme Lévinas, em *Entre nós*:

O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo. Ele não entra inteiramente na abertura do ser em que já me encontro como no campo de minha liberdade. 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. Não posso negá-lo parcialmente, na violência, apreendendo-o a partir do ser em geral e possuindo-o.⁹⁸

Diferentemente do pensamento totalizante da ontologia heideggeriana, que aniquila a alteridade pela generalização, para o filósofo de Kaunas, no encontro, o outro não pode ser

⁹⁴ “La preocupación por el otro por encima del cuidado de sí” (LÉVINAS, 2006, p. 193).

⁹⁵ COSTA, 2000, p. 119.

⁹⁶ LÉVINAS, 2015, p. 8.

⁹⁷ SOUZA, 2009, p. 129.

⁹⁸ LÉVINAS, 2010, p. 30.

compreendido, capturado como um fenômeno, porque se revela como absolutamente outro. Isto é, “um ‘Outro absolutamente outro’, significa um outro que não é mais relativo ao Mesmo (ainda que dependente dele), e que, portanto, não é mais interno ao ser”⁹⁹.

1.4 Escritos talmúdicos e filosóficos de Lévinas

Tendo a experiência da itinerância desde a infância, a vida de Emmanuel Lévinas está perpassada, sem dúvida, pelo pressentimento e pela lembrança do horror nazista¹⁰⁰ e, ao mesmo tempo, revela sua intensa atividade acadêmica e sua produção teórica.

Em *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Ulpiano Vázquez Moro oferece um *norte* para o estudo da obra do filósofo de Kaunas. Mediante esse estudo, acessamos uma classificação das obras por períodos de acordo com as “ocupações” fundamentais e suas principais características internas, bem como são indicadas algumas críticas de filósofos e teólogos e as múltiplas adesões aos escritos levinasianos.

Seguindo a opção feita por Nilo Ribeiro, serão abordadas a periodização da obra do filósofo de Kaunas segundo os critérios de Moro: em função da novidade filosófica que emerge dos escritos filosóficos pessoais, determinando a irrupção de cada novo período da sua obra:

Dessa maneira, o primeiro período compreende as publicações durante os anos de 1929 a 1951 e é denominado *período ontológico*. O segundo período, ou *período metafísico*, corresponde aos escritos entre 1952 e 1964. O terceiro período vai de 1964 a 1995, ano da morte do autor, e pode ser identificado como *período ético*.¹⁰¹

Centralizam-se, no primeiro período, os interesses de Lévinas pela Fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger, como ratifica sua tese doutoral, *L'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, publicada em 1930. Em 1931, ele faz a tradução da obra de Husserl, *Meditações Cartesianas*. Em 1935, publica *Da Evasão*. Em 1947, *Da Existência ao Existente*; em 1948, *O Tempo e o Outro*, e, em 1949, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, reunindo trabalhos dedicados a esses dois filósofos.

Considera-se fundamentalmente o primeiro período como o *período ontológico* (1929-1951), segundo o qual Lévinas procura realizar a “evasão do ser”. Sem maiores explicitações,

⁹⁹ “Un ‘Autre absolument autre’, cela signifie un autre qui n’est plus relatif au Même (encore dépendant de lui), et qui dès lors n’est plus interne à l’être” (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 9).

¹⁰⁰ Cf. LÉVINAS, 2004, p. 361.

¹⁰¹ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 22.

quase no fim desse período, a ética é apenas nomeada como a situação ética do face a face com o outro. Nilo Ribeiro observa que a Teologia, por sua vez, assume “o caráter de um ‘silêncio sobre Deus’ até que a antropologia do autor tenha sido articulada em intrínseca relação com a situação ética do encontro com o Rosto do Outro”¹⁰².

Distanciando-se criticamente da exposição e da exegese de obras de Husserl e Heidegger, no segundo período, o *período metafísico* (1952-1964), Lévinas se empenha na investigação filosófica pessoal. Publica um de seus livros mais conhecidos, *Totalidade e Infinito* (1961), recolhe os escritos talmúdicos em *Difícil Liberdade* (1963) e cria diálogo com outros filósofos (Spinoza, Kierkegaard, M. Buber, F. Rozenzweig) e literatos (Marcel Proust, M. Blanchot), em *Nomes Próprios*, publicado apenas em 1975.

Ainda nesse período, se dá a ruptura com a ontologia através da relação ética com o rosto do outro, nomeada de metafísica:

Através da identificação da metafísica ao pensamento da Diferença ou da Separação, Levinas aprofunda sua antropologia criacional precisando-a em termos da *criação-revelação* no contato e proximidade com a palavra do Outro. Diante do Rosto, o homem satisfeito e independente do Outro, é convocado pela palavra do Rosto a sacrificar seu bem pelo bem do Outro. Teologicamente falando, esse período corresponde ao discurso “com” Deus, uma vez que Deus emerge no contato/proximidade com o Rosto do Outro.¹⁰³

Muito fecundo, o terceiro período, denominado *período ético* (1965-1995)¹⁰⁴, é marcado por duas obras importantes, em termos da investigação pessoal: *Humanismo do Outro Homem* (1972) e *De outro Modo que Ser ou Além da Essência* (1974). Em *Quatro Leituras Talmúdicas* (1968) e *Do Sagrado ao Santo* (1977), Lévinas trabalha as questões do nome de Deus, o Estado e a Revelação, que indicam uma “intriga”¹⁰⁵ entre a escritura bíblico-talmúdica e a investigação filosófica. Em 1986, publica *De Deus que vem a ideia*, que repensa simultaneamente e *ab ovo* a subjetividade humana na parceria com o Infinito, entendida e estendida como responsabilidade.

¹⁰² RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 23.

¹⁰³ *Ibid.* p. 23.

¹⁰⁴ Considera-se essa datação de Nilo Ribeiro, em *Sabedoria da paz*, diferentemente de Gilmar Francisco Bonamigo que em seu artigo, *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*, situa o terceiro período entre 1966 e 1979, semelhante ao Ulpiano Vázquez (cf. BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*. Disponível em:

<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/342>. Acesso em: 2 fev. 2017).

¹⁰⁵ A palavra “intriga” se refere a “uma relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação de sujeito a objeto e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou deslindá-los” (LÉVINAS, 1997, p. 275).

Ainda nesse período, abandona a linguagem ontológica do segundo período. De acordo com Ribeiro Junior, “a relação com o Outro conduz o filósofo a radicalizar sua antropologia como redenção”, melhor dizendo,

O Rosto que era Outro é agora o Outro como linguagem. O Outro é o próximo e que, de tão próximo, conduz a um desinteressamento radical do sujeito egolátrico, submetido a uma espécie de contágio patológico do ‘eu’ pelo Outro. A situação ética é a situação da *proximidade*, da *responsabilidade*, que desemboca na *substituição* pelo Outro. A linguagem ética é a única capaz de expressar o des-interessamento do *conatus essendi* ou do interessamento pelo ser.¹⁰⁶

O discurso sobre Deus se torna, ao mesmo tempo, uma palavra profética do homem exposto, obcecado, refém do Outro e que diz “Eis-me aqui”. No que se refere a esse período, Nilo Ribeiro observa que

Falar sobre Deus é testemunhá-lo na substituição pelo Outro. [...] [É possível] interpretar o pensamento ético-teológico da ética levinasiana como história do homem messias do outro homem como história para aquém da história, da presença e da totalidade. É, pois, nessa história que *Deus passa* e *se passa* como o sentido.¹⁰⁷

A vasta produção teórica de Lévinas testemunha tanto a seriedade com a qual se dedicou a fazer pesquisa, quanto o esforço despendido para contribuir com a reflexão rigorosa, quer no âmbito filosófico propriamente dito, quer no religioso ou teológico.

1.4.1 Características internas da obra de Lévinas

Comentando as características internas das obras levinasianas a partir de seu autor, Ulpiano Vázquez afirma que “a preocupación do Autor, conforme suas próprias palavras, consistirá más em fazer filosofía do que em discutir como se deve fazer; más em seguir o ritmo de sua investigación que en esclarecer o sistema de sua comprensão”¹⁰⁸.

Sob esse princípio, percorrendo o ritmo da investigação do filósofo de Kaunas, Ulpiano Vázquez aponta quatro características internas que, de algum modo, servem de chave de leitura e aproximação à problemática por ele enfrentada. Ou seja, essas características aparecem em

¹⁰⁶ RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 23.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 23 [grifo nosso].

¹⁰⁸ “La preocupación del Autor, según sus propias palabras, consistirá más en hacer filosofía que en discutir cómo debe hacerse; más en seguir el ritmo de su investigación que en esclarecer el sistema de su comprensión” (MORO, 1982, p. 10).

pares de oposições que convergem e se complementam como formulações de uma só oposição fundamental.

Gilmar Francisco observa que “não se trata, contudo, de oposições simplesmente polares na forma de alternativa (ou... ou), mas de um discurso que mantém a tensão de forças contrárias – por vezes dentro da mesma obra – sem pressa de suprimi-la ou mesmo de ‘resolvê-la’”¹⁰⁹.

Sobretudo, a partir de *Totalidade e Infinito*, Lévinas afirma que a intenção de suas investigações deve ser considerada filosófica, rebatendo seus críticos que consideram sua obra como um empirismo ou simplesmente uma Teologia. Contra eles, afirma que nem quer nem pode fazer Teologia, sendo seu discurso propriamente filosófico. Em *Emmanuel Lévinas: o homem e a obra*, José Tadeu comenta que

O seu projeto [de Lévinas] filosófico de proceder a uma investigação para além da essência termina nos seus últimos escritos, por determinar esse “mais além”, Deus. O problema de Deus, que nos seus primeiros escritos fica um pouco recalcado, por assim dizer, desponta vigorosamente depois de *Totalidade e Infinito* e, a partir daí, põe-se como inseparável do problema do Sentido, da Linguagem, da Subjetividade, da Ética, enfim, da Filosofia.¹¹⁰

Para Lévinas, embora a questão de Deus e a Filosofia sejam inseparáveis, Deus não pode entrar diretamente como tema do discurso filosófico, pois, por um lado, não seria Infinito, e por outro, se Deus pudesse ser dito fora da denominação e evocação religiosas, não seria encontrável pela racionalidade humana. Por conseguinte, no primeiro caso, Deus não seria Deus; no segundo, o homem não seria humano e não poderia encontrá-lo. Portanto, a busca levinasiana mostra-se em tensão, ou paradoxal, na tentativa de dizer o vestígio, a pegada de Deus *no homem*, indicando um “outro modo” de dizer Deus.

Constitui-se, como segunda característica interna, a oposição entre metafísica e ontologia. Se, inicialmente, essa oposição considerou apenas Heidegger, posteriormente, ela se estendeu aos modelos ontológicos produzidos na História da Filosofia Ocidental. Segundo Moro, o motivo maior dessa oposição reside na compreensão da ontologia “como subordinação

¹⁰⁹ BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/342>. Acesso em: 2 fev. 2017.

¹¹⁰ BATISTA DE SOUZA, José Tadeu Batista de Souza. *Emmanuel Lévinas: o homem e a obra*. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/1445.pdf>. Acesso em 4 fev. 2017.

de toda possível relação com o ente à relação com o ser na qual aquele ficará neutralizado e reduzido como Outro para ser compreendido e captado por e como o Mesmo”¹¹¹.

Contrapondo a Ontologia à Metafísica, evidencia-se que esta se realiza filosoficamente no sentido da subjetividade humana. Outrossim, exprime-se que a linguagem mais apropriada para a verdade da subjetividade humana é a ética. Partindo da subjetividade estruturada como radicalidade ética, é possível introduzir Deus na linguagem filosófica. Melhor dizendo, de um lado, supera-se a filosofia do Mesmo, da imanência, da totalidade e, de outro, abre-se à dimensão da exterioridade, do Infinito. Nessa conformidade, mais que sair do círculo¹¹², rompe-se o círculo do anonimato e da impessoalidade do Ser¹¹³, com o propósito de lançar-se para o outro, para a verdadeira metafísica.

Como terceira característica interna das obras levinasianas, apresenta-se a oposição entre ética e Fenomenologia. Essa oposição revela o esforço do autor por estabelecer o primado da ética como origem primeira e mais fundamental do sentido, em oposição à Fenomenologia, que é tematização teórica que institui o sentido a partir da consciência.

Como relação com o Outro, a relação ética, enquanto se impõe, de modo irrecusável, a responsabilidade do Mesmo, antes de qualquer moral legal, de acordo com Moro,

[É] o modelo exclusivo em que a intenção transcendente que anima a metafísica chega a poder se realizar, sem que em sua realização nem a intenção transcendente nem a transcendência ficam, enquanto tais, desmentidas. Quer dizer: a Ética é a concreta e única realização da possibilidade de uma intenção que já não pertence à estrutura noema-noesis; de uma intenção – que Levinas denominará “Desejo” – que já não pode se reduzir à estrutura formal do pensamento como relação sujeito-objeto em que toda transcendência é reduzida à imanência. A Ética é a possibilidade de uma “significação sem contexto”.¹¹⁴

¹¹¹ “Como subordinación de toda posible relación con el ente a la relación con el ser en la que aquél quedará neutralizado y reducido como Otro para ser comprendido y captado por y como el Mismo” (MORO, 1982, p. 17).

¹¹² BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/342>. Acesso em: 2 fev. 2017.

¹¹³ Em *Da Existência ao Existente*, o fenômeno do Ser impessoal: o há (*Il y a*) decorre de uma Fenomenologia da fadiga, da preguiça (cf. POIRIÉ, 2007, p. 81).

¹¹⁴ “Es el modelo exclusivo en el que la intención transcendente que anima la metafísica llega a poder realizarse, sin que en su realización ni la intención transcendente, ni la transcendencia queden, en cuanto tales, desmentidas. Es decir: la Etica es la concreta y única realización de la posibilidad de una intención que ya no pertenece a la estructura noema-noesis; de una intención – que Levinas denominará ‘Deseo’ – que ya no puede reducirse a la estructura formal del pensamiento como relación sujeto-objeto en la que toda transcendencia es reducida a la inmanencia. La Etica es la posibilidad de una ‘significación sin contexto’” (MORO, 1982, p. 23).

Com a ideia de Infinito, na perspectiva da filosofia de Descartes, configurou-se a estrutura formal de “significação sem contexto”. Para Lévinas, essa possibilidade formal se realiza na relação ética, na qual ocorre uma inversão da subjetividade: desloca-se do nominativo *eu* para o acusativo *me*; essa relação, que não pode ser tematizada nem representada, é uma relação irredutível, como comenta José Tadeu:

Na ética, realiza-se o mais além do ser, a transcendência, o Infinito e, portanto, a metafísica na sua radicalidade, como desinteresse que não pode ser apreendido numa intenção teórica nem fenomenológica. Em vez de uma significação que parte do eu, mesmo o eu transcendental, ele propõe uma significação que vem da exterioridade do outro.¹¹⁵

Nesse sentido, entende-se a relação ética e sua significação como uma “anterioridade anterior” a toda anterioridade representável. Ou seja, mais além do Bem, do Ser ou de Deus, tais como foram representados pela história da Filosofia Ocidental, a ética se enraizaria num incondicionado, ficando-lhe impossível um fundamento¹¹⁶.

Como quarta característica interna à obra de Lévinas, Moro indica a oposição entre Tradição judaica e Tradição cristã. Trata-se de apresentar uma condição de possibilidade do discurso filosófico capaz de fundamentar uma ética, prescindindo do idealismo transcendental que, por sua ideia de fundamento, mostrou-se, segundo Lévinas, incapaz de manter-se como fundamento de uma situação ética. Essa possibilidade é afirmada pelo filósofo quando recorre à Bíblia hebraica e à sua interpretação talmúdica, que são consideradas, segundo Moro, “como a ‘concretização’ empírica onde a possibilidade condicionante do discurso se realiza permitindo que o Sentido invisível na condição se torne visível na concretização”¹¹⁷.

Referindo-se a essa condição “fundante” da Bíblia, enquanto procura dizer o “invisível”, Deus, o Infinito, a situação incondicional da ética pode ser pensável filosoficamente. Dessa maneira, admite-se que é possível pensar na possibilidade de o discurso filosófico fundamentar uma ética, à medida que esse discurso seja capaz de operar com um recurso não ontológico, mas para além do Ser: o Infinito, o Bem ou Deus, como condição fundante da incondicional situação ética.

¹¹⁵ BATISTA DE SOUZA, José Tadeu Batista de Souza. *Emmanuel Lévinas: o homem e a obra*. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/1445.pdf>. Acesso em 4 fev. 2017.

¹¹⁶ Cf. BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/342>. Acesso em: 4 fev. 2017.

¹¹⁷ “Como la ‘concretización’ empírica donde la posibilidad condicionante del discurso se realiza permitiendo que el Sentido invisible en la condición se torne visible en la concretización” (MORO, 1982, p. 29).

Nesse sentido, Lévinas contesta a civilização cristã e a filosofia ocidental, visto essas preferirem os filósofos e rejeitarem os profetas. Ou ainda, ao simplesmente preferirem profetas e filósofos, simultaneamente, conciliando, assim, Grécia e Jerusalém, são hipócritas. De acordo com o filósofo de Kaunas, citado por Moro,

Desde que a escatologia opôs a paz à guerra, a evidência da guerra se mantém na civilização essencialmente hipócrita, isto é, ligada ao mesmo tempo, ao Verdadeiro e ao Bem, a partir de então antagonistas. Já é hora de reconhecer na hipocrisia não só um desprezível defeito contingente do homem, mas o profundo rompimento de um mundo ligado, ao mesmo tempo, aos filósofos e aos profetas.¹¹⁸

Entretanto, como não é possível formular, no interior de sua obra, uma oposição irredutível entre Profecia e Filosofia, já que tal oposição não encontra plausibilidade, deve ficar em evidência sua denúncia à pretensão que julga possível manter concomitantemente uma idêntica adesão à Filosofia e à Profecia.

Reconhecendo e reivindicando a importância e a função do discurso filosófico, Lévinas contesta a sua função de *vasallaje* à Teologia e à Política, bem como a função de mediadora absoluta. Em contrapartida, entende-se que a função específica do discurso filosófico deve efetivar-se como “sabedoria do amor ao serviço do amor”. Segundo Ulpiano Vázquez: “A tarefa complementar da filosofía, ‘sabedoria do amor a servicio del amor’, significará que ésta está a servicio del Decir del más allá y del ‘*autrement*’ del ser; del Nombre de Dios; Decir inagotable en la apofansis de lo Dicho y, por y para ello, servicio a la Justicia”¹¹⁹.

Certamente, nesse sentido, na introdução de *Ética e Infinito*, um dos interlocutores de Lévinas, Philippe Nemo, comenta que a questão primeira, pela qual o Ser se dilacera e o humano se instaura como “‘diversamente de ser’ e transcendencia relativamente ao mundo, aquela sem a qual, ao invés, qualquer outra interrogação do pensamento é apenas vaidade e corrida atrás do vento – é a questão da justiça”¹²⁰.

¹¹⁸ “Desde que la escatología opuso la paz a la guerra, la evidencia de la guerra se mantiene en una civilización esencialmente hipócrita, es decir: ligada a la vez a lo Verdadero y al Bien, desde entonces antagonistas. Es hora ya de reconocer en la hipocresía no solo un despreciable defecto contingente del hombre, sino el profundo desgarramiento de un mundo ligado a la vez a los filósofos y a los profetas” (LÉVINAS *apud* MORO, 1982, p. 31).

¹¹⁹ “La tarea ancilar de la filosofía, ‘sabiduría del amor al servicio del amor’, significará que ésta está al servicio del Decir del más allá y del ‘*autrement*’ del ser; del Nombre de Dios; Decir inagotable en la apofansis de lo Dicho y, por y para ello, servicio a la Justicia” (MORO, 1982, p. 33).

¹²⁰ LÉVINAS, 2000, p. 10-11.

1.5 Estado da questão

Desde a criação das práticas ascéticas cristãs, acentua-se o desprezo espiritual pelo mundo e por sua materialidade. O cristianismo, porém, não se reduz à *fuga mundi*, já que o cerne da revelação cristã ancora-se na encarnação da Palavra de Deus¹²¹. Diante disso, percebemos, no seio do cristianismo, uma espécie de paradoxo: de um lado, valorizaram-se as práticas ascéticas e, de outro, o cristianismo é a “religião da carne”, graças à autocomunicação de Deus que cria, salva, redime e santifica.

Mediante um cristianismo marcado pela inserção no mundo da produção¹²², a Reforma Protestante aspirou estender a atenção à transformação do mundo. Em contrapartida, as práticas neopentecostais tendem a atrelar a Teologia da Prosperidade a um deus sacralizante, permanecendo, assim, a experiência espiritual em desarmonia com o mundo e a relação entre as pessoas como lugar da divina comédia humana¹²³.

No intuito de pesquisar a dimensão eminentemente ética da vida espiritual no seio do cristianismo, pretende-se investigar o sentido de Deus, não sem as relações humanas, segundo os escritos de Emmanuel Lévinas; porque, por um lado, sua tradição judaico-talmúdica acentua a experiência ética como lugar do espiritual e, por outro, a influência da Fenomenologia enfatiza o lugar central da experiência como acontecimento humano.

Por conseguinte, na pesquisa, visamos investigar a possibilidade de repensar a espiritualidade, considerando o *l'échafaudage* do sentido de Deus, a partir do acontecimento ético em Emmanuel Lévinas. Intencionamos, ainda, refletir sobre a necessidade do cuidado, a partir dos gritos existenciais, como práxis do sentido genuíno que a vida espiritual assume na tradição cristã: a vida segundo o Espírito não se dá sem as relações humanas e sua práxis.

Uma vez que o problema fundamental da pesquisa se apresenta na intriga entre a vida espiritual e a relação ética, formulamos algumas questões: Como se coloca o problema de Deus? De que maneira se dá a intriga entre espiritualidade e ética? Em que medida é possível fazer uma aproximação entre judaísmo e cristianismo, a partir do eixo temático da ética? Como potencializar uma interface entre o pensamento levinasiano e a Teologia cristã? Quais as implicações dos gritos existenciais na tarefa teológica?

¹²¹ Jo 1,1.14.

¹²² Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

¹²³ No século XIV, Dante Alighieri se incomodava profundamente com as pessoas que viviam de modo frívolo, desperdiçando suas vidas. Por esse motivo, podemos considerar que Dante escreveu *A Divina Comédia*, para que as pessoas refletissem sobre como viviam, como se relacionavam com o próximo, como utilizavam o tão precioso tempo e como desejariam ser lembradas após sua morte.

2 SANTIDADE DO ROSTO DE OUTREM, NÃO SEM EU

No desenvolvimento do tema da reviravolta do sentido de Deus, retomamos a metáfora do *échafaudage*, andaime, das construções de edifícios, inaugurada por Emmanuel Lévinas em *Difícil Libertad*, segundo a qual o acesso ao significado não se dá sem o significante:

Os “andaimes” que as construções científicas requerem não podem permanecer inutilizados enquanto nos preocupamos com o sentido dos edifícios. As Ideias que transcendem a consciência não se separam de sua gênese na consciência que é fundamentalmente temporal.¹²⁴

Mesmo que as construções civis, uma vez concluídas, se desfaçam dos andaimes, o filósofo de Kaunas salienta que, nas construções científicas, o sentido dos edifícios não se dá sem os andaimes; de outra maneira: os andaimes conferem o sentido aos edifícios. Nessa pesquisa, o uso dessa metáfora é-nos imprescindível, porquanto pretendemos mostrar a reviravolta do sentido de Deus.

Almejamos restituir o andaime da reviravolta do sentido de Deus que se dá como uma jornada espiritual. Ou seja, o acesso a Deus não acontece sem ele mesmo, de modo que, para o ser humano, Deus existe porque ele se revela; em termos especificamente levinasianos: Deus vem à nossa ideia, quer dizer, ele “passa” e “se passa” na santidade do rosto do outro.

É oportuno considerar que Lévinas não se apropria do termo “espírito” da tradição cristã, nem se refere à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito Santo, tampouco considera o processo inaciano de discernimento espiritual entre o bom espírito, que causa consolação, e o mau espírito, que causa desolação [*5ª regra de Discernimento dos espíritos mais próprias para a Primeira Semana*]: “na consolação, mais nos guia e aconselha o bom espírito, assim, na desolação, o mau, e com os conselhos deste não podemos acertar o caminho”¹²⁵.

No itinerário dos escritos levinasianos, é possível observar que a noção de espírito indica, de modo irrepreensível, que ele não se dá sem o rosto do outro homem. De modo positivo, afirma que o espírito acontece, impreterivelmente, no rosto do outro; em termos kantianos, o rosto do outro homem é a condição de possibilidade da epifania do espírito.

¹²⁴ “Los ‘andamiajes’ que las construcciones científicas requieren no pueden quedar inutilizados mientras uno se preocupe del sentido de estos edificios. Las Ideas que trascienden la conciencia no se separan de su génesis en la conciencia que es fundamentalmente temporal” (LÉVINAS, 2004, p. 362).

¹²⁵ SANTO, Inácio, 2015, n. 318,2.

Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas radicaliza a intriga entre espírito e rosto, afirmando que “a ética é a óptica espiritual”¹²⁶. Essa relação já aparece nos *Cuadernos del Cautiverio*, em 1946:

O que é o espírito? Eis aí um ser humano que tem um rosto cercado de cabelo, com barba, lábios vermelhos, olhos brilhantes. Tudo isso pode ser visto como quando se examina um animal: cabelos, vegetação, cores, etc. Que haja rosto - esse é o espírito. Minha filosofia - é uma filosofia do face a face. Relacionamento com o outro, sem intermediário. Isso é o judaísmo.¹²⁷

Em *Difícil Libertad*, estão reunidos todos os ensaios sobre o judaísmo publicados por Lévinas nos *Cahiers de l'actualité Israelite de L'Aliance Universel Israelite* e na revista *Études Juives*, bem como outros que surgem no período de 1949 a 1963. Nesses escritos, observa-se que a concepção de espírito não acontece sem uma ordem ética que vem do rosto de outrem:

O espírito é a própria preocupação por uma sociedade justa. [...] A ordem ética não é uma preocupação, mas é o próprio acesso à Divindade. [...] A humanidade reconhece que sua caminhada religiosa encontra nas relações éticas sua significação espiritual, isto é, sua verdade para adultos. [...] E se a religião coincide com a vida espiritual, é necessário que a religião seja essencialmente ética. [...] “Não matarás” é o que inaugura a marcha espiritual do homem. [...] A visão de Deus é o ato moral. Esta ótica é uma ética. [...] A ética não é o corolário da visão de Deus, senão que é esta visão mesma. A ética é uma ótica. [...] A ética é uma ótica do divino. Nenhum relacionamento com Deus é mais direto nem mais imediato. O Divino não pode se manifestar mais que através do próximo.¹²⁸

Lévinas não considera, indubitavelmente, a noção de espírito sem o rosto de outro homem. Isto é, contrariamente ao dualismo espiritual, não se experimenta autenticamente o espírito sem a carnalidade ética: carnalidade de outrem por quem sou eleito e, paradoxalmente,

¹²⁶ LÉVINAS, 2015, p. 68.

¹²⁷ “¿Qué es el espíritu? He ahí un ser humano que tiene un rostro rodeado de cabello, con barba, lábios rojos, ojos brillantes. Puede verse todo esto como cuando se examina a un animal: pelos, vegetación, colores, etc. Que haya rostro – eso es el espíritu. Mi filosofía – es una filosofía del cara a cara. Relación con el otro, sin intermediario. Eso es el judaísmo” (*Id.* 2013, p. 113).

¹²⁸ “El espíritu es la preocupación misma por una sociedad justa. [...] El orden ético no es una preocupación, sino el acceso mismo a la Divinidad. [...] La humanidad reconoce su marcha religiosa encuentran en las relaciones éticas su significación espiritual, es decir, su verdad para adultos. [...] Y si la religión coincide con la vida espiritual es necesario que la religión sea esencialmente ética. [...] ‘No matarás’ es el que inaugura la marcha espiritual del hombre. [...] La visión de Dios es el acto moral. Esta óptica es una ética. [...] La ética no es el corolario de la visión de Dios, sino que es esta visión misma. La ética es una óptica. [...] La ética es una óptica de lo divino. Ninguna relación con Dios es más directa ni más inmediata. Lo Divino no puede manifestarse más que a través del prójimo” (*Id.* 2004, p. 132; 20; 24; 28; 343; 37; 199. Os números das páginas se referem a ordem cronológica das publicações dos textos em *Difícil Libertad*).

a carnalidade do mesmo que se responsabiliza por outrem. Abordamos, neste capítulo, primeiramente o tema do rosto do outro e, posteriormente, pretendemos versar sobre a noção de santidade, como responsabilidade pelo próximo.

2.1 Sentido do rosto

Muito conhecido pela noção de alteridade, pelo tema da ética do rosto, Emmanuel Lévinas pode ser erroneamente interpretado como um pensador que tanto desconsidera o eu quanto negligencia a subjetividade na relação com o outro homem. Por isso, convém já considerar que o sentido ou o significado do rosto não acontece sem o eu.

Observamos que já em *El Tiempo y el Otro*, o percurso do pensamento do filósofo de Kaunas introduz, com sapiência, o leitor na dinâmica de sua experiência. Por isso, é fundamental, antes de abordar a concepção do rosto, insistirmos brevemente no itinerário levinasiano.

2.1.1 Nascimento do eu

Previamente, conforme consideramos no capítulo anterior, o filósofo lituano estudou com E. Husserl e M. Heidegger, tendo contato, sobretudo, com os escritos do último. Lévinas reconhece particularmente o valor da obra *Ser e Tempo*, porque ela reabilita o Ser na empreitada filosófica; em linguagem platônica, segundo a alegoria da caverna podemos dizer: liberta-se o Ser dos grilhões dos entes. Na compreensão levinasiana, esse mesmo Ser sutilmente aprisiona o outro na impessoalidade, no anonimato.

Especificamente, na obra *Da Evasão*¹²⁹, um dos primeiros escritos de Lévinas, apresenta-se uma reflexão filosófica própria, em que a problemática do Ser assume posição central. Questiona-se o sentido dado ao Ser na história da filosofia, sobretudo na história recente. Mais do que isso, observa Martina Korelc, em *O problema do Ser na obra de E.*

¹²⁹ Quanto ao tema “évasion”, Colin e Sebbah observam que “le thème de l’évasion, qui apparaît très tôt dans l’oeuvre de Lévinas, y jouera un rôle constant, même si le terme n’est pas forcément repris par la suite. Il désigne le besoin de sortir de l’être, et montre comment toute la pensée de Lévinas est dès le début commandée par l’exigence d’accomplir un mouvement d’excendance vers le Bien au-delà de l’être, l’exigence d’autrement qu’être” (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 37).

Lévinas: “[nossa autor] começa a questionar o ‘ser enquanto ser’, a sua pertinência, a sua bondade, suficiência, perfeição”¹³⁰.

Rodolphe Calin e François-David Sebbah comentam a concepção de *évasion*, em *Le vocabulaire de Lévinas*:

DE [Da Evasão] deixa aparecer no próprio seio da pura identidade a si do ser um antagonismo interno: “a experiência do ser puro é ao mesmo tempo a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe” (*DE* 90). Evadir-se, não para ir em algum lugar mas para ir além do ser, é evadir-se do ser e evadir-se do ser, é para o ser.¹³¹

Evadindo-se desse Ser, infla-se o existente, empoderando-se o eu, como se observa na obra *Da existência ao existente*. Ora, em outra obra, *El Tiempo y el Otro*, Lévinas afirma que, embora as relações sejam transitivas – eu toco um objeto, eu vejo o Outro –, “eu não sou o Outro”¹³², ou seja,

Eu sou só. É pois o ser em mim, o fato que eu exista, meu *existir*, o que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade, sem relação. Tudo pode ser trocado entre os seres, menos o existir. [...] Eu sou mònada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável. Se é incomunicável é porque está enraizado em meu ser que é o que há de mais privado em mim.¹³³

A entrada do existente em relação com seu existir significa uma *hipóstase*¹³⁴ que rompe com a vigilância anônima do *Il y a*. Provoca-se um movimento do existente que sai do

¹³⁰ KORELC, Martina. *O problema do Ser na obra de E. Levinas*. Disponível:

<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2813/1/345068.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2017.

¹³¹ “*DE* fait alors apparaître au sein même de la pure identité à soi de l’être un antagonisme interne: ‘l’expérience de l’être pur est en même temps l’expérience de son antagonisme interne et de l’évasion qui s’impose’ (*DE*, 90). S’évader, non pour aller quelque part, mais pour aller au-delà de l’être, c’est s’évader de l’être, et s’évader de l’être, c’est, pour l’être” (CALIN; SEBAH, 2011, p. 37).

¹³² “Yo no soy el Otro” (LÉVINAS, 1993, p. 80).

¹³³ “Soy en soledad. Por ello, el ser en mí, el hecho de que yo exista, mi *existir*, constituye el elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación. Los seres pueden intercambiarse todo menos su existir. [...] Soy mònada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable. Si es incomunicable es porque está arraigado en mi ser, que es lo más privado que hay en mí” (*Ibid.* p. 80-81).

¹³⁴ Em *Desencantado a ontologia*, Marcelo Fabri considera que “Lévinas chama hipóstase a situação em que o existente se põe em relação ao seu existir. Pela hipóstase tem-se o aparecimento de *algo que é*, de um domínio sobre o existir. Através deste domínio o existente experimenta a solidão. A hipóstase é o próprio *presente*, uma forma de liberdade. Trata-se de um começo. Na medida em que o existente domina o existir, ‘ele exerce sobre sua existência o poder viril do sujeito. Ele tem algo sob seu poder’” (FABRI, 1997, p. 44-45).

horizonte do ser e volta-se a si. Isto é, segundo Lévinas, “para que possa existir um existente nesse existir anônimo é necessário que se torne possível uma saída de si e uma volta a si, isto é, a obra mesma da identidade. Pela sua identificação o existente tem-se já fechado sobre si mesmo: ele é mònada e solidão”¹³⁵.

Sendo da ordem do presente, a solidão¹³⁶ se torna uma possibilidade de interromper o eterno – assegura o meu existir – rompendo com a temporalidade anônima. Nos escritos levinasianos, embora a solidão não apareça como a privação de uma relação previamente dada com o outro, ela provém da hipóstase, como a unidade indissolúvel¹³⁷ entre o existente e seu existir. Melhor dizendo, “o sujeito é só porque é um”¹³⁸.

Dessa maneira, ela se faz necessária para que haja a liberdade do começo, o domínio do existente sobre o existir, ou seja, para que, enfim, haja existente. Por isso, o evento da solidão descreve mais que um desespero e um abandono: ela é uma virilidade, um orgulho, uma soberania, e o preço a pagar pela posição de existente consiste no fato de que ele não pode desprender-se de si mesmo: o existente se ocupa de si mesmo.

Na literatura, Rainer Maria Rilke insiste com o jovem poeta, Franz Xaver Kappus, para distanciar-se do olhar de outrem¹³⁹. Escreve nas *Cartas a um jovem poeta*: “O seu olhar está voltado para o exterior. Eis o que não deve tornar a acontecer”. Ele radicaliza: “ninguém pode dar-lhe conselhos nem ajudá-lo – ninguém!”. Por esse motivo, Rilke lhe indica um caminho: “só existe um caminho: penetre em si mesmo e procure a necessidade que o faz escrever. [...] Mergulhe em si próprio e sonde as profundidades de onde jorra a sua vida”¹⁴⁰.

Adiante, em seus escritos, Rilke considera que, “em última análise, sobretudo para o essencial, estamos indizivelmente sós”¹⁴¹, aconselhando ao jovem poeta:

¹³⁵ “Para que pueda haber un existente en este existir anónimo, es preciso que sea posible una salida de sí y un retorno a sí, es decir, la acción propia de la identidad. Debido a su identificación, el existente está ya encerrado en sí mismo: es mònada y soledad” (LÉVINAS, 1993, p. 89).

¹³⁶ Posteriormente, na obra, *Ética e Infinito*, Lévinas abordará a noção de solidão de outro modo, quer dizer, uma solidão a partir da responsabilidade intransferível por outrem.

¹³⁷ Em *Lévinas*, Sebbah comenta que “é necessário ser um si mesmo suscetível de fechar todas as portas e janelas de sua casa, de seu poder e de sua fruição, para ser verdadeiramente suscetível de abri-las a Outrem, para ser suscetível da hospitalidade” (SEBBAH, 2009, p. 56).

¹³⁸ “El sujeto está solo porque es uno” (LÉVINAS, 1993, p. 92).

¹³⁹ Convém abordar, em resumo, o estudo do psicanalista Erich Fromm sobre os mecanismos sociais de fuga, segundo os quais nossa liberdade tem medo de uma realidade diferente diante da qual se deve situar: Isso pode causar dupla tentação: ao não suportar a liberdade do outro, a pessoa destrói a realidade diferente, fica sozinha e mata-o, inclusive; ao ter medo do diferente, a pessoa anula sua liberdade, submetendo-se totalmente ao outro. Nos dois casos, suprime-se o verdadeiro espaço da liberdade, que é o encontro dela com uma realidade diferente de si (cf. FROMM, E. *O medo à liberdade*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1981).

¹⁴⁰ RILKE, 2013, p. 79-81.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 83.

Ame a sua solidão, suporte as penas que dela vierem, e, se essas penas lhe arrancarem queixas, que sejam belas essas queixas. [...] Mas a sua solidão, mesmo nessas condições desfavoráveis [carreira difícil e repleta de exigências], vai servir-lhe de lar e de apoio. [...] Uma só coisa é necessária; a solidão, a grande solidão íntima. Caminhar em si mesmo e, durante horas, não encontrar ninguém – é a isto que é preciso chegar.¹⁴²

Em *A chama de uma vela*, Gaston Bachelard faz uma contribuição magnífica a um estudo da solidão, cuja imagem, para muitos sonhadores, por oposição às luzes das lâmpadas elétricas, é a chama de uma vela que cria, ao seu redor, um círculo de claridade mansa que se perde nas sombras:

Jean Cassou sonhava sempre em abordar o grande poeta Milosz com esta pergunta, digna de ser colocada a uma majestade: ‘Como se comporta Sua Solidão?’ Esta pergunta tem mil respostas. Em que recanto da alma, em que canto do coração, em que lugar do espírito, um grande solitário está só, bem só? Só? Fechado ou consolado? Em que refúgio, em que cubículo, o poeta é realmente um solitário? [...] É preciso imaginar a solidão para conhecê-la, para amá-la para defender-se dela, para ser tranquilo ou para ser corajoso. [...] Um homem solitário, na glória de ser só, acredita às vezes poder dizer o que é a solidão. Mas a cada um cabe uma solidão. [...] Faço-me só, profundamente só, com a solidão de um outro. [...] Se o escritor solitário quiser me contar sua vida, toda sua vida, me transformará imediatamente em um estranho. As causas da sua solidão não serão nunca as causas da minha.¹⁴³

O escritor mineiro Rubem Azevedo Alves, *Na morada das palavras*, confidencia que experimentou na própria carne tanto os efeitos perversos da comparação, quanto a beleza das flores cultivadas no jardim da solidão, que ele considera uma amiga:

O primeiro filósofo que li, o dinamarquês Soeren Kiekeggard, um solitário que me faz companhia até hoje, observou que o início da infelicidade humana se encontra na comparação. Experimentei isso em minha própria carne. Foi quando eu, menino caipira de uma cidadezinha do interior de Minas, me mudei para o Rio de Janeiro, que conheci a infelicidade. Comparei-me com eles: cariocas, espertos, bem falantes, ricos. Eu diferente, sotaque ridículo, gaguejando de vergonha, pobre: entre eles eu não passava de um patinho feio que os outros se compraziam em bicar. Nunca fui convidado a ir à casa de qualquer um deles. Nunca convidei nenhum deles a ir à minha casa. Eu não me atreveria. Conheci, então, a solidão. A solidão de ser diferente. E sofri muito. E nem sequer me atrevi a compartilhar com meus pais esse meu sofrimento. Seria inútil. Eles não compreenderiam. E mesmo que compreendessem, eles nada podiam fazer. Assim, tive de sofrer a minha solidão duas vezes sozinho. Mas foi nela que se formou aquele que sou hoje. As caminhadas pelo deserto me fizeram forte. Aprendi a cuidar de

¹⁴² RILKE, 2013, p. 92; 93; 96.

¹⁴³ BACHELARD, 1989, p. 56-57.

mim mesmo. E aprendi a buscar as coisas que, para mim, solitário, faziam sentido. Como, por exemplo, a música clássica, a beleza que torna alegre a minha solidão.¹⁴⁴

Em *Lévinas*, François-David Sebbah considera a legitimidade e a necessidade do *ego*, do eu na sua relação com Outrem:

Em primeiro lugar, o *ego*, o eu, dado a si próprio por sua relação com Outrem, deve, para ser o que ele é, esquecer em certa medida essa relação: ele deve fruir e poder, assim como manifestar sua vontade. Há uma legitimidade desse “esquecimento” da relação com o Infinito, uma legitimidade do que Lévinas designa por ateísmo do eu. Em vez de negá-la ou denegri-la, essa etapa do ser-si-mesmo [*être-soi*] é considerada por ele como legítima e necessária.¹⁴⁵

Lévinas, em *Da existência ao existente*, reitera que o sentido da hipóstase acontece na medida em que “um sujeito afirma-se pela posição no *há anônimo*”¹⁴⁶. Para indicar a aparição dessa busca por um substantivo, retoma-se o termo hipóstase, que

Na história da filosofia, designa o evento pelo qual o ato expresso por um verbo torna-se um ser designado por um substantivo. A hipóstase, a aparição do substantivo, não é somente a aparição de uma categoria gramatical nova, ela significa a suspensão do *há anônimo*, a aparição de um domínio privado, de um nome. [...] Pela hipóstase o ser anônimo perde seu caráter de *há*. O ente – o que é – é sujeito do verbo *ser* e, por isso mesmo, exerce um domínio sobre a fatalidade do ser que se tornou seu atributo. Existe alguém que assume o ser, de agora em diante *seu ser*.¹⁴⁷

B. C. Hutchens comenta, ademais, que a hipóstase se relaciona intimamente com a singularidade do eu, conforme escreve em *Compreender Lévinas*:

É o meio pelo qual o eu assume essa forma autorreflexiva e autodeterminante. Inicialmente, o eu é anônimo e indeterminado, isolado sem ser nada e lutando para tornar-se consciente e presente para si próprio. [...] O eu que se hipostasia luta para tornar-se um existente e mais que meramente um existente. Ele “trabalha para existir” como se existir fosse uma luta ou uma tarefa exigida de qualquer eu. [...] A hipóstase é a emergência da singularidade do eu.¹⁴⁸

¹⁴⁴ ALVES, Rubem. *A solidão amiga*. Disponível em: <https://www.pensador.com/frase/NjUzOTYz/>. Acesso em: 6 fev. 2017.

¹⁴⁵ SEBAH, 2009, p. 54.

¹⁴⁶ LÉVINAS, 1998, p. 99.

¹⁴⁷ *Ibid.* p. 99-100.

¹⁴⁸ HUTCHENS, 2009, p. 68 [grifo nosso].

Rodolphe Calin e François-David Sebbah atentam que a concepção de hipóstase – desenvolvida em *Da existência ao existente* – é retomada na noção de separação¹⁴⁹, descrita em *Totalidade e Infinito*:

Ela designa o ato pelo qual o eu se põe no ser anônimo, ou seja, rompe sua participação no ser no processo da referência a si mesmo [...] O pensamento levinasiano do eu possui esta particularidade de situar no ponto de partida da relação transcendente um eu separado, cuja surdez para com o outro constitui a egoíde, e não um eu que, em sua relação consigo mesmo, estaria de imediato relacionado a um outro [...] Assim, Levinas reconhece o egoísmo como momento autêntico do tornar-se si mesmo, mesmo se ao mesmo tempo ele põe em questão este egoísmo no encontro com o rosto.¹⁵⁰

Por seu turno, na obra *Lévinas*, François-David Sebbah comenta que “a característica da relação da criatura com o Infinito é a radicalidade da *separação*”¹⁵¹, posto que “a separação estabelece a própria relação”¹⁵². Melhor dizendo,

A subjetividade do si [...] deve arrancar-se, ‘evadir-se’, afirma Lévinas, da indeterminação do existir anônimo (*o há*), e experimentar-se como si mesmo ao evadir-se desse horizonte: a posição do si, a hipóstase, é então conotada positivamente – e, efetivamente, ao mesmo tempo, é necessário ser si mesmo para poder encontrar o Outro e, nesse encontro, é que alguém se torna o que é.¹⁵³

Constata-se que, em Lévinas, a estrutura da subjetividade não se exprime nem pela finitude nem pela filosofia do *élan vital*, mas pela evasão. Pode-se dizer que a unicidade do eu enquanto identidade se estrutura como *para-o-outro*, que não é mística ou postura romântica. Em conformidade com Fabri:

A evasão não provoca nenhuma espécie de retorno a si mesmo. Nela o eu quer apenas sair de si mesmo, mas não o fará sob a forma do temor e do tremor, isto é, dissolvendo-se numa experiência com o numinoso. O eu que

¹⁴⁹ Segundo Marcelo Fabri, a noção de separação estabelece “uma condição de uma subjetividade anti-idolátrica, de um sujeito que assume o presente desligando-se do *Il y a*” (FABRI, 1997, p. 55).

¹⁵⁰ “Elle désigne l’acte par lequel le moi se pose dans l’être anonyme, c’est-à-dire rompt sa participation à l’être dans le procès de sa référence à soi. [...] La pensée Lévinassienne du moi possède cette particularité de situer au point de départ de la relation transcendante un moi séparé, dont la surdité à l’égard de l’autre constitue l’egoïté, et non moi qui, dans son rapport à lui-même, sertait *d’emblée* rapporté à un autre [...]. Levinas fait ainsi droit à l’egoïsme comme moment authentique du devenir soi, même s’il pense en même temps la mise en question de cet egoïsme dans la rencontre du visage” (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 79-80).

¹⁵¹ SEBBAH, 2009, p. 55.

¹⁵² *Ibid.* p. 55.

¹⁵³ *Ibid.* p. 83 [grifo nosso].

foge de si, na evasão, não é propriamente ser limitado, ou ainda, não busca uma existência universal e infinita que o retire de sua atual condição. [...] A evasão, não se resolvendo em nenhuma identificação ou retorno ao Uno originário, já implica uma *recusa* a qualquer envolvimento com o Ser e o Sagrado.¹⁵⁴

Ao contrário, ele revela o eu como único e como identidade sempre expulsa da tranquilidade: “o eu é sem repouso, sem estabilidade e sem apego a qualquer solo ou pátria”¹⁵⁵. Convém considerar que, mesmo na relação com o Outro, o si mesmo deve ser preservado, o que assegura uma relação assimétrica entre o Mesmo e o Outro.

Antes de entrar no tema do sentido do rosto do outro, convém considerar a relação paradoxal entre o sujeito e o outro, ainda que este preceda aquele. Por um lado, Lévinas propõe uma inegável prioridade originária do Outro sobre o sujeito – já que o Outro permite que eu próprio me esvazie. Por outro, é necessário que eu seja eu próprio, para ser suscetível de acolher o Outro, ainda que ele me preceda¹⁵⁶.

Portanto, o eu se revela em sua condição ateia, que consiste em viver no estado de separação completa. Tendo por base a filosofia levinasiana, toma-se o ateísmo como 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.

Cada um é ele próprio, sua identidade se constitui no genuíno egoísmo, isto é, o surgimento do eu requer um egoísmo estrutural, estando em casa ou alhures: é viver economicamente separado de qualquer fatalismo ou poder exterior, pois nem mesmo a relação com Outrem anula a separação. Mais adiante, veremos que a condição ateia do eu é necessária para a produção do Infinito, porque ela permite vencer a participação. Marcelo Fabri cita um comentário de Gérard Bailhache no que se refere à fragilidade e à subjetividade, em Lévinas:

O registro da participação é, em Lévinas, essencialmente pagão; “é pois a separação que permite que a busca da verdade venha a ocorrer, a produzir-se nessa relação do Mesmo com o Outro, ao passo que a participação nos abandona no ser, sem mais nem menos. [...] Em nome da separação Lévinas recusa o enraizamento”.¹⁵⁷

A subjetividade separada é uma confirmação do finito (sem participação no Infinito), da corporeidade, da *vida interior* como condição da abertura para a alteridade. Observamos,

¹⁵⁴ FABRI, 1997, p. 36.

¹⁵⁵ *Ibid.* p. 36.

¹⁵⁶ Cf. SEBBAH, 2009, p. 75

¹⁵⁷ FABRI, 1997, p. 58, n. 89.

ainda, a oportunidade de ver que a relação com a alteridade (relação ética) não se realiza por uma participação ou fusão dos termos que se opõem.

Destacamos que, no encontro com Outrem, o eu permanece separado em relação a um termo que por sua vez não se dissolve nessa mesma relação. Isso significa que permanece e se assegura o *um* da estrutura da subjetividade, que consiste em “um-para-outro”, para além da totalidade, rompida pela exterioridade.

Reiterando que o absolutamente outro é outrem, Lévinas afirma que ele não faz número com o eu. Diferentemente de Martin Buber, a coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”:

Eu, tu, não indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o ‘em sua casa’. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, por quanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele. Sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro.¹⁵⁸

Em seus escritos, o psicanalista Donald Woods Winnicott considera “quão moderno é o conceito de indivíduo humano”, vinculado à tradição monoteísta ou do primeiro nome hebraico para Deus: YHWH (“Eu sou que sou”). Nesse sentido, Vera Regina Ferraz observa que “pôr o nome da individualidade nos céus protegeria o homem das consequências de, ao agrupar-se e afirmar-se como um, ter repudiado todo o resto”¹⁵⁹.

Para Winnicott, já em um primeiro estágio, quando há lugar para a palavra “eu”, indica-se um considerável montante de crescimento emocional. Isto é, estabelece-se uma unidade, o mundo externo é repelido e, em contrapartida, o mundo interno torna-se possível. Considerando o amadurecimento da criança, ela pode rabiscar e distraidamente formar um círculo e dizer “pato”, “Pedro” ou “Ana”, mostrando-se capaz de configurar a ideia de uma unidade separada, base para a compreensão do sentido do número um.

Para considerar a necessidade das fronteiras, Winnicott usa a metáfora da membrana da pele. Por sua vez, os distúrbios de pele ou problemas como a ênfase excessiva na pele e nos cuidados com as fronteiras são exemplo de distúrbios relacionados à etapa do “eu sou”, indicadores de porosidade nas membranas do eu. Vera Ferraz ilustra com um caso destacado

¹⁵⁸ LÉVINAS, 2015, p. 25.

¹⁵⁹ FERRAZ DE LAURENTIIS, Vera Regina. *Aspectos somáticos da conquista do eu em D. W. Winnicott*. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp058936.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2017.

por Winnicott: uma paciente precisava tanto ter suas fronteiras estabelecidas dentro da membrana da pele que, até para dormir, escolhia posições que exacerbavam permanentemente as sensações de contornos.

Ao estágio subsequente ao da simples aquisição do “eu”, segue-se o “eu sou, eu existo, adquiro experiências, enriqueço-me e tenho uma interação introjetiva e projetiva com o *não eu*, o mundo real da realidade compartilhada”¹⁶⁰. Estando relacionadas à pessoa, uma existência psicossomática, as suas funções são experienciadas significativamente: “[no desenvolvimento sadio] o bebê ganha um ponto de apoio na posição ‘eu sou’, ou ‘rei do castelo’ do desenvolvimento emocional, e, então, não só a fruição do funcionamento do corpo reforça o desenvolvimento do ego, mas este último reforça o funcionamento do corpo”¹⁶¹.

Para a compreensão do período de amadurecimento, a posição do “eu sou” se sedimenta. Ela pode ser celebrada mais plenamente quando se tornou possível a brincadeira “eu sou o rei do castelo, você o patife sujo”, conforme esclarece Ferraz, quando a criança já é capaz de andar, lutar e proferir tais palavras.

Se, anteriormente, o papel mais preponderante da mãe era fazer muralhas e soldados do castelo, nesse momento, com o esquema corporal mais estruturado, a criança goza da identidade fortalecida com o soma e seu funcionamento, fazendo uso pleno do corpo, brincando e defendendo-se do mundo repudiado, retomando imaginativamente a conquista na brincadeira do castelo. De outro modo, segundo Lévinas, na linguagem de Leibniz, “eu sou mònada enquanto eu sou. É pelo existir que eu sou sem portas e janelas, e não por um conteúdo qualquer que em mim seria incomunicável”¹⁶².

2.1.2 Encontro com outrem

Tomando a metáfora do “andaime” para abordar o itinerário do rosto, apresentamos a partir de alguns escritos de Emmanuel Lévinas, a noção do eu e o tema da subjetividade, a partir da literatura, da arte e da psicanálise winnicottiana. Sendo assim, pretendemos evitar uma interpretação equivocada segundo a qual o autor tanto desconsideraria o eu quanto negligenciaria a subjetividade na relação com o outro.

¹⁶⁰ SANTOS, Eder Soares. *Winnicott e a constituição pessoal para a formação do homem*. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2012000200007. Acesso em: 12 abr. 2017.

¹⁶¹ WINNICOTT, 1966, p. 89.

¹⁶² “Soy mònada en cuanto que soy. Carezco de puertas y de ventanas debido al existir, no a un contenido cualquiera que estaría en mí como algo incomunicable” (LÉVINAS, 1993, p. 81).

É imprescindível considerar que a alteridade ou o rosto de outro homem não acontece sem o eu, tampouco sem a subjetividade, embora o filósofo de Kaunas recupere criticamente a oposição platônica entre mesmo e outro. Segundo Calin e Sebbah:

Todo esforço de Lévinas consiste, a partir de uma retomada crítica da oposição – tradicional desde Platão – entre o Mesmo e o Outro enquanto oposição entre dois gêneros do ser, em fazer jus a um “Outro absolutamente outro”. É outrem quem será a alteridade absoluta.¹⁶³

Em linguagem kantiana, pode-se afirmar que a condição de possibilidade para estabelecer uma relação com Outro não acontece sem o si mesmo (mim)¹⁶⁴, ainda que sua proximidade se realize no acolhimento *de frente* e *de lado* do Outro por mim. Segundo Lévinas, é “conjuntura irredutível à totalidade, porque a posição de ‘frente a frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto”¹⁶⁵.

Por esse motivo, poderíamos nos interrogar: de que modo o filósofo de Kaunas concebe o rosto? Quais são as suas características? Em que medida se revela o rosto de outrem? Na esteira das reflexões anteriores, consideramos que o rosto de outrem não se revela sem o “eu”, ou seja, a identidade “para-outro” não se efetiva sem o “um”, a partir do qual se constitui a identidade “um-para-outro”.

Colocando-se “frente a frente” com o eu, o outro se revela no seu rosto, que não se constitui como representação, a ser compreendido, mas como epifania do outro, que se revela e, ao mesmo tempo, esconde-se. Com delicadeza e expressividade, para além da intenção do rosto artista, a arte manifesta outro rosto: Lasar Segall, de origem judaica, durante a Segunda Guerra Mundial, pintou a tela *Guerra [War]*, em 1942, fazendo parte de uma série de quadros de grande dimensão sobre os dramas da humanidade.

¹⁶³ “Tout l’effort de Lévinas consiste, a partir d’une reprise critique de l’opposition – traditionnelle depuis Platon – entre le Même et l’Autre comme opposition entre deux genres de l’être, à faire droit à un “Autre absolument autre”. C’est autrui qui sera cette altérité absolue” (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 9).

¹⁶⁴ Em *Totalidade e Infinito*, Lévinas considera que “a relação com Outrem não anula a separação. [...] A relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentais um em relação ao outro, em que a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A, que resulta simplesmente da identidade de B distinta da identidade de A” (LÉVINAS, 2015, p. 249). Ulteriormente, em entrevista a François Poirié, o filósofo lituano afirma que “a identidade do eu não é o resultado de um saber qualquer: eu me encontro sem me procurar. Você é você e eu, eu sou eu: isso não se reduz ao fato de que nós diferimos por nosso corpo ou pela cor de nossos cabelos ou pelo lugar que ocupamos no espaço” (POIRIÉ, 2007, p. 87).

¹⁶⁵ LÉVINAS, 2015, p. 70.

Curiosamente, Segall ocupa praticamente toda a tela de *Guerra* com uma multidão anônima de corpos dilacerados. Não carregando bandeiras nem emblemas, os soldados têm o rosto escondido por debaixo de capacetes cinzentos – à exceção de dois personagens, cujas faces se delineiam um pouco abaixo da linha do horizonte, olhando para o céu. Em primeiro plano, um corpo decapitado caminha cambaleante em direção ao meio da pintura.

Observando essa tela de Segall, de imediato, identificamos o rosto com uma realidade material do rosto humano: um queixo, uma boca, um nariz, os olhos, uma testa, motivo pelo qual se identificam aparentemente apenas dois rostos na tela. Entretanto, Lévinas nos adverte que “quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto”¹⁶⁶.

Daí emerge o enorme risco de reduzir as faces da grandiosa obra de Segall a duas e, ao mesmo tempo, simplesmente transformá-las em objetos. Do mesmo modo, nas relações políticas e culturais, observamos encobrimento cultural de outrem, haja vista os efeitos devastadores da colonização exploratória, sobretudo na América portuguesa e espanhola. Pior ainda, sublinhamos o asfixiamento do outro, chegando à imposição de outro corpo e à sua transformação em objeto.

Considerando outrem por objeto, cria-se, sobretudo, uma sociedade da invisibilidade, uma sociedade anônima, semelhante a uma parte significativa da obra de Segall, encoberta pelos capacetes cinzentos. Na literatura norte-americana, a questão da invisibilidade negra nos Estados Unidos é abordada com lucidez pelo crítico literário e romancista norte-americano, Ralph Ellison, em *Homem Invisível*:

Sou um homem invisível. Não, não sou um espectro como aqueles que assombravam Edgar Allan Poe; nem sou um ectoplasma do cinema de Hollywood. Sou um homem com substância, de carne e osso, fibras e líquidos, e talvez até se possa dizer que posso uma mente. *Sou invisível — comprehende? — simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver.* Como as cabeças sem corpo que algumas vezes são vistas em atrações de circo, é como se eu estivesse cercado daqueles espelhos de vidro duro que deformam a imagem. Quando se aproximam de mim, só enxergam o que me circunda, a si próprios ou o que imaginam ver — na verdade, tudo, menos eu.¹⁶⁷

Essa situação sintomática se observa, particularmente, nos centros metropolitanos, onde cresce progressivamente a invisibilidade. Certa vez, no início da noite de um domingo, passando por uma rua no centro de Belo Horizonte, cumprimentei espontaneamente um

¹⁶⁶ LÉVINAS, 2000, p. 77.

¹⁶⁷ ELLISON, 2013, p. 25 [grifo nosso].

morador de rua, sentado no canto da calçada, sob um alpendre. Voltei-me e observei que um grupo de pessoas conversando, aparentemente felizes, cada uma carregando um volumoso livro, passou pelo morador, ignorando-o. Para minha surpresa, quando caminhava em direção ao ponto de ônibus, passei novamente pelo mesmo morador de rua que, surpreendentemente, me disse: “Oi, moço! Obrigado por ter me visto!”.

Recordo-me de outra experiência pessoal de peregrinação, quando era noviço jesuíta. Conforme as Constituições da Companhia de Jesus, é parte do processo de formação e de provação do Noviciado fazer algumas experiências: os Exercícios Espirituais, durante um mês; o serviço, durante outro mês, em um, ou mais, hospitais; a peregrinação, “não só sem dinheiro, mas mendigando a seu tempo, de porta em porta, por amor de Deus nosso Senhor, a fim de se habituarem a comer e a dormir mal”¹⁶⁸.

Depois de ter feito a experiência dos Exercícios Espirituais e o serviço durante um mês no Hospital das Clínicas da Unicamp, no segundo ano do Noviciado, um companheiro e eu fizemos a peregrinação. Saímos de Paulo Afonso (BA) em direção ao Santuário de Divina Pastora, na cidade de Divina Pastora, próxima a Aracaju (SE), caminhando aproximadamente 316 km. Relendo os escritos do diário dessa peregrinação, lembro-me de ter sentido na pele tanto a alegria do acolhimento, quanto a dor da invisibilidade: simplesmente não viram nossa fome e sede, tampouco nos viram:

Em uma cidade do interior de Sergipe [12 de outubro de 2014], muitas pessoas desconfiaram de nós, pois o percurso que nos competia fazer aumentou a distância a ser percorrida e, ao mesmo tempo, desviou-nos do nosso destino para o Santuário de Divina Pastora. Entretanto, para agravar, uma senhora simplesmente virou as costas para nós, sem nos olhar, quando pedi a ela alguma coisa para comer e beber.¹⁶⁹

Nessa cultura da invisibilidade, muitos se recusam ver o outro como outro humano, preferem ocultá-lo, conforme revela o trabalho de Enrique Dussel a respeito da origem do mito da modernidade: “a ‘invasão’, e a subsequente ‘colonização’, foram ‘excluindo’ da comunidade de comunicação hegemônica muitos ‘rostos’, sujeitos históricos, os oprimidos. Eles são a ‘outra face’ [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento”¹⁷⁰. De mais a mais,

¹⁶⁸ CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 57, n. 67.

¹⁶⁹ O jovem autor dos relatos é o presente pesquisador. Para diferenciar os relatos das citações, eles serão grafados em itálico.

¹⁷⁰ DUSSEL, 1993, p. 159.

outros tendem cruelmente a se impor sobre outrem: outro rosto e, inclusive outro corpo, haja vista o artigo intitulado: sobre a violência existencial contra o corpo¹⁷¹.

Lévinas admite que “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”¹⁷². Nesse sentido, a relação social com outrem não se estabelece quando se observa a cor dos olhos, por exemplo. O acesso ao rosto – ao qual se refere Lévinas – é, num primeiro momento, ético¹⁷³, que se expressa como mandamento: “não matarás”.

Considerando a própria verticalidade do rosto, a sua exposição íntegra sem defesa, o filósofo lituano sublinha que “a pele do rosto é a que permanece mais nua, mais despida”¹⁷⁴, de modo que a relação com o rosto goza de uma ambivalência: por um lado, ele está exposto, ameaçado, convidando a um ato de violência; por outro, ele nos proíbe de matar, no sentido em que nos diz: “tu não matarás”.

O Rosto não é absolutamente uma forma plástica como um retrato; a relação ao Rosto é, ao mesmo tempo, relação ao absolutamente fraco – ao que está absolutamente exposto, o que está nu e o que é despojado, é a relação com o despojamento e, por conseguinte, com o que está só e pode sofrer o supremo isolamento que se chama a morte; por isso, há sempre no Rosto de Outrem a morte e, assim, de certa maneira, incitação ao assassinato, tentação de ir até o fim, de negligenciar completamente a outrem – e, ao mesmo tempo, e esta é a coisa paradoxal, o Rosto é também o “Tu não matarás”¹⁷⁵.

Constatando o paradoxo da noção de rosto, se ele está exposto, convidando-nos à evidência¹⁷⁶, “ao mesmo tempo, ele é o que nos proíbe de matar”. Por isso, o primeiro mandamento ético é, na linguagem cartesiana, claro e evidente: “Não matarás!”, ainda que “a proibição ética do assassinato não impeça que ele se realize”¹⁷⁷. Existe, no aparecer do rosto, um mandamento ético, como se alguém me dissesse: “Tu não me matarás”. Por esse motivo,

¹⁷¹ PINTO, Carlos Rafael. *Violência existencial contra o corpo*. Disponível em: <http://www.amerindiaenlared.org/biblioteca/10742/violencia-existencial-contra-o-corpo/>. Acesso em: 10 mai. 2017.

¹⁷² LÉVINAS, 2000, p. 77.

¹⁷³ Em entrevista a Bertrand Révillon, para a revista *La Croix*, Lévinas lhe responde sobre sua concepción de ética: “Es el reconocimiento de la ‘santidad’. Me explico. El rasgo fundamental del ser es la preocupación que cada ser particular siente por su propio ser. Las plantas, los animales, el conjunto de los vivientes se atrincheran en su existencia. Para cada uno de ellos, se trata de la lucha por la vida. ¿Acaso no es la materia, en su esencial dureza, cerrazón y conflicto? Y es justamente ahí donde encontramos en lo humano la probable aparición de un absurdo ontológico: la preocupación por el otro por encima del cuidado de sí. Esto es lo que yo denomino ‘santidad’. Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro (*Id.* 2006, p. 193).

¹⁷⁴ *Id.* 2000, p. 77-78.

¹⁷⁵ *Id.* 2010, p. 131.

¹⁷⁶ Cf. *Id.* 1988, p. 78.

¹⁷⁷ *Id.* 1988, p. 81.

apesar de minha responsabilidade para com o outro ser sempre anterior, em alguns casos, esse encontro expressa-se em termos de violência, ódio e desprezo, como indica a resposta sincera de Caim:

Esta é a resposta de Caim, quando se lhe diz: “Onde está teu irmão?” ele responde: “Sou eu o guarda de meu irmão?” É isto o Rosto do Outro, tomado por uma imagem entre imagens e quando a Palavra de Deus que ele carrega fica desconhecida. Não se deve tomar a resposta de Caim como se ele zombasse de Deus, ou como se respondesse à maneira de uma criança: “Não sou eu, é o outro”. A resposta de Caim é sincera. Em sua resposta só falta a ética.¹⁷⁸

Mantendo a relação com o Outro, extrapola-se a ordem da fruição e do conhecimento, pois o Outro, em sua expressão, “[...] recusa-se à posse, aos meus poderes”¹⁷⁹, motivo pelo qual, na sua epifania, o outro resiste à compreensão absoluta. Em virtude da separação absoluta do rosto do outro, a sua negação só pode ser obtida através do assassinato – matar Outrem –, considerando que matar não é dominar, mas aniquilar, renunciar em absoluto à compreensão.¹⁸⁰

Mediante o rosto em sua linguagem, outrem pode dizer não às minhas intenções e à minha vontade, e o faz soberanamente, de modo que a oposição que o rosto faz aos meus poderes é uma resistência, como apelo à responsabilidade, em termos éticos. O rosto exprime-se no sensível, muito embora seu sentido remeta “para além”. A título de exemplo, *The Virgin and the Child* (A Virgem com o menino Jesus), obra do pintor italiano Maestro di San Martino Alla Palma (século XIV), mostra uma cena delicada da troca de olhares entre Maria e o menino Jesus, refletindo, para além dos olhares, a introdução de elementos afetivos e humanos na iconografia cristã.

Curiosamente, a resistência do outro se encontra na nudez do seu rosto, como miséria e humildade, responsabilidade e justiça, de maneira que a impossibilidade do assassinato é ética: “a epifania do Rosto é ética”¹⁸¹. Sem ingenuidade, sob outra perspectiva, segundo Luis Carlos Susin, “o assassinato mostra, com toda crueza, a possibilidade da vida sem ética”¹⁸². Isso é visível, por exemplo, no caso, devido, provavelmente, à sua orientação sexual, de um adolescente de 17 anos que foi assassinado por sua própria mãe, no interior de São Paulo¹⁸³.

¹⁷⁸ LÉVINAS, 2010, p. 137-138.

¹⁷⁹ Id. 2015, p. 192.

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.* p. 192.

¹⁸¹ Cf. *Ibid.* p. 194.

¹⁸² SUSIN, 1984, p. 134.

¹⁸³ Reportagem publicada pela UOL-Notícias, intitulada *Mãe confessa assassinato de filho adolescente no interior de SP* (13 de janeiro de 2017). Disponível em:

<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/01/12/mae-confessa-assassinato-de-filho-adolescente-no-interior-de-sp.htm>. Acesso em: 17 mai. 2107. Conforme matéria do Fantástico,

Todavia, mesmo com a ambiguidade de uma vida ética ou não, o rosto do outro, quando visto, tende a condicionar positivamente a impossibilidade de matar. Ou seja, o rosto revela, em seus olhos, sua miséria e indigência: por um lado, paralisa os meus poderes a partir de sua “incapacidade de defesa”, cujo conteúdo ético se funda em sua alteridade – “Não matarás!”; por outro, esse mesmo rosto se torna um apelo à minha responsabilidade insubstituível por outrem; em linguagem bíblica, sou eleito pelo outro para responsabilizar-me por ele, sem poder transferir essa responsabilidade.

Sendo sua expressão a palavra, mediante o rosto, sou ferido pelo outro, haja vista as cicatrizes de Emmanuel Lévinas causadas pelos encontros, como vimos no capítulo anterior. Em sua revelação, o outro se torna mais que aquele que me fere na pele, o meu próximo, segundo a linguagem da obra *Autrement qu'estre ou au-delà de l'essence*. Como palavra, o rosto daquele que se aproxima diz-me que sente fome e sede, que se encontra desabitado, doente, nu ou preso, que, enfim, faz-me exigências. Suas exigências constituem a minha responsabilidade por ele, inaugurando a consciência moral.

Várias fotos do corpo do menino Alan, na praia de Ali Hoca, em Bodrum, em 2015, sendo observado e depois levado por um policial turco, ganharam manchetes no mundo inteiro, tornando-se símbolo do drama enfrentado por milhares de refugiados sírios, afegãos e iraquianos que buscam recomeçar a vida na Europa¹⁸⁴. Já em 2013, em Lampedusa, na Itália, o Papa Francisco advertira a Igreja e a sociedade acerca da globalização da indiferença:

Quem é o responsável pelo sangue destes irmãos e irmãs? Ninguém! Todos nós respondemos assim: não sou eu, não tenho nada a ver com isso; serão outros, eu não certamente. Mas Deus pergunta a cada um de nós: “Onde está o sangue do teu irmão que clama até Mim?” Hoje ninguém no mundo se sente responsável por isso; perdemos o sentido da responsabilidade fraterna; caímos na atitude hipócrita do sacerdote e do levita de que falava Jesus na parábola do Bom Samaritano. [...] Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à globalização da indiferença. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habitualmo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa!¹⁸⁵

estimava-se, em 2016, que a cada 28 horas, um homossexual era morto de forma violenta no Brasil (Disponível em: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2016/06/cada-28-ho/ras-um-homossexual-morre-de-forma-violenta-no-brasil.html>). Acesso em: 17 mai. 2017).

¹⁸⁴ Cf. Reportagem da BBC-Brasil, intitulada *A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo (3 de setembro de 2015)*.

Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd. Acesso em: 12 fev. 2018.

¹⁸⁵ FRANCISCO, Papa. *Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios (Homilia no Campo Desportivo “Arena” na Localidade Salina - 8 de julho de 2013)*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_homelia-lampedusa.html. Acesso em: 17 mai. 2017.

Sendo o movimento dessa revelação do rosto do outro, a palavra desfaz toda e qualquer imagem plástica originada pelo conceito – o neutro –, que se poderia ter concebido sobre ele, de maneira que a palavra do outro é, essencialmente, o Dizer que desfaz o Dito, que é minha palavra. Ou seja, perante o outro não posso poder; não posso deixá-lo desabrigado, com fome, nu e sem dignidade: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar”¹⁸⁶.

Sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, na sua miséria e na sua fome, o outro se revela como rosto. Reconhecendo toda a vivacidade das linhas de seu rosto, no face a face, aquém da liberdade, sou eleito por ele como seu interlocutor; com ele estabeleço uma relação, sem reciprocidade, na qual, a qualquer momento, posso retirar-me, bem como ele também pode fazê-lo¹⁸⁷, como na narrativa bíblica do Quarto Evangelho, em que Jesus ressuscitado adverte Maria Madalena: “não me segures”¹⁸⁸.

Nessa direção, o apelo ético “não matarás!” não indica apenas um dever puramente subjetivo e formal, da mesma forma que seu sentido não é meramente negativo. Para Lévinas, o “não matarás!” vai além da proibição moral – é a própria lei de Deus revelada: “[...] significa obviamente ‘farás tudo para que o outro viva’”¹⁸⁹. Sem serem indiferentes ao sofrimento alheio, muitos padecem os horrores da miséria, segundo os dados do relatório dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, da ONU, em 2016: 13% da população mundial ainda vive em extrema pobreza, 800 milhões de pessoas passam fome e 2,4 bilhões não têm acesso a saneamento básico¹⁹⁰.

Sentindo o ferimento causado pela miserabilidade do outro, emerge a responsabilidade para-com-o-outro, sem a necessidade de uma referência a alguma instituição civil ou religiosa, ou a lei jurídica. Ser chamado à responsabilidade, “tu não matarás!” ou “farás tudo para que outro viva!”, atesta a dignidade da alteridade. Trata-se de um imperativo ético revelado a partir da presença do rosto, e não aprioristicamente como imperativo categórico kantiano, produto de uma consciência transcendental.

Para Lévinas, o imperativo categórico kantiano é pura abstração, uma proposição formal, vazia. Não explicita concretamente o dever ser – o

¹⁸⁶ LÉVINAS, 2015, p.195.

¹⁸⁷ Segundo E. Lévinas: “o rosto recusa-se à posse, aos meus poderes” (*Ibid.* p. 192).

¹⁸⁸ Jo 20,17.

¹⁸⁹ LÉVINAS, 1991, p. 32.

¹⁹⁰ Notícia das Nações Unidas no Brasil, intitulada *ONU divulga 1º relatório de acompanhamento dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (28 de julho de 2016)*. Disponível em:

<https://nacoesunidas.org/onu-divulga-1o-relatorio-de-acompanhamento-dos-objetivos-do-desenvolvimento-sustentavel/>. Acesso em: 20 mai. 2017.

conteúdo do mandamento –, pois se dá na ausência de interlocutores. O sujeito transcendental kantiano não pode ser um legislador moral. Suas postulações valem apenas para ele próprio. Sua consciência não tem a experiência da alteridade. Neste caso, as normas morais valeriam para o sujeito transcendental e para toda a humanidade, mas apenas se admitíssemos que o Outro, em Kant, não é mais que um alterEgo.¹⁹¹

Diferentemente da ética kantiana, cujo fundamento é transcendental – um modelo ético fundado na imanência –, Lévinas procura uma experiência pré-original. Sua lei moral, o primeiro mandamento – “tu não matarás!” –, encontra-se encravado no rosto, pois o acontecimento ético pré-original se dá no face a face.

Com efeito, o compromisso ético com o outro ocorre mediante a interpelação e a convocação enquanto chamado à responsabilidade, realizado pelo rosto, motivo pelo qual o outro se torna uma fonte desse mandamento, e o reconhecimento dele é o próprio reconhecimento da alteridade do outro homem: “é no rosto que resplandece um mandamento, como autoridade e envio”¹⁹².

Tendo por objetivo repensar os fundamentos da Ética e seu primado em face da Ontologia, a reflexão levinasiana não pretende estabelecer um cânon moral ou pensar a ética como um conjunto de preceitos e regras práticas para o agir moral. Com efeito, o filósofo pretende reabilitar o sentido genuíno da ética como uma ferida aberta pelo outro em mim, cuja racionalidade se funda na responsabilidade: “é precisamente neste chamamento de minha responsabilidade pelo rosto que me convoca, me suplica e me reclama, é neste questionamento que outrem é próximo”¹⁹³.

2.1.3 Santidade¹⁹⁴ do rosto de outrem

¹⁹¹ FREIRE, Wescley Fernandes Araujo. *A significação ética do rosto em Emmanuel Lévinas*.

Disponível em:

http://www.uece.br/cmaf/dmdocuments/Dissertacoes2007_Significacao_etica_rosto_Lévinas.pdf.

Acesso em: 24 mai. 2017.

¹⁹² KUIAVA, 2003, p. 200.

¹⁹³ Cf. VILELA, Jorge Antonio. *Responsabilidade em Kant e Lévinas: fator de interatividade e de bem*. Disponível em: http://w3.ufsm.br/senafe/senafe2012/Anais/Eixo_5/Jorge_Antonio_Villela.pdf. Acesso em: 25 mai. 2017.

¹⁹⁴ Embora optemos pelo termo grego “ética”, em conformidade com a maioria dos escritos de Lévinas, convém considerar que o próprio Lévinas, anos mais tarde, preferirá o termo hebraico “santidade do rosto de outrem” para abordar a obrigação ética que vem do rosto de outrem. Respondendo à pergunta sobre a anterioridade da ética, Lévinas afirma: “A palavra ética é grega. Eu penso muito mais, sobretudo agora, na santidade, na santidade do rosto de outrem ou na santidade de minha obrigação como tal. [...] Há uma santidade no rosto, mas sobretudo há santidade ou ética para consigo mesmo em um comportamento que aborda o rosto como rosto, em que a obrigação em relação

Inspirado por Dostoiévski, nos *Irmãos Karamazov*, Emmanuel Lévinas procura sintetizar o sentido da responsabilidade: “Somos todos responsáveis de tudo e de todos, e eu mais que os outros”¹⁹⁵. No intuito de precisar ainda mais o sentido da responsabilidade levinasiana, André Brayner de Farias sublinha “o de todos e o eu mais que os outros”¹⁹⁶, indubitavelmente, somos todos responsáveis, sobretudo, porque ninguém pode me substituir, motivo pelo qual sou eu o convocado, o eleito, aquele que deve responder.

Por sua vez, a responsabilidade tanto constitui a subjetividade, quanto nela se descobre o vestígio de uma afecção pelo Infinito, que me ordena ao rosto do próximo mediante o apelo ou a afecção do eu pelo outro. Essa subjetividade se revela como *an-arquia*, imemorial e irrepresentável, ou seja, ela se situa *aquém* de toda origem apreensível e vai *além* de todo fim antecipável.

Embora sua subjetividade se arranke ao ser na responsabilidade que a constitui, o outro não está simplesmente diante do Eu, mas se situa no coração do Mesmo que se inquieta. Observa Cristiano Cerezer: “haveria uma ‘ligação imemorial’ e uma ‘separação ligante’ que são significadas pela responsabilidade onde, na passividade radical do sujeito, mostra-se o vestígio do Infinito, mas também onde o indivíduo mantém sua individualidade”¹⁹⁷.

Em diálogo com Philippe Nemo para France-Culture, Lévinas frontalmente considera a responsabilidade como fonte de individuação:

Responsabilidade como estrutura fundamental da subjetividade e nó do subjetivo. [...] A proximidade de outrem se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele. [...] O laço com outrem só se aperta como responsabilidade. [...] Ser responsável pelo outro até a substituição por outrem, na condição de refém. [...] O Ser que se desfaz de sua condição de Ser: des-inter-esse [...] acontecimento da sua inquietude. [...] A minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me. [...] A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. [...] É a dignidade de único [...] identidade inalienável de sujeito.¹⁹⁸

a outrem se impõe antes de toda e qualquer obrigação: respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio” (LÉVINAS, 2007, p. 86).

¹⁹⁵ *Id.* 2000, p. 90.

¹⁹⁶ BRAYNER DE FARIAS, André. *Por que a responsabilidade?* Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/1532/994>. Acesso em: 24 mai. 2017.

¹⁹⁷ CERESER, Cristiano. *A dor da responsabilidade: sensibilidade e individuação éticos em Lévinas.* Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/1_CristianoCereser.pdf. Acesso em: 26 mai. 2017.

¹⁹⁸ LÉVINAS, 2000, p. 87-93.

Diferentemente de Kant, para quem o homem só tem um comportamento ético quando obedece à lei e é livre, Lévinas considera a responsabilidade de outra ordem, de outra natureza, pois o apelo do outro não é passível de objetivação, não tem limites que possibilitem um início e um fim, não tem medida. O apelo do outro vai além do que o outro diz com as palavras que apelam, podendo vir, inclusive, do próprio silêncio (ausência de sons verbais), o sem-fundo da condição humana.

A Companhia de Teatro *Dos à Deux* emprega com intensidade a dimensão gestual nos palcos. Longe de silenciar-se, a partir da composição dramática, a arte por vezes torna agudo aquilo que se insiste em resguardar. Esses gestos singulares exploram e, ao mesmo tempo, revelam o que pode constituir a existência humana, numa busca incessante por sentidos. Dirigida por André Curti e Artur Luanda Ribeiro, o espetáculo “Gritos” se inspira em temas abordados recorrentemente em sua trajetória teatral e cada vez mais relevantes na complexidade do mundo contemporâneo: amor, diferença e exclusão.

Com ausência de sons verbais, o espetáculo se forma por três poemas gestuais desenvolvidos a partir de um núcleo comum: o amor ou, na verdade, a falta de amor. Em atmosfera de sonho, as narrativas se revelam em construções sutis e metafóricas, permeadas por questões como o preconceito e a guerra, sendo que, na guerra, Kalsun grita mediante os gestos: “a roupa esconde a nudez do amor. Os beijos abafam o som da guerra. O grito revela a dor”; de modo semelhante à profunda angústia e ao desespero existencial, um jovem escreveu, no dia 5 de outubro de 2015:

Cadê o sol? O sol foi revestido pela noite. Sou escondido pelas trevas. Não me vejo! Onde estou? Quem sou? Por que sou tão frágil quanto uma pena de um pássaro? Teria a vida uma aurora? De quem esperar um fósforo, para alumiar essa noite? Quem está junto a mim? Estou perdido. Fui perdido. Apagam-se as estrelas. A lua adormece. Para onde mirar os olhos? Não há estrelas. Não há horizonte. O que esperar na escuridão? O vento faz as árvores bailarem, ouço apenas sons... De quem são essas vozes? Estou confuso. ‘Vale de lágrimas’ como rezaria devotamente minha avó. Por que chorar nessa vida? Faltaria meu grito nessa escuridão, para calar-me no silêncio eterno? Seria esse julgamento derradeiro e único que me competiria? Onde está Deus? Onde quero estar? Onde não quero estar? Viver é mais que perigoso. Viver não tem sentido! Ouço vozes! A vida permanece calada, muda: ‘mudinha da silva’! A vida: sem sentido! Sem prazer! Sem gosto! Falta-me um fósforo inclusive para acender um cigarro. Para que um fósforo? Não tenho mais fôlego nem para pitar um cigarro... Quisera, eu, terminar o que um dia não deveria ter iniciado.

Diante do grito – profunda angústia e desespero existencial do outro – o que nos compete fazer? Considerando o outro apenas como objeto ou imagem, repetir a resposta

sincera de Caim ao Senhor: “sou eu o guarda de meu irmão?” Ou, sentindo o ferimento causado pela dor do outro, responsabilizar-me por ele? Sob a perspectiva cristã, inspirado na práxis da Palavra encarnada, sentir compaixão pelo outro?

Sem dúvida, o valor da compaixão não é propriedade exclusiva da tradição judaico-cristã. Na ótica do diálogo inter-religioso, observa-se esse valor em outras tradições religiosas. Por exemplo, na tradição budista, a narrativa da conversão de Siddhartha Gautama – precursor do Budismo – que nasceu em 566 a. C. e morreu, aos 80 anos de idade, no ano de 486 a. C., narra-se:

Siddhartha cresceu no palácio de seu pai [onde hoje é o sul do Nepal], casou-se e teve um filho. Depois de completar trinta anos, passou a sentir curiosidade em saber como era a vida fora do palácio e então pediu para sair do lado de fora de seus muros. Viu num jardim três cenas que o fizeram despertar para a realidade do sofrimento humano: um velho, um doente e um morto. Numa outra ocasião, deparou com uma quarta cena – a de um asceta errante (*shramana*) – e então jurou seguir o exemplo daquele asceta e buscar a libertação do mundo do sofrimento.¹⁹⁹

Para a tradição judaica, segundo a Teologia do êxodo, devido à escuta do grito de aflição de seu povo diante dos opressores, o Senhor desce para libertar o povo no Egito:

O Senhor lhe disse [a Moisés]: “Eu vi a opressão de meu povo no Egito, ouvi o grito de aflição diante dos opressores e tomei conhecimento de seus sofrimentos. Desci para libertá-los das mãos dos egípcios e fazê-los sair desse país para uma terra boa e espaçosa, terra onde corre leite e mel: para região dos cananeus e dos heteus, dos amorreus e dos ferezeus, dos heveus e dos jebuseus. O grito de aflição dos israelitas chegou até mim. Eu vi a opressão que os egípcios fazem pesar sobre eles. E agora, vai! Eu te envio ao faraó para que faças sair o meu povo, os israelitas do Egito”.²⁰⁰

Já na Espiritualidade inaciana, na Segunda Semana dos Exercícios Espirituais, contempla-se a Encarnação de Jesus. Chama a atenção tanto no primeiro preâmbulo quanto no primeiro e no segundo ponto, depois do terceiro preâmbulo, a orientação de Inácio de Loyola ao exercitante para contemplar de que modo as três pessoas divinas (Trindade)²⁰¹ observavam

¹⁹⁹ ECKEL, 2009, p. 8. De outro modo, Juan Masiá Clavel narra os encontros decisivos de Siddhartha na sociedade formada por castas: “En una sociedad de castas – los que rezan y estudian, los que luchan y mandan, los que sirven y tabajan... –, el príncipe Siddharta se educa de un modo privilegiado. Pero una salida fuera de ese invernadero a los 29 años le pone ante los ojos el sufrimiento en cuatro encuentros decisivos: el anciano decrepito, el enfermo, el cadáver que llevan a enterrar y el monje mendicante. Ocurre un giro decisivo en su vida, una conversión [grifo nosso] (CLAVEL, 1996, p. 7).

²⁰⁰ Ex 3,7-10 [grifo nosso].

²⁰¹ Cf. SANTO, Inácio, 2015, n. 102-109.

não só toda a face e redondeza da terra, mas também todas as gentes em tanta cegueira, como morrem e descem ao inferno. Por esse motivo, as três pessoas divinas deliberam que a segunda pessoa (Palavra de Deus) se fizesse homem, com a intenção de salvar o gênero humano: “façamos a redenção do gênero humano etc.”²⁰².

Segundo a linguagem kantiana, a condição de possibilidade para a entrada na sociedade, para criar relação genuína com outro homem, sem fusão, desponta da resposta à escuta do apelo que vem do grito da face de outrem, como apuramos, inclusive, em algumas narrativas da tradição religiosa budista e judaico-cristã e em alguns fragmentos dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola.

Nessa esteira, de acordo com Lévinas, a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral em sentido kantiano. No entanto, somente se instaura o reino da razão e da ética mediante a contestação da sensibilidade²⁰³ pelo outro que é uma forma de resistência a todo sistema, entendida como exposição ao outro e como vulnerabilidade diante dele:

O que vai permitir a saída do egoísmo e do recolhimento do eu em sua casa não é a atitude racional ou a obediência a uma lei moral em sentido kantiano. Somente a contestação da sensibilidade pelo Outro é que pode instaurar o reino da Razão e da Ética. A sensibilidade é, para Levinas, uma forma de resistência a todo sistema.²⁰⁴

Implicam-se o corpo, o gozo e a matéria como fatores de singularização da subjetividade anterior ao *cogito*, à consciência e à existência que individualizam. Em outras palavras, para Lévinas urge cessar com a descida vertiginosa ao abismo do *cogito cartesiano*. Neste sentido, o outro rompe com a infundável dúvida metódica do eu e está no começo da experiência, visto caracterizar-se sempre como transcendente e jamais suscetível de ser representado pelo mesmo.

O outro não é o que eu sou, tampouco é um *alter ego*, mas um *alter do ego*. Sua originalidade está precisamente na alteridade que vem de fora, de além do ser, de além do mundo e de outro tempo. O outro não se opõe ao eu, apresenta-se como grandeza, como o mestre por excelência. É o absolutamente outrem que não faz número comigo, ou seja, é o outro desigual, não sendo o que eu sou em razão de sua alteridade que não é *alter ego*.

²⁰² SANTO, Inácio, 2015, n. 107.

²⁰³ “La sensibilité possède un sens large, car elle renvoie à la fois à la sensation et au sentiment. Elle est donc aussi bien affectivité” (CALIN; SEBBAH, 2011, p. 76).

²⁰⁴ FABRI, 1997, p. 76.

Logo, a relação face a face será uma relação entre desiguais, uma relação irrecíproca, segundo a qual, conforme Paulo César Nodari, “o ‘outro’ que não é o ‘eu’ é o ‘outro diferente’, desconhecido, não-familiar. Não se trata de um outro em posição simétrica ao ‘eu’, a intersubjetividade a que se refere Lévinas é originariamente assimétrica”²⁰⁵.

Nesse sentido, segundo Lévinas, a relação face a face é uma atitude moral impedida de totalização. Posso sacrificar-me por outrem, mas não posso exigir o sacrifício dele, tampouco não decido por ele: “A responsabilidade para que surja este novo evento e nova história cabe ao eu, a mim; é a mim que cabe ser justo, fazer reinar a ordem da justiça nas relações concretas humanas”²⁰⁶.

Sendo a relação irrecíproca, enquanto o outro é o meu ideal e a relação é sempre uma orientação ao outro, é um risco contínuo, uma incerteza, um despojamento e uma doação contínua, visto não se saber nunca previamente o outro termo da relação. Não posso ter garantias, não se sabe o que o outro vai pedir ou exigir ou revelar, não posso esperar reciprocidade, de modo que a alteridade só é possível a partir do eu.

Consideramos como ponto nuclear do pensamento levinasiano a responsabilidade ética, segundo a qual o seu sentido ético acontece quando se responde ao apelo de outrem. O filósofo de Kaunas reitera que a alteridade e a sensibilidade que ela comporta constituem as bases da responsabilidade ética.

Nessa esteira, Lévinas busca no regime da afetividade, ou sob o paradigma da sensibilidade, a gênese da responsabilidade, como modo da “consciência moral” e da “constituição individual” do sujeito, isto é, a subjetividade se torna individuada como responsável e responsável: “O Eu é inefável, visto que falante por excelência; respondente, responsável. [...] A linguagem, em sua função de expressão, é endereçada a outrem e o invoca [...] outrem é invocado... como pessoa”²⁰⁷.

Anterior a toda mediação ou síntese, a significação ética do rosto acontece de modo imediato, no frente a frente. Sendo interpelado pelo outro, sobretudo, pelo seu sofrimento, manifesta-se o imperativo da exigência de resposta. O rosto é expressão viva, é expressão, isto é, “encarna” individualmente o sentido ético de sua aproximação ou proximidade.

²⁰⁵ CEREZER, Cristiano. *A sensibilidade ética como base estesiológica da individuação significativa em Lévinas*. Disponível em: http://w3.ufsm.br/senafe/senafe2012/Anais/Eixo_5/Cristiano_Cerezar.pdf. Acesso em: 1 jun. 2017.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ LÉVINAS, 1997, p. 50-58.

Por conseguinte, a responsabilidade ética precede mesmo as condições de escolher. Para tanto, sou eleito por outrem no intuito de responsabilizar-me por ele, antes mesmo que eu esteja em liberdade. Conforme André Brayner,

Se estudarmos e aprofundarmos o conceito Lévinasiano de *alteridade*, descobriremos que essa *anterioridade* ética da responsabilidade não é simplesmente uma anterioridade em sentido cronológico ou espacial. Não se trata de um *vir antes* localizável no tempo e no original. Para ser preciso, teríamos que dizer *pré-original*, pois o sentido ético de responder ao apelo do *outro*, como sabemos, não tem uma *origem* que daria uma condição de possibilidade, uma causa primeira, um ponto de partida, um *porquê*.²⁰⁸

Após a obra *Totalidade e Infinito*, a transição da existência econômica – em que se põe um eu egoísta e separado – para a exterioridade infinita do Outro transcendente – irredutível à interioridade – é efetuada pela responsabilidade. Através dela, a subjetividade vacilante da necessidade (satisfeita, mas recorrente) e da vontade mortal (que se depara com os limites de sua finitude e passividade) é transfigurada, indo do âmbito fenomênico ao núcleo enigmático que constitui o subjetivo.

Certamente, uma inquietação precede e acompanha a significação do outro para o eu e enquanto um eu. Lévinas afirma: “O desejo é absoluto se o ser que deseja é mortal e o Desejado, invisível”²⁰⁹. Isso pode implicar duas situações: a primeira, que o eu seja suscetível de ser afetado pela alteridade; a segunda, que a alteridade permaneça irredutível ao conhecimento – na “luz” – e mesmo assim signifique, enigmaticamente, para o eu.

Assim, a subjetividade – enquanto proximidade de um pelo outro – individua-se na e pela responsabilidade prévia ao saber e ao compreender. Entretanto, o que significa “sentir-se” responsável? Sobre o que assenta a significância da proximidade? Qual sua relação com a sensibilidade, a afetividade e a corporeidade do sujeito? Quais são os estágios da individuação?

Lévinas inicia *Totalidade e Infinito* com a seguinte afirmação: “A verdadeira vida está ausente’. Mas nós estamos no mundo”²¹⁰. Ora, se estamos no mundo e a verdadeira vida está ausente, então, precisamos aspirar, trilhar o caminho até a verdadeira vida. A metafísica surge aqui exatamente para o “outro lado”, para “doutro modo”, para o “outro”. Observa-se

²⁰⁸ BRAYNER DE FARIAS, André. *Por que a responsabilidade?* Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/viewFile/1532/994>. Acesso em: 24 mai. 2017. [grifo no original].

²⁰⁹ LÉVINAS, 2015, p. 20.

²¹⁰ *Ibid.* p. 19.

um movimento que parte de um mundo que nos é familiar, de uma “nossa casa” que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além. O termo desse movimento é denominado *outro*, num sentido eminente:

A transcendência do outro em relação a mim, a sua “orientação a mim” não tem o mesmo sentido da minha transcendência em relação a ele: “Jamais minha relação a respeito do próximo é recíproca da relação que vem dele a mim, pois jamais estou quites em relação ao outro. A relação é irreversível”. Assim, não apenas estou impossibilitado de falar “sobre” o outro a partir de generalizações, mas também não posso sequer falar rigorosamente “a partir do outro”. Só posso falar **a partir de mim** e do meu mundo **ao outro**. Como sou apenas um dos termos da linguagem face-a-face, sou um ponto de vista não abrangente e uma vista que não pode se desfazer do seu **ponto** de vista. “A desigualdade **está** nesta impossibilidade do ponto de vista exterior que a aboliria”.²¹¹

O outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que sacia a fome, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo. De acordo com Benedito Eliseu, “o desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*”²¹². Assim, o desejo não é uma necessidade, pois, se o fosse, exigiria uma satisfação e revelar-se-ia como o “mal do retorno”, na ansiedade por complementação, por ampliação ou recuperação de mim, sempre uma nostalgia de mim como terra donde se partiu.

Muito pelo contrário, desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu. É estabelecer uma relação não “alérgica” com a alteridade, sendo que o desejo não parte de mim, vem do outro. O desejo é desejo do absolutamente Outro que me chama à generosidade e à bondade. Diz-nos Luiz Carlos Susin:

Lévinas aplica **concretamente** o surgimento do desejo ao **outro**, como fez com a idéia do Infinito, com o bem além do ser e com o ‘Um’. O outro me inquieta, me questiona, me esvazia, me empobrece e me chama secretamente, na sua passagem mesma, na sua visita e na sua partida. Mas chama de modo moral à generosidade e à bondade, pois **com ele** está o bem que gera em mim o desejo de ser bom, de hospedar e de dar dos meus recursos sem dar jamais suficientemente, dar com ardor e imprudência crescente na doação, pois a cada doação ele faz descobrir novos recursos, até então insuspeitados, porque ele cava sempre nova fome de generosidade e de doação. Ele é a bondade que, gerando o desejo, não satisfaz a fome de bondade, mas gera mais fome de bondade, sempre insatisfeita e em crescente dívida.²¹³

²¹¹ SUSIN, 1984, p. 219 [grifo no original].

²¹² CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito*. Disponível em:

<http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16bc.pdf>. Acesso em: 12 jun. 2017.

²¹³ SUSIN, 1984, p. 267 [grifo no original].

É intrigante a forma como Emmanuel Lévinas articula o conceito cartesiano de Infinito, atribuindo-lhe um novo significado e estabelecendo-o como um dos pontos centrais de sua filosofia. Segundo Descartes, a existência do eu é a única verdade não passível de dúvida. A partir dessa conclusão, ele levanta uma surpreendente questão: como explicar o fato de o eu, como ser finito, poder conceber a ideia do Infinito? Descartes responde a essa questão asseverando que apenas um ser Infinito poderia criar a ideia de Infinito. Dessa forma, ele conclui que, além do eu, existe outro, que é Deus.

Na filosofia do rosto, Lévinas atribui um novo significado à compreensão cartesiana do Infinito, propondo que esta surge como uma experiência relacional. Nessa experiência, o outro não é visto como “objeto” ou “coisa”, mas como concretude do Infinito: “A ideia de Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto”²¹⁴:

A ideia do Infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador. [...] A ideia do Infinito *revele-se*, no sentido forte do termo. [...] O Infinito não é ‘objecto’ de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, que é abordável por um pensamento que a todo instante *pensa mais do que pensa*. O Infinito não é por isso um objecto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do Infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é o rosto. [...] O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu ‘objecto’, é revelação.²¹⁵

Contrariamente à necessidade, o desejo, não passível de satisfação, é uma “insaciadade” contínua em que o outro não vem para saciá-la, mas para confirmar que o eu precisa dele: “O Desejo é desejo do absolutamente Outro. Para além da fome que se satisfaz, da sede que se mata e dos sentidos que se apaziguam, a metafísica deseja o Outro para além das satisfações”²¹⁶.

Em Lévinas, o Desejo, essencialmente metafísico²¹⁷, é “Desejo pelo Invisível”, “Desejo pelo Infinito”, uma vez que o outro transcende todas as percepções de sentidos e

²¹⁴ LÉVINAS, 2015, p. 190.

²¹⁵ *Ibid.* p. 50 [grifo no original].

²¹⁶ *Ibid.* p. 20-21.

²¹⁷ Usando a metáfora da terra para abordar a noção de desejo metafísico, Lévinas afirma: “O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo

cognitivas do eu. O Desejo conduz o eu em direção à relação face a face com o outro, que, de forma semelhante ao eu, compartilha desse Desejo de ser humano em relação à alteridade de outro ser humano. Diante disso, na perspectiva levinasiana, é o Desejo que proporciona à humanidade uma abertura para o insaciável apetite de bondade e generosidade.

Para a filosofia da alteridade, o Infinito estabelece como meta novos horizontes de busca pelo outro, ou seja, uma real abertura à alteridade daquele que se encontra na condição de ser Desejável, apesar de ser diferente e irredutível ao eu. Em suas meditações, Emmanuel Lévinas interpela o eu a “sair de si mesmo” para ir ao encontro do outro, que é completamente transcendência e Infinito. Em conformidade com Daniel Ribeiro, esse “sair de si mesmo” para uma relação de face a face com o outro constitui-se como o momento ético por excelência.²¹⁸

Partindo dessa concepção, ele comprehende que o rosto, para além de todas as manifestações concretas, é “expressão”, é “interpelação ética”, é “palavra”: “O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso”²¹⁹. Conforme a filosofia da alteridade, a expressão verbal que irrompe do rosto do outro torna possível o estabelecimento de uma relação ética. Essa expressão verbal assume sua forma no interdito ético-teológico “não matarás”. Dessa forma: “ver um Rosto é já escutar: Tu não matarás! E escutar: Não matarás!, é escutar: justiça social”²²⁰.

Esse interdito ético-teológico que surge do rosto desnudo significa, para além do homicídio, não negar o Infinito que se manifesta no outro. Essa expressão verbal impõe como exigência a impossibilidade de redução do outro ao mesmo. Nesse sentido, “não matarás” significa “não reduzirás o outro à ideia”²²¹, e não somente uma interdição de homicídio literal. Segundo o filósofo, mesmo após o assassinato de Abel, Caim não pôde desvincilar-se da responsabilidade que o compelia. A voz de Deus continuou a interpelação de Abel: não matarás!²²²

metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer. [...] O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite” (LÉVINAS, 2015, p. 20).

²¹⁸ Cf. RIBEIRO DE ALMEIDA CHACON, Daniel. *Rosto e responsabilidade na filosofia da alteridade em Emmanuel Levinas*. Disponível em: [file:///C:/Users/dell/Downloads/19599-95256-1-PB%20\(2\).PDF](file:///C:/Users/dell/Downloads/19599-95256-1-PB%20(2).PDF). Acesso em: 12 jun. 2017.

²¹⁹ LÉVINAS, 2015, p. 54.

²²⁰ CARVALHO, 2004, p. 266.

²²¹ VIEIRA DE MELO, 2003, p. 20.

²²² Cf. RIBEIRO JUNIOR, 2005, p. 67.

Mediante o olhar fenomenológico, na filosofia da alteridade, é impossível transformar o rosto do outro em conteúdo. Dessa forma, o rosto do outro é nu, expressando, em sua fragilidade, uma mensagem pedagógica em que o eu é interpelado a ser justo e misericordioso. Lévinas descreve o rosto do outro, em sua nudez e fragilidade, a partir da quadríade veterotestamentária: pobre, órfão, viúva e estrangeiro e conclui que do rosto nu, miserável e excluído do outro, surge o apelo a uma responsabilidade indeclinável.

Destarte, a relação do face a face proposta por Lévinas constitui um apelo que desemboca numa responsabilidade infinita pelo outro. Nesse sentido, o ser humano, para a filosofia da alteridade, é um “ser-para-o-outro”²²³. Emmanuel Lévinas acredita que, frente à face do outro, o ser humano é interpelado a responder não apenas por si próprio, mas é conclamado a assumir uma responsabilidade infinita por outrem: “Entendo a responsabilidade como responsabilidade por outrem, portanto, como responsabilidade por aquilo que não fui eu que fiz, ou não me diz respeito; ou o que precisamente me diz respeito, é por mim abordado como rosto”²²⁴.

De acordo com Emmanuel Lévinas, o rosto que emerge no mundo vem a ser um convite à responsabilidade. Inspirado na célebre frase de Dostoevski – “Somos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que os outros” –, ele propõe, como base das relações humanas, uma “ética da responsabilidade”: “O outro não está simplesmente próximo no espaço, ou próximo como um parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto enquanto sou responsável por ele”²²⁵.

Em Lévinas, a responsabilidade se interpreta como uma reação irrecusável à exigência ética presente no rosto do outro. Diante dele, o ser humano é convocado a agir de forma desinteressada e gratuita, sacrificando o seu bem pelo bem do outro. Nesse sentido, a relação ética é assimétrica, ou seja, irrecíproca:

Um dos temas fundamentais, de que ainda não falamos, de *Totalidade e Infinito*, é que a relação intersubjetiva é uma relação não-simétrica. Neste sentido, sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso viesse a me custar a vida. A recíproca é assunto dele.²²⁶

Emmanuel Lévinas acredita que não seria uma relação genuinamente ética agir esperando receber o mesmo que foi dado. Ele considera que tal postura seria abrir-se para um

²²³ LÉVINAS, 2008, p. 111-112.

²²⁴ *Id.* 2000, p. 93.

²²⁵ *Ibid.* p. 88.

²²⁶ *Ibid.* p. 100.

sentimento egocêntrico, em que o eu só percebe a si próprio. Diante dessas considerações, torna-se imprescindível esclarecer que a ética da responsabilidade não assume contornos herméticos: ela não se limita a um “egoísmo a dois”. A filosofia levinasiana convoca o indivíduo a assumir a responsabilidade pelo próximo do próximo. Ao tratar desse assunto, Lévinas instaura a presença de um “terceiro” na relação ética.

O terceiro pelo qual o eu é radicalmente responsável evoca a humanidade como um todo. Esse outrem, enquanto raça humana, conclama o eu a uma responsabilidade indeclinável, baseada na fraternidade, honestidade, paz e, especialmente, na noção de justiça.

Emmanuel Lévinas comprehende o conceito de “fazer-se justo” como estabelecimento da prioridade do outro antes do eu. Esse princípio ético é instituído como ideal que conduz o eu em direção a uma conversão do egoísmo, reconhecendo, por misericórdia, o clamor emergente no rosto do outro:

Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto. Menos, porque o rosto me chama às minhas obrigações e me julga. O ser que nele se apresenta vem de uma dimensão de altura, dimensão da transcendência onde pode apresentar-se como estrangeiro, sem se opor a mim, como obstáculo ou inimigo. Mas, porque a minha posição de *eu* consiste em poder responder à miséria essencial de outrem, em encontrar recursos.²²⁷

Na filosofia da alteridade, só existe justiça quando a responsabilidade radical por outrem invade todas as estruturas do ser humano. Para além de um ser-com-os-outros, o ser humano é, como descrito anteriormente, um ser-para-os-outros²²⁸. Destarte, renunciar à responsabilidade por outrem significa negar a si mesmo, à sua própria constituição no mundo.

A proposta de uma relação ética como resposta ao clamor que emana da face humana, na perspectiva levinasiana, é interpretada como uma experiência religiosa genuína, de tal maneira que, mediante o acesso ético ao rosto do outro, irrompe Deus, temática a ser desenvolvida no próximo capítulo.

²²⁷ LÉVINAS, 2015, p. 210-211.

²²⁸ Em *De Deus que vem à idéia*, Lévinas afirma constantemente “um-para-o-outro” (*Id.* 2008, p. 111-112).

3 SENTIDO DE DEUS NÃO SEM O ROSTO DE OUTREM

Embora Friedrich Nietzsche tenha anunciado, no século passado, a “morte de Deus” e Michel Foucault tenha diagnosticado, nos escritos nietzschianos, a “morte do homem”, nossa empreitada pretende abordar o acesso a Deus e o seu sentido a partir dos escritos de Lévinas e, não obstante os seus limites, a receptividade do seu pensamento em alguns traços da Teologia da Libertação na América Latina.

Considerando a metáfora levinasiana de *les échafaudages*, antes de discorrer sobre a temática do sentido de Deus, torna-se oportuno recapitular os tubos anteriores do andaime. No primeiro capítulo, apresentamos o autor a partir dos seus encontros, dentre os quais com o Talmud e com a Fenomenologia, na qual se destacam Edmund Husserl e Martin Heidegger.

Tomando por inspiração a obra *El Tiempo y el Otro*, indicamos o percurso do pensamento do filósofo, para evitar enganos e incompreensões sobre seu pensamento. Isto é, em virtude de uma leitura apressada e mesmo de uma interpretação a partir do “lugar comum”, Lévinas pode ser erroneamente interpretado como um pensador que tanto desconsidera o eu, quanto negligencia a subjetividade na relação com o outro homem.

Por sua vez, no segundo capítulo, consideramos fundamentalmente que o significado do rosto não acontece sem o eu. Ressaltamos, em diálogo com a Escola winnicottiana, o propósito fundamental de alcançar o estatuto unitário do “eu sou”, desde o qual operar na vida, de acordo com Elsa Oliveira Dias:

Tendo em vista que a pessoa que nos procura pode não ter tido as condições ambientais satisfatórias que lhe permitissem alcançar o estatuto unitário do EU SOU, carecendo fundamentalmente de uma posição a partir da qual operar na vida [...], nossa tarefa terapêutica, com qualquer tipo de problemática, não tem como objetivo restabelecer um estado operativo e/ou funcional de sanidade sem sintomas, mas estamos movidos pelas perguntas: que sentido faz a vida para este indivíduo? E: ele a sente digna de ser vivida?²²⁹

Com efeito, encaixando progressivamente os tubos do andaime, abordamos o nascimento do eu, que reclama sua existência não somente fora do ser, mas também separado de outrem. Discorremos, posteriormente, sobre o encontro com outrem, a partir do qual a santidade do rosto se irrompe como obrigação ética.

²²⁹ DIAS, Elsa Oliveira. *O cuidado como cura e como ética*. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2010000200002. Acesso em: 15 jun. 2017.

Para desenvolver, no terceiro capítulo, a temática do acesso a Deus e seu sentido, regressamos ao estado da questão, indicado no primeiro capítulo. Ou seja, da *hipótese* de que se possa reconstituir *l'échafaudage* do sentido de Deus a partir do acontecimento ético, pretendemos investigar o sentido de Deus nos escritos de Lévinas e sua influência em alguns aspectos fundamentais da elaboração da Teologia da Libertação.

3.1 Significância de Deus

Antes de qualquer coisa, Emmanuel Lévinas se empenhou em situar a palavra “Deus” na esfera da transcendência, “sem violar a absolutidade que essa palavra parece significar”²³⁰. Isto é, aborda Deus desde a concretude da relação com o outro, haja vista que se conhece o humano e não se conhece a Deus. Para o filósofo lituano, é mediante o rosto de outrem que Deus nos vem à ideia, de modo que a significação de Deus se desenvolve em um contexto de responsabilidade infinita pelo próximo.

Desenvolvendo a trajetória de Lévinas, consideramos tanto sua crítica às formulações discursivas sobre Deus formuladas pela Onto-teo-logia, quanto sua leitura da ideia do Infinito em Descartes, que indicou uma possibilidade de acessar o transcendente de outro modo, fora dos domínios do ser. Para mais, sublinhamos, como enigma constituidor do humano, a noção de rosto em Lévinas, que se recusa a todas as sínteses que dele se possam pretender, estabelecendo-se como pressuposto basilar de sua concepção ética.

3.1.1 Crítica à noção de totalidade

Franz Rosenzweig, autor de *Estrela da redenção*, inspirou fortemente a crítica levinasiana à noção de totalidade. Promovendo debate com a abordagem totalizante do pensamento hegeliano, Rosenzweig buscou uma nova ordem no sentido do humano, em contraposição à filosofia da totalidade, como se pode observar em *Hors Sujet*:

Contra o homem encerrado em seu sistema, consagrado à supremacia da totalidade e do Estado, se afirma uma ligação entre o instante vivente da vida humana e uma Eternidade viva. Isso seria precisamente a ordem da religião. Ela domina o fim da filosofia da totalidade que sela a obra de Hegel.²³¹

²³⁰ LÉVINAS, 2008, p. 12.

²³¹ “Contre l’homme enferme dans son système, voué à la suprématie de la totalité et de l’État, s’affirme un lien entre l’instant vivant de la vie humaine et une Éternité vivante. Ce serait précisément

Lévinas constantemente criticou a noção de totalidade, refletindo sobre isso inclusive nos seus questionamentos elaborados em relação à questão de Deus. Distanciando-se da representação que se conferiu hegemonicamente ao Sagrado, no transcurso da filosofia Ocidental, Lévinas dirigiu a contundente crítica: “A história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência”²³².

Diferentemente de Heidegger, como vimos no primeiro capítulo, Lévinas ultrapassou o problema do esquecimento do ser, interrogando o próprio ser como fonte indestronável de sentido. Para isso, ele descobriu nas relações éticas a fonte pré-originária da significância de Deus: “Opor Deus à onto-teo-logia, é conceber uma nova maneira, uma nova noção de sentido. E é de uma certa relação ética que se pode partir para uma tal procura”²³³.

Contestando a síntese racional como instância última de significação em relação ao discurso sobre Deus, o filósofo de Kaunas considera que Deus, como fruto do cálculo racional, apresenta, em última análise, uma arquitetura humana que se confina à insuficiente adequação sujeito-objeto. Essa representação corresponde a um conceito que não atinge a transcendência:

O Deus dos filósofos, de Aristóteles a Leibniz, passando pelo Deus dos escolásticos, é um Deus adequado à razão, um Deus compreendido que não conseguiria perturbar a autonomia da consciência, ela própria encontrando-se através de todas as suas aventuras, voltando para casa como Ulisses, que ao longo de todas as suas peregrinações, acaba por dirigir-se à sua ilha natal.²³⁴

Resulta da própria estruturação do pensamento ontológico a adequação da figura excepcional de Deus às limitações da razão humana. Esse pensamento tanto apreende a realidade fenomênica na síntese conceitual, quanto coloca o ser na origem de toda a significação. Dessa maneira, ele se torna incapaz de sair de si próprio, negando o estrangeiro e recusando toda a alteridade a si contraposta, conforme Narbonne:

A filosofia, tal é sua natureza, tal é também seu problema consiste essencialmente em uma tematização ou em uma conceptualização, a qual tem por efeito anular a diferença do sujeito ao objeto, do pensante ao que é pensado. O conceito subsume, homogeneíza, integra o diverso e o leva ao idêntico.²³⁵

l'ordre de la religion. Il domine la fin de la philosophie de la totalité quiselle l'oeuvre de Hegel” (LÉVINAS, 1987, p. 75).

²³² Id. 2008, p. 87.

²³³ Id. 2003, p. 139.

²³⁴ Id. 1997, p. 229.

²³⁵ “La philosophie, telle est sa nature, tel est aussi son problème, consiste essentiellement en une thématisation ou en une conceptualisation, laquelle a pour effet d'annuler la différence du sujet à l'objet, du pensant à ce qui est pensé. Le concept subsume, homogénéise, intègre divers et le ramène à l'identique” (NARBONNE, 2004, p.13).

Configura-se, pelo cálculo racional, no pensamento ontológico, resultante da conformação entre *ideia* e *ideatum*, que nada é absolutamente outro, tornando-se assim monotonia na repetição do mesmo. Marcado pelo retorno ao idêntico, esse pensamento caracteriza-se pela dinâmica do mesmo, desenvolvida pela filosofia ocidental; aprisiona-se o outro em um horizonte de finitude, como característica que corresponde à totalização: “a filosofia ocidental coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade”²³⁶.

Fundado e enredado no ser, o pensamento filosófico é incapaz de transcendência e, nesse sentido, Lévinas afirma, em *De Deus que vem à ideia*: “A filosofia não é somente conhecimento da imanência, mas é a própria imanência”²³⁷. Nesse sentido, ele tanto se afasta da tematização proveniente da seara do conhecimento, quanto questiona a capacidade da apreensão de Deus mediante o discurso racional:

O discurso pode significar diferentemente que significar um tema? Deus significa como tema do discurso religioso que nomeia Deus – ou como discurso que, precisamente, pelo menos como primeira aproximação, não o nomeia, mas o diz por um título diverso que o da denominação ou da evocação?²³⁸

Tomando por base o pensamento levinasiano, emergem alguns questionamentos: Para quem acredita em Deus, acredita nele ou nos discursos elaborados sobre ele? Ensaiando uma resposta em relação à questão de Deus, Lévinas não coloca como central o enunciado: “eu creio em Deus”, mas sim a proclamação eletiva: “eis-me aqui”, como resposta ao apelo ético suscitado pela nudez do rosto de outrem²³⁹.

É importante sublinhar que o filósofo não busca discorrer sobre Deus mediante um acesso ontológico, porém a partir das relações humanas, nas quais sua significância emerge face a face com outrem, na relação inter-humana, que já se apresenta como responsabilidade, provocando a des-nucleação do eu. Portanto, no pensamento levinasiano, as relações éticas não são determinadas pelo conhecimento acerca de um ser superior, mas, conforme o autor:

Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A

²³⁶ LÉVINAS, 1997, p. 229.

²³⁷ Id. 2008, p. 92.

²³⁸ Ibid. p. 94.

²³⁹ Cf. Ibid. p. 110.

noção de Deus, – Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas.²⁴⁰

Para engendrar um discurso sobre Deus, fora da síntese ontológica, a socialidade se torna elemento basilar, segundo a qual “o não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens”²⁴¹. Todavia, a noção de socialidade tem uma densidade própria, conforme o próprio Lévinas: “Socialidade que, por oposição a todo saber e a toda imanência – é *relação com o outro enquanto tal* e não com o outro, pura parte do mundo”²⁴².

Por sua vez, o êxodo do finito em direção ao Infinito é, antes de tudo, a elaboração de uma nova noção de sentido, baseada na ideia de Infinito de Descartes: uma noção não totalizante de Deus que é tramada a partir da ética. A ideia de Deus alcança sua significância fora da inteligibilidade, fora dos poderes do conhecimento.

3.1.2 Encontro com Descartes e a ideia de Infinito

Como ponto fulcral de seu pensamento, mediante a ideia de Infinito em Descartes, o filósofo lituano busca, por um lado, fugir da totalidade do ser e, por outro, mostrar abertura à exterioridade. Segundo Farias, certamente a ideia de Infinito pode ser considerada como um pressuposto:

Talvez não seja forçoso dizer que toda filosofia começa quando chega ao espírito de quem pratica a ideia de Infinito, se quisermos entender o que significa compreender a filosofia como *questão sempre aberta*, trabalho específico do pensamento que não assenta tanto na resposta quanto na interrogação de qualquer que seja o problema. *E o Infinito é a interrogação por excelência.*²⁴³

Essa afirmação de Farias se sustenta a partir do pensamento levinasiano segundo o qual, em *De Deus que vem à idéia*, “a idéia do Infinito é seu questionamento”²⁴⁴. Diferentemente das elaborações desenvolvidas pela tradição filosófica, que considera a

²⁴⁰ “Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que j'é connais. C'est Dieu que j'é peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu, - Dieu le sait, je n'y suis pas opposé! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines” (LÉVINAS, 2006, p. 110).

²⁴¹ *Id.* 2000, p. 69.

²⁴² *Id.* 1984, p. 24 [grifo nosso].

²⁴³ BRAYNER DE FARIAS, André. *Para além da essência*: racionalidade ética e subjetividade no pensamento de Emmanuel Levinas. Disponível em:

<http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2807/1/343861.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2017.

²⁴⁴ LÉVINAS, 2008, p. 99.

intencionalidade como modalidade ainda ligada ao ser, Lévinas apresenta a noção de Infinito: “A ideia de Infinito não é uma intencionalidade cujo Infinito seria o objeto”²⁴⁵.

Saindo do domínio ontológico, ele afirma que “a intencionalidade que anima a ideia de Infinito não se compara a nenhuma outra; ela visa aquilo que não pode abarcar e nesse sentido, precisamente o Infinito”²⁴⁶. O ponto de partida levinasiano sobre a noção de Infinito, em contraposição à noção de totalidade, apoia-se na Terceira Meditação de René Descartes.

Em *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, na Terceira Meditação, com o inventário das Ideias (fictícias, adventícias e inatas), Descartes apresenta entre as ideias inatas a de substância infinita. Mediante a ideia de Infinito, ele chega à prova da existência de Deus, rompendo com a solidão do *cogito*:

Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir somente de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente. Pois, embora haja em mim certa ideia de substância pelo fato mesmo de que sou substância, não seria, por isso, no entanto, a ideia de substância infinita, já que sou finito, a menos que ela precedesse de alguma substância que fosse deveras infinita.²⁴⁷

Lévinas não situa, em primeiro plano, a prova da existência de Deus; em relação à intuição cartesiana, ele se centraliza no rompimento da consciência provocado por ela. Antes de caracterizar-se como uma repressão do inconsciente, a ruptura configura-se como o acordar de um torpor, o despertar da letargia própria da consciência que gravita em torno do objeto, de maneira que a ideia de Deus pode desestruturar as bases do próprio pensamento:

A ideia de Deus rompe o pensamento que – investimento, sinopse e síntese – nada mais faz do que enclausurar numa presença, re-presentar, reconduzir à presença ou deixar ser. [...] A ideia de Deus é Deus em mim, mas Deus já rompendo a consciência que visa a ideias, diferente de todo conteúdo.²⁴⁸

Nota-se que o pensamento da substância infinita implica desproporcionalidade entre a ideia e o objeto da ideia, de modo que, diante do Infinito, o pensamento pensa mais do que

²⁴⁵ “L’idée de l’infini n’est pas une intentionnalité dont l’Infini serait l’objet” (LÉVINAS, 2006, p.103).

²⁴⁶ Id. 1997, p. 209.

²⁴⁷ DESCARTES, 2004, p. 91.

²⁴⁸ LÉVINAS, 2008, p. 95.

pode. A insuficiência diante da não limitação contida na ideia de Infinito traumatiza as estruturas do pensamento, determinando uma abertura que sugere uma passividade anterior à própria consciência. Para Lévinas, a ideia do Infinito é:

Uma ideia que significa, mas por uma significância anterior à presença, a toda presença, anterior a toda origem na consciência e, assim, an-árquica, acessível no seu vestígio; ideia que significa por uma significância mais antiga que sua exibição, que não se esgota na exibição, que não tira seu sentido de sua manifestação, rompendo assim com a coincidência do ser e do aparecer em que, para a filosofia ocidental, reside o sentido ou a racionalidade, rompendo a sinopse; ideia mais antiga que o pensamento rememorável que a representação retém na sua presença.²⁴⁹

Sendo assim, aborda o Infinito não como um objeto de conhecimento, redutível ao olhar que o apreende, nem como uma substância de grandeza incalculável. Antes, como aquilo que não se reduz ao eu, pois, quando o eu pensa o Infinito, ele pensa muito mais do que é capaz de pensar. Ademais a ideia de Infinito não é um conceito, tampouco uma reminiscência.

Correspondendo a uma ideia de exterioridade, a ideia de Infinito tem procedência fora e independente do eu: “A ideia do Infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exactamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado e não do pensador”²⁵⁰. Observa-se aí uma diferença fundamental entre a abordagem levinasiana e a elaboração cartesiana: enquanto, para o pensador francês, a ideia de Infinito é uma ideia inata, para o filósofo lituano trata-se de uma ideia “posta em nós”²⁵¹, sendo que a ideia de Infinito em mim é mais que uma ideia, é um excedente que significa o desejo do Infinito em mim.

Nesse contexto, é importante ressaltar a diferenciação efetuada por Lévinas entre desejo e necessidade: “O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu ‘objecto’, é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito”²⁵². Considera-se, nessa perspectiva, o desejo como possibilidade de saída da ontologia por meio de um movimento de abertura ao outro, não como um desejado, passível de apreensão, mas como desejável, irredutível ao mesmo, conforme Paiva:

²⁴⁹ LÉVINAS, 2008, p. 97.

²⁵⁰ Id. 2015, p. 50.

²⁵¹ Id. 1997, p. 209.

²⁵² Id. 2015, p. 50.

O Desejo é então o movimento de infinitude da vontade que se relaciona com o Outro não como *desejado* (o que entra no caráter ontológico do conhecimento racional que tematiza de modo sincrônico e assimila dor), mas como o *desejável*, o que foge continuamente da captura do Mesmo, e se mantém absolutamente outro, heterogêneo.²⁵³

Diferentemente da necessidade, o Infinito é desejo infindável, pois é da própria natureza do desejo ser infactível:

O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não poderemos satisfazer.²⁵⁴

Dentro da sua inexequibilidade, o desejo se reveste da própria expressão do Infinito, em um movimento de transcendência:

A negatividade do *In* do Infinito [...] escava um desejo que não se preenche, que se alimenta de seu próprio acréscimo e que se exalta como Desejo – que se afasta de sua satisfação – à medida que se aproxima do Desejável. Desejo sem fim, de além do ser: des-interessamento, transcendência – desejo do Bem.²⁵⁵

Uma vez que a aspiração desperta pelo absolutamente outro, o desejo do Infinito não almeja um desígnio que pode ser alcançado, não absorvendo o desejável na imanência, e, assim, impede a possibilidade de retorno ao mesmo. Para Lévinas, “é mister que o Desejável ou Deus fique separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo”²⁵⁶.

Segundo o filósofo lituano, a escapada do desejável em relação ao desejo tem possibilidade de ocorrer com o desejável remetendo o desejoso ao não desejável, pelo qual o desejoso tem responsabilidade até as fronteiras da substituição. Trata-se de uma transcendência ética, na qual o desejável, enquanto intangível, apresenta-se como amor ao próximo, configurado como imperativo ético e não como simples atração, determinando uma responsabilidade que precede uma intencionalidade.

Configurando-se como mandamento ético pré-originário, na relação social, a responsabilidade pelo próximo é um pré-requisito indispensável: “A experiência, a ideia de

²⁵³ PAIVA, 2000, p. 221.

²⁵⁴ LÉVINAS, 2015, p. 20.

²⁵⁵ *Id.* 2008, p. 100.

²⁵⁶ *Ibid.* p. 101.

Infinito, está ligada à relação com outrem. A ideia de Infinito é a relação social”²⁵⁷. A relação social precede o próprio Ser, de maneira que a ética é a *filosofia primeira*, o sustentáculo de toda estrutura gnosiológica humana.

Nesse sentido, como vimos no segundo capítulo, a própria subjetividade se constitui em relação à responsabilidade que advém do outro, que chega através da nudez de seu rosto. Conforme observamos na afirmação de Fasseler: “Contra todo pensamento ontológico que une subjetividade e substancialidade, Lévinas se esforça assim em nomear no humano sua passividade de criatura – esse apelo ao ser que o pré-ordena ao Bem antes de ser”²⁵⁸.

Revelado pela condição de indigente do outro, o apelo de responsabilidade se traduz na nudez de seu rosto. Como caminho obrigatório na abordagem de Deus, a nudez do rosto de outrem se caracteriza: “para Lévinas, a relação com a transcendência de Deus não se limita a uma representação de Deus que o torna imanente. A relação com Deus ganha sentido a partir da relação com o rosto do outro homem”²⁵⁹, como veremos a seguir.

3.2 Sentido do rosto de outrem

Para Lévinas, o rosto de outrem é a fonte da significação ou do sentido da ética e expressão primeira da transcendência. Mediante a nudez do rosto do outro, o Infinito se revela no finito, de maneira que aquele é o lugar primeiro da relação com Deus. Ademais, no conjunto da Bíblia: “Há sempre uma prioridade do outro em relação a mim”²⁶⁰.

O rosto não se deixa apreender em um conteúdo, tampouco sua manifestação pode ser sintetizada pela razão, sem a utilização de um expediente redutor, de uma violência. O rosto, cuja significância está para além do aspecto das aparências, é da ordem ética e não do domínio do conhecimento, como considera Lévinas: “A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem”²⁶¹.

Constituído por sua nudez, o rosto prescinde de qualquer predicho a ele acrescido. Sua noção foge a toda representação que dele se possa fazer, ou seja, ele se nega a ser conteúdo, haja

²⁵⁷ LÉVINAS, 1997, p. 210.

²⁵⁸ “Contre toute pensée ontologique qui unit subjectivité et substantialité, Lévinas s’efforce ainsi de remettre dans l’humain la passivité de créature – cet appel à être que le pré-ordonne au Bien avant d’être” (FASSELER, 2005, p. 22).

²⁵⁹ “Pour Levinas, le rapport à la transcendance de Dieu ne se ramène pas à une représentation de Dieu qui le rendrait immanent. Le rapport à Dieu prend sens à partir de la relation au visage de l’autre homme” (HAYAT, 1994, p. 17).

²⁶⁰ LÉVINAS, 2008, p. 129.

²⁶¹ Id. 2000, p. 77.

vista que é manifestação enigmática do Infinito: “A ideia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto”²⁶².

Essa afirmação indica que o Infinito se expressa como rosto. Em *Ética e Infinito*, ao ser questionado sobre a possibilidade de uma Fenomenologia do rosto, Lévinas apresenta certa relutância a essa possibilidade, “já que a Fenomenologia descreve o que aparece”²⁶³. Não é o caso do rosto, que está longe de poder ser caracterizado como um conteúdo fenomênico, visto não ser da ordem da aparência, pois não se reduz ao que aparece.

Rompendo com as estruturas cognitivas do pensamento, em razão de seu caráter excessivo, o rosto não se sujeita à relação sujeito-objeto. Pelo contrário, ele está além da capacidade da razão de enquadrá-lo no conceito e é impossível sua intelecção sem a utilização da violência: “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”²⁶⁴.

Como exterioridade, expõe-se o rosto, expressando a si próprio, por meio de sua presença. O rosto é *kath'auto*²⁶⁵: “O rosto é expressão, a existência de uma substância, de uma coisa em si”²⁶⁶. À vista disso, o rosto se autodetermina, não estando contido na forma que, eventualmente, possa-se dele perceber. Em suma, sua natureza não é tematizável.

3.2.1 O rosto como apelo ético

Como palavra ética, o rosto se anuncia e se revela na sua nudez: “A primeira coisa evidente no rosto do outro é essa retidão da exposição e esse sem defesa”²⁶⁷; o rosto é exposição da miséria, da nudez, da vulnerabilidade de outrem. Ser visitado por outrem é já ser interpelado pela sua penúria, pela sua vulnerabilidade e fragilidade, despertando nossa sensibilidade. Considerando a categoria “rosto”, desde a América Latina, Enrique Dussel afirma que “o fato de que o rosto do miserável possa ‘interpelar-me’ é possível porque sou ‘sensibilidade’, corporalidade vulnerável *a priori*”²⁶⁸.

²⁶² LÉVINAS, 2008, p. 190.

²⁶³ *Id.* 2000, p. 77.

²⁶⁴ *Id.* 2008, p. 192.

²⁶⁵ Segundo o *Vocabulário grego da filosofia*, a expressão significa “[...] por si, que se dá a si mesmo existência” (GOBRY, 2007, p. 36). Em seu *Dicionário de filosofia*, Abbagnano traduz o termo como: “por si” (ABBAGNANO, 2000, p. 3).

²⁶⁶ “Le visage est expression, l’existence d’une substance, d’une chose en soi” (LÉVINAS, 1994, p. 49).

²⁶⁷ “La première chose évidente dans le visage de l’autre, c’est cette rectitude de l’exposition et cesans -défense” (*Id.* 1995, p. 166).

²⁶⁸ DUSSEL, 2000, p. 367.

O rosto de outrem é uma interdição ao assassinato: “O ‘Tu não matarás’ é a primeira palavra do rosto”²⁶⁹. Essa proibição apresenta-se revestida de certa ambiguidade, pois sua existência não é garantia do caráter irrealizável do assassinato. Outrem, no campo ontológico, está à mercê de minhas forças, de minha violência, podendo sucumbir aos meus poderes.

Por outro lado, no campo ético, na sua nudez e na sua fragilidade, o rosto é uma objeção, de natureza moral, a esta violência, opondo-se a qualquer forma de conquista, ou seja, diante do rosto de outrem, moralmente, “eu já não posso poder”²⁷⁰. Perante a nudez do rosto, ocorre a reestruturação da liberdade do eu, que se torna livre para se vincular eticamente ao outro, através da resposta, da responsabilidade: “A resistência ética é a presença do Infinito”²⁷¹.

Face à nudez do rosto, a relação com outrem perde o caráter de reciprocidade, não havendo igualdade ou possibilidade de troca em relação a minha responsabilidade. Trata-se de uma relação assimétrica, na qual o outro tem a total primazia; essa relação é expressa por Dostoevski, em *Os Irmãos Karamázov*: “Somos responsáveis por tudo e por todos”²⁷², que, na leitura levinasiana, será ampliada pela responsabilidade infinita do eu em relação ao próximo.

A imperativa responsabilidade pelo outro não é uma finalidade, mas abertura, advinda da condição de indígena do próximo, traduzida na nudez de seu rosto. A condição de penúria do outro é um ditame imperativo de justiça, para Lévinas. A partir do rosto do outro, temos uma justiça para além da ontologia: uma ética para além da ideologia ou da ciência, uma ética que é precedente ao cálculo racional, que é *filosofia primeira*.

No entanto, a aparição do rosto suscita a revelação de outra ordem, conforme Nilo Ribeiro: “A situação ética do face-a-face é uma relação metafísica não apenas porque contesta o primado da relação ontológica, mas sobretudo porque sua diacronia assimétrica ou separação revelam uma relação tipicamente religiosa”²⁷³. Em Lévinas, ética e teologia encontram-se na experiência da alteridade: “A teologia começa, para mim, no rosto do próximo”²⁷⁴.

²⁶⁹ LÉVINAS, 2000, p. 80.

²⁷⁰ *Id.* 1997, p. 210 [grifo no original].

²⁷¹ *Ibid.* p. 211.

²⁷² DOSTOIÉVSKI, 1995, p. 212.

²⁷³ RIBEIRO JUNIOR, 2008, p. 448.

²⁷⁴ “La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo” (LÉVINAS, 2006, p. 194).

3.3 Deus como vestígio no rosto de outrem

Mesmo que o mandamento inscrito na nudez do rosto seja palavra de Deus, Deus nos vem à ideia mediante o face a face com o outro, conforme Lévinas:

O “rosto” em sua nudez é a fragilidade de um ser único exposto à morte, mas ao mesmo tempo é o enunciado de um imperativo que me obriga a não deixá-lo só. Essa obrigação é a primeira palavra de Deus. A teologia começa para mim no rosto do próximo. A divindade de Deus atua no humano. Deus desce no rosto do outro.²⁷⁵

Sendo fissura na imanência, por meio do rosto do outro pode-se entrever o Infinito. Toma-se o rosto como forma de abertura singular à transcendência, na qual o significado do transcendente não é reduzido a um âmbito imanente. Entre o rosto de outrem e eu se dá a revelação de Deus; ademais o rosto não comporta uma tematização como substância, mas se revela como palavra, como mandamento. Por meio da nudez do rosto do próximo, a palavra Deus atinge sua significância, conforme Malka:

Deus – ou a Palavra de Deus – me vem à ideia, concretamente, mediante o rosto do outro homem onde eu leio o comando *Tu não matarás*. A interdição inscrita no rosto não saberia passar por isso que chamamos prova da existência de Deus. Mas é a circunstância onde a palavra Deus toma sentido.²⁷⁶

Emerge aí a palavra de Deus: não oriunda das especulações da razão humana, porém da revelação a partir da exigência de santidade, ela propicia abertura ética, liberdade investida por outrem. Respondendo-lhe, “Eis-me aqui”, o eu se manifesta na ordem da eticidade como testemunho do Infinito.

Não sendo indicação, tampouco manifestação, a nudez do rosto é ausência de forma, é abstração que se apresenta como enigma. Traço ou vestígio do Infinito, o rosto é o modo pelo qual o invisível se faz visível, sem perder sua invisibilidade, como o ausente se faz presente no rosto do outro, remetendo ao sentido do termo “vestígio”, de acordo com Paiva, no pensamento levinasiano:

²⁷⁵ “El ‘rostro’ en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro” (LÉVINAS, 2006, p. 194).

²⁷⁶ “Dieu - ou la Parole de Dieu - me vient à l'idée, concrètement, devant le visage de l'autre homme ou je lis le commandement Tu ne tueras point. L'interdit inscrit sur le visage ne saurait passer pour ce qu'on appelle preuve de l'existence de Dieu. Mais il est la circonstance où le mot Dieu prende sens” (MALKA, 1989, p. 25).

O vestígio não é um símbolo nem um sinal, mas *abertura de sentido* que subverte a ordem do mundo. O vestígio é a presença de um ausente, é um *aqui* de um *então*. Ser à imagem de Deus não quer dizer ser ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio. Na ideia de vestígio, Lévinas sublinha a impossibilidade da manifestação como fenomenalidade e, nesta, da representação e da compreensão. O Deus bíblico se revela não manifestando-se, apresenta-se retirando-se, a sua passagem é sempre passado, a sua proximidade está no distanciamento: a sua invisível visibilidade é o rosto do próximo.²⁷⁷

O Deus que me ordena no rosto de outrem já é ausência, como um passado primordial irrepresentável, que nunca foi presente, e que, no entanto, paradoxalmente, não pode ser tido como uma presença passada, na medida em que se faz presente, como traço, no rosto do próximo. Então, esse rosto é vestígio que não se deixa apreender e que nos remete para além dele: “Deus se revela a partir do rosto humano; o Ele, a Eleidade, se descobre somente a partir de um tu”²⁷⁸.

A *Illéité*, Eleidade²⁷⁹, é um neologismo levinasiano (formado pelo pronome pessoal masculino da terceira pessoa, Ele – *Il* /francês, *Ille*/latim) que denota o caráter furtivo de Deus à experiência e às tematizações racionais e linguísticas, configurando-se como mandamento advindo de um passado imemorial, que precede às determinações da essência e que se apresenta como vestígio no rosto do próximo: “Terceira pessoa que nós temos chamado “illéité” e que diz talvez também a palavra Deus. Além do ser, refratário à tematização e à origem – pré-originário: além do não ser –, autoridade que me ordena o próximo como rosto”²⁸⁰.

Não obstante, se o termo Deus é inacessível através da tematização, em que medida engendrar a narrativa de Deus sem recair na violência, própria dos discursos totalitários e determinativos? Elemento estruturante da realidade, a linguagem se configura como a característica definidora da condição humana, motivo pelo qual a utilização de expressões linguísticas na nomeação de Deus tornou-se uma questão inexaurível no pensamento ocidental. Por sua vez, Lévinas não se apressou em nomear o Infinito, porém abordou sua significância a partir da trama ética. Diferentemente do discurso da onto-teo-logia, ele não buscou, em última análise, uma maneira de narrar Deus, mas investigou a possibilidade de discursar Deus, envolvendo práxis.

²⁷⁷ PAIVA, 2000, p. 225.

²⁷⁸ SANSONETTI, 2006, p. 654.

²⁷⁹ O neologismo levinasiano *Illéité* é traduzido em alguns momentos como Eleidade (Ricardo Timm de Souza em *Sujeito, ética e história*; Marcelo Fabri, em *Desencantando a ontologia* etc.), identificando o novo termo ao pronome “Ele” (português), e em outros como Ileidade (Nilo Ribeiro Junior, em *Sabedoria da paz*; Ricardo Timm de Souza em *Fenomenologia hoje II* etc.), referindo-se à forma original (francês/latim).

²⁸⁰ “Troisième personne que nous avons appelé ‘illéité’ et que dit peut-être aussi le mot Dieu. Au-delà de l’être, réfractaire à la thématisation et à l’origine - pré-origininaire: au-delà du non-être -, autorité que m’ordonne le prochain comme visage” (LÉVINAS, 1982, p. 157).

3.4 Balbucios sobre Deus

Uma vez que o homem “não pode viver sua vida sem expressá-la”²⁸¹, a natureza do ser humano é simbólica: as palavras são tanto os signos mediadores entre nós e o mundo, quanto os elementos intermediários, que têm seu sentido advindo dos objetos por eles expressos. Por isso, configura-se problemático confundir as palavras (significantes) com as próprias coisas que elas designam (significado).

No transcurso do pensamento filosófico, muito se refletiu sobre o caráter relativo e parcial das palavras. Por exemplo, Platão, no final do diálogo *Crátilo*, conclui que “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”²⁸².

A desconfiança platônica em relação às palavras alcança ecos em Agostinho que, em *De Magistro*, sinaliza que as palavras e os conceitos apenas nos estimulam a procurar as coisas, sem, de fato, levar-nos ao seu conhecimento²⁸³. Tomás de Aquino problematiza o alcance das palavras: “Nós não podemos expressar em única palavra tudo o que há em nossa alma e devemos valer-nos de muitas palavras imperfeitas e, por isso, exprimimos fragmentária e setorialmente tudo o que conhecemos”²⁸⁴.

Na representação das coisas em geral, principalmente quando Deus é o objeto do discurso, indubitavelmente, as palavras enfrentam percalços e se dilatam até os limites do intransponível: “Deus não é passível de determinação, pois o inefável não pode, de modo algum, ser expresso em termos humanos”²⁸⁵.

Ainda nesse sentido, desenvolve-se a intuição de Tomás de Aquino, segundo a qual “Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra”²⁸⁶. Diferentemente do pensamento de Agostinho e de Tomás de Aquino, Lévinas recusa a tematização de Deus em virtude da perspectiva ética.

Negando, com firmeza e persistência, a possibilidade de uma caracterização de cunho determinativo em relação a Deus, para o filósofo lituano, “conhecer Deus é fazer

²⁸¹ CASSIRER, 1994, p. 365.

²⁸² PLATÃO, 1988, p. 175.

²⁸³ AGOSTINHO, 1964, p. 350.

²⁸⁴ AQUINO, 1999, p. 293.

²⁸⁵ AGOSTINHO, 2008, p. 245.

²⁸⁶ AQUINO, 2004, p. 211.

justiça ao próximo”²⁸⁷. Assim se a palavra Deus adquire seu sentido mediante a relação ética com outrem, recusa-se qualquer determinação totalizante: “Deus não é um Ser, mesmo que fosse perfeito ou supremo, que tivéssemos de conhecer - mesmo que esse conhecimento fosse especificado como teologia, ‘Deus’ é uma palavra que só *significa* num contexto ético”²⁸⁸.

Deslocando a questão do sentido de Deus para um âmbito eminentemente ético, para Lévinas a ética passa a ser a ótica que disponibiliza o acesso ao inacessível e que permite a visibilidade do Deus invisível. Essa abordagem sugere que a significação ou o sentido de Deus não é desvelamento ou dedução, mas revelação e enigma que se originam na nudez do rosto de outrem.

Mesmo assim, a recusa levinasiana em enquadrar Deus nas limitações linguísticas não significa a impossibilidade de situá-lo em um horizonte de inteligibilidade, mas implica uma transposição de perspectiva, através de um movimento que vai de uma determinação ontológica em direção a uma ótica fundada na socialidade. De acordo com Nélio Vieira:

O discurso sobre Deus é sem dúvida impossível, dentro da oposição que Levinas estabelece entre a essência e a significação. Mas isso não implica a impossibilidade da inteligibilidade de Deus, ou do transcidente Totalmente outro. A ruptura com o conceitualismo não significa o mesmo que a negação da inteligibilidade da transcendência. Isso Levinas deixa claro não somente em *Totalité et Infini* e *Autrement qu ’être*, mas, também, nos escritos posteriores. Somente para exemplificar, em *Transcendance et intelligibilité*, quando explica a questão, fica claro que pensar Deus não quer dizer o mesmo que submetê-lo a um logos, a um ser adequado, adequação do pensamento ao pensado. Deus, o transcidente, vem a ser entendido dentro de uma relação a três, daí por que a inteligibilidade do divino é pura socialidade, responsabilidade pelo próximo, a excelência própria do espírito.²⁸⁹

Nessa circunstância, sem transgredir o caráter absoluto de sua significância, sem reduzir a palavra Deus a um mero *flatus vocis*, sopro de voz, a investigação levinasiana sobre a possibilidade de falar o nome extraordinário de Deus passa pela distinção entre o âmbito do “Dizer” e o domínio do “Dito”.

²⁸⁷ LÉVINAS, 2003, p. 214.

²⁸⁸ SEBBAH, 2009, p. 65.

²⁸⁹ VIEIRA DE MELO, 2003, p. 127.

3.4.1 O Dizer e o Dito

Para Chalier, no pensamento levinasiano, a questão da linguagem é marcada pela diferenciação entre duas estruturas: uma de matriz ontológica, relacionada à lógica grega, representada pelo Dito; e outra de cunho ético e de inspiração hebraica, figurada no Dizer: “esforça-se por fazer passar nesse Dito grego da filosofia um sopro único da tradição hebraica a que ele chama o Dizer”²⁹⁰.

Por um lado, para o filósofo lituano, o Dizer se refere ao campo da ética, situado em um domínio anterior aos sinais verbais, aos sistemas e jogos de linguagem, dentro de uma ordem pré-originária, determinada pela responsabilidade em relação ao próximo: “Ordem mais grave do que o ser e anterior ao ser”²⁹¹. Trata-se da palavra além do Ser, que precede o Dito, ordenando minha responsabilidade por outrem:

O Dizer antes de enunciar um Dito (inclusive o Dizer de um Dito, enquanto a aproximação do outro, é responsabilidade por ele) já é testemunho dessa responsabilidade. O Dizer é, portanto, um modo de significar que precede toda experiência.²⁹²

Por outro lado, ligado e subordinado ao sistema linguístico, é relativo à esfera ontológica: “No Dito, encontra-se o lugar de nascimento da ontologia”²⁹³. Ademais, segundo Pelizzoli: “O Dito cristaliza ou temporaliza o tempo da essência, pela sincronia da manifestação e anfibologia de Ser e entes”²⁹⁴, de modo que ocorre uma estagnação do tempo, com a consequente impossibilidade da transcendência.

Em sua significação primordial, o Dizer remete a uma perspectiva de tempo diacrônica, rompendo com a sincronia da manifestação e cumprindo-se, assim, na relação de responsabilidade por outrem. Em sua esfera pré-categorial que corresponde a um horizonte de tempo diacrônico, o encontro com o próximo acontece onde o futuro, imprevisível e inapreensível, corresponde a um tempo de transcendência, que ainda não se consumiu no Dito definitivo, mas que é possibilidade de abertura ao outro.

Para Lévinas, o contexto da linguagem situa-se no encontro face a face com outrem, que conduz o eu à responsabilidade, não como encargo, mas como aproximação de tamanha proporção que pode ser traduzida como substituição, caracterizada pela vigília no despertar

²⁹⁰ CHALIER, 1993, p. 27-28.

²⁹¹ LÉVINAS, 2011, p. 27.

²⁹² *Id.* 2008, p.109.

²⁹³ *Id.* 2011, p. 64.

²⁹⁴ PELIZZOLI, 2002, p.150.

para outrem. Feron se refere à dimensão ética da linguagem no pensamento levinasiano, afirmando:

Se então Lévinas condena a redução de todo sentido ao Dito, isso não é certamente para fazer valer um além da linguagem, é ao contrário para reconhecer a dimensão profunda da linguagem no Dizer enquanto questão onde se manifesta somente uma responsabilidade ética!²⁹⁵

Situando o Dizer para além do Dito e do não Dito, no campo da linguagem, o pensamento levinasiano considera que a relação com o Infinito é mais adequada no campo do Dizer ético da responsabilidade pelo próximo. Nesse sentido, a palavra extraordinária Deus estaria mais propriamente estabelecida na seara do Dizer, que continuamente desfaz o Dito, abrindo uma perspectiva de significação além do Ser, de outro modo que Ser.

3.5 Retorno à significância de Deus

Em sua investigação, embora Lévinas não tenha priorizado a questão da existência de Deus, devido ao feitio fenomenológico, ele perscrutou o sentido da palavra Deus, a partir da ideia do Infinito em nós, conforme Pivatto considera em relação ao método reflexivo levinasiano exposto em *De outro modo que ser ou para além da essência*: “Parece-me que aplica ao nome Deus o mesmo esquema interpretativo aplicado à ideia do Infinito em nós”²⁹⁶.

Correspondendo à inspiração advinda da aproximação do rosto do outro, o Dizer interpela o eu que passa a responder a outrem, de modo passivo a qualquer engajamento ou projeto, sendo representada, de forma mais adequada, pela palavra ética primeira: “Eis-me aqui”. O Dizer é portador do vestígio do Infinito, segundo Feron:

O Dizer carrega o traço do Infinito na medida em que ele é primeiramente inspirado pelo Infinito ou enquanto nele Deus vem à ideia. Mas este testemunho atesta o Infinito sem tematizá-lo: o Infinito “se passa” ou “passa” incógnito no Dizer em lugar de se solidificar no Dito ou de se prender no presente de uma representação.²⁹⁷

²⁹⁵ “Si donc Levinas condamne la réduction de tout sem au Dit, ce n'est certainement pas pour faire valoir un au-delà du langage; c'est au contraire pour reconnaître la dimension profonde du langage dans le Dire en tant que question ou éclôt seulement une responsabilité éthique!” (FERON, 1992, p. 323).

²⁹⁶ PIVATTO, 2002, p. 195.

²⁹⁷ “Le Dire porte la trace de l'Infini dans la mesure où il est d'emblée inspiré par l'Infini ou en tant qu'en lui Dieu vient à l'idée. Mais ce témoignage atteste l'Infini sans le tehématiser: l'Infini ‘se passe’ ou ‘passe’ incógnito dans le Dire au lieu de se figer dans le Dit ou de se tenir dans le présent d'une représentation” (FERON, 1992, p. 230).

Com efeito, o Infinito não se manifesta no Dizer mediante uma forma passível de representação, pois Deus jamais “está”. Ele é passagem que se retira: não se mostra revelando-se, mas retirando-se, deixando seu rastro a ecoar, em forma de um ordenamento de responsabilidade em relação ao próximo:

O modo pelo qual o Infinito se glorifica (a sua glorificação) não é representação. Produz-se, na inspiração, na forma da minha responsabilidade pelo próximo ou da ética. Ética que não pressupõe como substância uma qualquer camada ontológica. O eu implicado nesta intriga é um sujeito fissurado, sem núcleo, que não tem de vir a-ser [à-être], mas de vir a-substituir-se [à-se-substituer].²⁹⁸

Pensar Deus, propriamente, é pensá-lo no contexto ético de aproximação do rosto de outrem. Somente se realiza de forma plena a transcendência no contexto ético da responsabilidade pelo próximo: “Pensar Deus, sem que um tal pensamento retire o seu modelo de uma relação de imanência, é um pensamento imediatamente contraditório. Não há modelo da transcendência fora da ética”²⁹⁹.

Destarte, a palavra Deus assume seu sentido no contexto ético das relações intersubjetivas. A glória do Infinito, que decorre da inspiração ética, configura-se na responsabilidade pelo próximo, diante de quem não é possível a adoção de qualquer mecanismo de subterfúgio. Por conseguinte, a estrutura do eu se desarticula de sua posição de soberania, de seu *conatus essendi*:

A glória do Infinito é anarquia no sujeito desalojado sem fuga possível. Diz-se na sinceridade fazendo sinal a outrem, diante de quem sou responsável. Esta maneira de ser desalojado – este *eis-me aqui* – é um Dizer de que o Dito consiste em dizer “Eis-me aqui!” – e que desta glória é testemunho.³⁰⁰

A glória do Infinito não se dá na representação, porém na anarquia, que se entende, no sentido originário do termo, fora de qualquer *arché*, fora de um princípio ou contexto pré-determinado. Por seu turno, a natureza do testemunho é inexprimível, pois, de um lado, o testemunho está além da consciência, impedindo sua irredutibilidade através de uma representação; de outro, ele faz parte da estrutura da subjetividade, no sentido de que “a minha responsabilidade não cessa, ninguém pode substituir-me”³⁰¹.

²⁹⁸ LÉVINAS, 2003, p. 210.

²⁹⁹ *Ibid.* p. 209.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 211.

³⁰¹ *Id.* 2000, p. 92.

Significando já o próprio enredo do Infinito, o testemunho é Dizer sem Dito, porquanto aquele que testemunha o Infinito é visto sem poder ver, pois se revela sem se mostrar, sem se deixar observar. Conforme o filósofo lituano, no testemunho,

A palavra designa aquilo a que se pertence sem, no entanto, ter a posição privilegiada do sujeito que contempla. A intriga liga àquilo que se desliga, liga ao ab-soluto – sem o relativizar. Este modo de se desligar na relação é o que caracteriza a *Illeidade* [Illéité].³⁰²

Ao extravasar-se, a Eleidade do Infinito deixa um rastro de conhecimento, sem se converter em tema, mantendo sua separação da imanência, sua santidade, estabelecendo, assim, sua glória fora dos domínios do ser e do saber. Por sua vez, tal vestígio é proveniente de um passado primordial, anacrônico, desprovido de qualquer *arché*.

A transcendência de Deus, que se dá como *Kenose*, é revelada em uma situação de humildade: “A humildade de Deus na sua associação com a miséria dos miseráveis!”³⁰³. Isso significa que Deus se retira, esvazia-se, deixando lugar para que o homem assuma a sua subjetividade configurada como responsabilidade por outrem.

Na perspectiva levinasiana, a manifestação da palavra Deus ocorre mediante o próprio homem, não só na sua experiência de responsabilidade pelo outro, mas também na sua luta contra a injustiça e o sofrimento do próximo. A responsabilidade humana por outro homem emerge como responsabilidade infinita.

Consistindo em um excedente, a ideia do Infinito é mais que uma ideia. O desejo do Infinito significa possibilidade de afastamento do modelo ontológico por meio de um movimento de abertura a partir da relação com outrem, que não se apresenta sujeito à apreensão; longe disso, se dá como um desejável não restrito aos domínios do eu. Mediante a nudez de seu rosto, o outro se apresenta como fonte de toda significância ética e expressão primeira da transcendência. É através da nudez do rosto de outrem que o Infinito se manifesta no finito, que se configura na responsabilidade ilimitada e irescindível pelo próximo, como vestígio do Infinito:

Em última análise poderíamos dizer que, em Lévinas, é “Deus”, de preferência, quem adquire sentido a partir de Outrem e não o contrário [...]. Quando se aborda a questão da teologia em ação na filosofia levinasiana, não se deve esquecer que o lugar originário de Deus é a ética.³⁰⁴

³⁰² LÉVINAS, 2003, p. 213.

³⁰³ Id. 1984, p. 44.

³⁰⁴ SEBBAH, 2009, p. 65-66.

Se, como radicaliza Sebbah, fora do contexto ético, a palavra “Deus” não tem significado, tampouco sentido³⁰⁵, a partir do pensamento levinasiano, pode-se tomar o encontro entre mim e o rosto de outrem como *locus* primeiro no acesso ao sentido de Deus, de modo que Deus *passa e se passa*, não fora das humanidades, como apresentaremos a seguir.

3.5.1 Deus passa e se passa

Considerando o aspecto da alteridade, inclusive, entre a Trindade e a criatura, podemos saborear³⁰⁶ uma inquietante e, ao mesmo tempo, fascinante contemplação do primeiro dia da Encarnação, nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola:

Aqui recordarei como *as Três Pessoas divinas, lançando os olhos* sobre toda a redondeza da terra cheia de homens, e vendo como todos se precipitavam no inferno, decretaram em sua eternidade que *a segunda Pessoa da SS. Trindade se fizesse homem para salvar o gênero humano*, e assim, chegada a plenitude dos tempos, o Arcanjo S. Gabriel foi enviado a N. Senhora.³⁰⁷

Segundo a Tradição cristã, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, “aprouve a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef. 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina”³⁰⁸. Isso significa que o transcendente torna-se presente em nossa imanência: “Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado ‘como homem para os homens’, ‘fala, portanto, as palavras de Deus’ (Jo 3,34)”. Para a Teologia cristã, Jesus é a encarnação de Deus³⁰⁹, o mesmo que afirmar, segundo José María Castillo que “Jesus é a humanização de Deus”³¹⁰.

³⁰⁵ Cf. SEBBAH, 2009, p. 65.

³⁰⁶ Inácio de Loyola instrui tanto quem dá como quem recebe os Exercícios Espirituais (EE. EE.): “Não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e saborear as coisas internamente” (SANTO, Inácio, 2015, n. 2).

³⁰⁷ *Ibid.* n. 102 [grifo nosso].

³⁰⁸ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*: sobre a revelação divina. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 12 out. 2017.

³⁰⁹ Cf. Jo 1,1-14.

³¹⁰ Para José María Castillo, “na sentença definitiva [O que fizestes a um destes, foi a mim que fizestes (Mt 25, 31-46)], já não se levará em conta nem a fé, nem a religião. Só ficará em pé o humano, o que cada ser humano tiver feito com os outros seres humanos. Porque o determinante, para encontrar Deus, não é a fé, mas a ética, que se traduz em respeito, tolerância, estima e misericórdia. Deus, ao qual só podemos encontrar em nossa imanência e em nossa humanidade” (Extrato do discurso lido por José María Castillo na solenidade em que recebeu o Doutorado Honoris Causa da Universidade de Granada, da Espanha. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/43341-o-importante-nao-e->

Nessa perspectiva, em diálogo com Lévinas, o acesso “a” Deus é o acesso “de” Deus graças à descida de Deus que vem até nós quando somos encontrados (voz passiva) pelo rosto do outro. Por isso, a palavra Deus tem sentido genuíno no mundo feito de humanidades ou, como radicaliza Castillo, na solenidade em que recebeu o Doutorado *Honoris Causa* da Universidade de Granada, na Espanha: “É no humano, e somente no imanente e humano, onde os humanos podem encontrar Deus”³¹¹.

Com efeito, o “Senhor da Glória” humanizou-se em Jesus, que instruiu e deixou aos discípulos uma afirmação decisiva: “O que fizestes a um destes [mais pequenos], foi a mim que fizestes!”³¹², de modo que Deus “passa” e “se passa”, não fora das humanidades. Sob a perspectiva ética³¹³, mesmo julgando ser “impossível e desnecessária”³¹⁴ a encarnação, o filósofo de Kaunas refere-se ao tema de “Deus que passa e se passa”, inspirando-se em Êxodo 33:

O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o Infinito de sua ausência, que está na “ordem” pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio, como no capítulo 33 do Êxodo. Ir para ele não consiste em seguir este vestígio, que não é um sinal; mas em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da “eleidade”.³¹⁵

Por um lado, Deus “passa” pois não pode ser retido, e está indisponível. Ele não pode ser eternizado, fixado na memória, sendo imemorial. Porém, em sua passagem, ele deixa um rastro, um vestígio de sua “eleidade”. Konings observa que “com esse vestígio nos defrontamos no rosto do outro, do *tu* da segunda pessoa. O *tu* se mantém no rastro do *ele*, e

[a-religiao-mas-deus-que-so-podemos-encontrar-em-nossa-humanidade-affirma-teologo-espanhol.](#)

Acesso em: 12 nov. 2017).

³¹¹ *Ibid.*

³¹² Mt 25,31-46.

³¹³ Para Fabri, “somente o testemunho ético sinaliza ‘desde’ Deus. [...] Deus, na medida em que permanece transcendente, libera o homem para sua tarefa messiânica, para o existir enquanto sujeito responsável e para a sua difícil liberdade. Para Susin, Levinas recusa a ideia da absorção de Deus no Mundo, ideia que se opõe à experiência de um sagrado imanente, impossível de ser evitada pelo mito com sua eterna poesia. Nesse sentido, a crítica levinasiana do sagrado e da ideia mítica do Messias é ética. *Ela não questiona a fé*. [...] ‘A ética é uma ótica do divino. Nenhuma relação com Deus é correta o bastante, ou suficientemente imediata. O divino só pode manifestar-se através do próximo’” [grifo nosso] (FABRI, 1997, p. 169-170).

³¹⁴ Conforme a lição de Lévinas sobre o judaísmo, a encarnação de Deus é “impossível e desnecessária” (cf. LÉVINAS, Emmanuel. Um Deus homem? In: *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 78-86). Em relação à “impossibilidade”, considera Susin, Deus é transcendência absoluta e não cabe na imanência, ficando dele tão somente um vestígio e, ao mesmo tempo, Deus é proximidade na aliança ao pobre e ao infeliz (Jr 22,16), no serviço como ética. Quanto a “não necessidade”, Susin observa que, de um lado, Deus está associado ao pobre, ao órfão, à viúva e ao estrangeiro e, de outro, se ele viesse cumprir a obra messiânica seria desnecessário e desrespeitaria o homem ocupando o seu lugar (cf. SUSIN, 1984, p. 455-459).

³¹⁵ LÉVINAS, 2012, p. 67.

assim, recebe de sua eleidade”³¹⁶. Por outro lado, “Deus se passa” significa que ele “acontece”, vindo sempre de fora, excedendo sempre, como Infinito, não se enquadrando nos parâmetros, tampouco deixando fixar-se.

É importante considerar que sabemos de Deus pelo vestígio que deixa, não obstante tal vestígio não ser um símbolo, um sinal que tenha significado determinado em si, como vimos anteriormente. Antes de tudo, para Lévinas, o vestígio deixado por Deus assemelha-se ao vestígio deixado pelo criminoso que, ao remover os traços do crime, deixa uma descomposição irreparável, uma perturbação inapagável.

No vestígio presente no outro, sabemos de Deus mediante auscultação, na obediência ética: “Não matarás”. Seu vestígio é um apelo ético que ressoa em mim ao ser confrontado com a nudez do rosto do outro. De outro modo, na ordem da experiência, a partir do pensamento levinasiano, é possível afirmar que a fonte pré-originária da significância de Deus acontece *entre eu e o outro*, diante de quem irrompe o apelo ético para cuidar³¹⁷ de uma vida desfigurada pelo mal, no contexto em que o mal insiste em desfigurar tantas vidas.

3.6 Fronteiras do pensamento de Lévinas

Tomando por base a tese doutoral de Márcio Bolda da Silva sobre *a Filosofia da Liberação*³¹⁸, indicamos algumas fronteiras do pensamento levinasiano. Em conformidade com Dussel, consideramos um equívoco pensar que o outro seja “absolutamente outro”, pois se assim fosse, esse outro estaria deslocado da história, de modo que seria absolutamente incompreensível, incomunicável, e não seria possível libertá-lo.

Indicando outra fronteira de Lévinas, Dussel considera que, não obstante a interpelação provocante que vem do rosto do outro, em última instância, permaneceria a impossibilidade efetiva de reverter a situação de padecimento ou mesmo de morte a que está lançado, porque carece de uma política:

Lévinas ao mesmo tempo em que possui uma pedagógica, carece de uma política; nunca imaginou que o Outro pudesse ser um índio, um africano ou um asiático. É dizer, seu método se esgota muito no começo. Há de se ir

³¹⁶ KONINGS, 2008, p. 412.

³¹⁷ Para João Batista Libanio, a antropologia junguiana percebe no cuidado a dimensão do feminino existente em todo ser humano, em proporções distintas: “Cuidar cura a própria pessoa que cuida e não somente a que é cuidada”. Nessa perspectiva, considerando a eficácia terapêutica de Winnicott, traduzida nas práticas, observa-se que aí também emerge a dimensão ética do cuidado (cf. LIBANIO, João Batista. *A ética do cotidiano: obra póstuma do teólogo*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 106-107).

³¹⁸ Cf. SILVA, 1998, p. 191-193.

mais adiante que Lévinas e, claro, mais adiante que Hegel e Heidegger; mais além que estes ontólogos e mais além que Lévinas por permanecer, todavia, numa metafísica da passividade e em uma alteridade equivocada.³¹⁹

Para Dussel, Lévinas assume uma postura extática diante do outro, ao não indicar o modo concreto de servi-lo e de libertá-lo historicamente. Sendo alteridade, o outro se revela como alguém não “adequadamente compreensível” que, em contrapartida, consegue “comunicar-se historicamente”, graças à convivência, à participação solidária e ao compromisso envolvente com o processo libertador.

Dessa maneira, se, por um lado, Dussel reconhece o mérito do filósofo de Kaunas que descreve de modo categórico a experiência primeira – face a face –, por outro, considera que Lévinas não faz alusão às condições de saber ouvir, tampouco indica mediações para responder ao apelo ético do outro, que pode ser “um índio, um africano ou asiático”. Para Dussel, portanto, “a significação antropológica, econômica, política e latino-americana do rosto é nossa tarefa e nossa originalidade”³²⁰.

3.7 Hospitalidade de Lévinas na América Latina

Apesar das fronteiras levinasianas indicadas por Dussel, Lévinas influenciou sobremodo a Teologia da Libertação. Citando José Comblin, Ulpiano Vásquez Moro apresenta o que seria uma apropriação do pensamento de Lévinas feita pela Filosofia e pela Teologia da Libertação: “[...] se fosse necessário citar um filósofo cujo pensamento atuou decisivamente na Teologia da Libertação, seria E. Levinas”³²¹.

Essa influência destaca-se, na Filosofia da Libertação, por meio de Dussel: “sem dúvida quem, antes e mais que os outros, difundiu o pensamento de Lévinas, incorporando-o, depois de ‘superá-lo’, a qual o mesmo denominará ‘quarta época da filosofia’: a latino-americana de libertação”³²². Reconhecendo o mérito de Lévinas, Dussel afirma que o filósofo de Kaunas se atreveu a “inverter 25 séculos de filosofia: a filosofia não deveria ser ‘amor à sabedoria’, mas uma ‘sofophilia’: ‘sabedoria do amor’”³²³. Isso significa que a construção dessa nova ordem só

³¹⁹ DUSSEL, 1979, p. 201-202.

³²⁰ *Id.* 1982, p. 201.

³²¹ “[...] Si hubiera que citar um filósofo cuyo pensamiento actuó de modo determinante en la Teología de la Liberación, sería E. Levinas” (MORO, 1982, p. 50).

³²² *Ibid.* p. 51.

³²³ DUSSEL, 2002, p. 412.

seria possível a partir de categorias como o amor-de-justiça, a doação e a atitude ética³²⁴.

Por seu lado, na Teologia da Libertação, a recepção do pensamento levinasiano evidencia-se propriamente na reflexão de Gustavo Gutiérrez, desde *Teología de la Liberación*, quando aborda a parábola do bom samaritano na perspectiva da alteridade³²⁵. Posteriormente, observamos outra interface com o filósofo de Kaunas sobre a temática paradoxal do encontro com o Senhor a partir do rosto: “Sermos seguidores de Jesus exige que caminhemos e nos comprometamos com o povo pobre; dá-se, aí, um encontro com *o Senhor que se revela e, ao mesmo tempo, se esconde no rosto do pobre*”³²⁶.

Mais tarde, Gutierrez não deixa dúvida de que, pela ética da alteridade, Lévinas iluminou suas considerações:

Um filósofo de profunda tradição bíblica (e talmúdica) desenvolveu um pensamento, mais concretamente, uma ética (para ele, a primeira filosofia) da alteridade que pode iluminar nossas considerações. Aludimos a E. Levinas. “A Bíblia”, diz-nos ele, “é a prioridade do outro em relação ao eu”. O que vale para toda pessoa se faz ainda mais radical tratando-se do pobre. “No outro, continua ele, vejo sempre a viúva e o órfão. O outro sempre precede o eu” [...] Ética exigente, não há dúvida.³²⁷

No entanto, em um plano distinto do estritamente filosófico, ainda que o filósofo lituano trabalhe de forma profunda a interpelação que nos chega do “rosto do outro”, Gutiérrez³²⁸ considera que a relação com o outro adquire, além do mais, para o cristão, maior profundidade, uma vez que se leva em conta a fé na Encarnação da Palavra de Deus, na autorrevelação de Deus em Jesus, estando atento às reverberações dessa fé.

³²⁴ Tal intuição levinasiana foi bem captada por Nilo Ribeiro, evidenciada já no título da sua tese doutoral: *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas* (cf. RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2005).

³²⁵ De modo preferencial, Jesus dedica aos samaritanos sua ternura e seu amor acolhedor, não condenando a aproximação com o diferente, mas o contrário. Na parábola do bom samaritano, Jesus coloca um samaritano como exemplo para o sacerdote e o levita (Lc 10,29-37). Sob perspectiva levinasiana, Gustavo Gutiérrez sublinha que o samaritano acerca-se do ferido que está à beira do caminho “não por um frio cumprimento de obrigação religiosa, mas porque ‘se lhe removem as entranhas’, porque seu amor por esse homem se fez carne nele” (GUTIÉRREZ, 2000, p. 254).

³²⁶ *Id.* 1984, p. 52 [grifo nosso].

³²⁷ *Id.* 2014, p. 119-120.

³²⁸ Cf. *Ibid.* p. 120.

3.7.1 O outro na estrutura da práxis

Para abordar a temática da práxis, na perspectiva teológica, observamos que Francisco Taborda aproxima-se do pensamento de Lévinas, pois a práxis é dom que vem do outro: ele me investe de liberdade e, ademais, a partir do “rosto do outro” – identificado com o pobre pela Teologia da Libertação – emerge o “rosto de Deus”, que pode despertar-me para uma práxis histórica, indicando uma espiritualidade da práxis.

Frequentemente contrapõem-se teoria e práxis: enquanto esta significa ação (o “homem de rua” que quer ação despreza a teoria), aquela se define como pensamento puro, tal como o “especulador”, que usa sua teoria para seus escusos fins práticos. No fundo, é a contraposição que subjaz às concepções, impossibilitando considerar a práxis em sua globalidade como distintivo do ser humano:

Se a práxis define o homem, é algo global que não atinge apenas alguns aspectos do ser do homem. “A *práxis* se articula com *todo* o homem e o determina em sua totalidade”. Não se pode, pois, considerar a teoria como um elemento que se acrescente à práxis ou vice-versa.³²⁹

Compreende-se que existe uma relação simbiótica e intrínseca à atividade humana: se, por um lado, sem teoria, ela é vazia, por outro, a teoria sem atividade é morta. Eis o que se designa como *práxis*, que, cabe ressaltar, é permeada pela consciência crítica e lúcida³³⁰. Ainda que práxis não se oponha à teoria, nem esta se lhe acrescenta como algo exterior e independente, para Taborda, “atividade transformadora e teoria são *momentos* do ser do homem enquanto elaborador da realidade, enquanto criador do mundo humano”³³¹, os quais ele chama laborativo e teórico, que constituem a unidade designada de práxis³³².

³²⁹ TABORDA, 1984, p. 65.

³³⁰ Taborda, ao tratar da práxis não usa o termo “lucidez”. Todavia, Libanio o utiliza, a meu ver, como “alma” da consciência crítica. Uma vez que toda realidade humana participa da ambiguidade, a lucidez consiste precisamente em, ora perceber as trevas que nos cercam, ora as auroras que despontam. O autor observa que “a razão conhece o limite de todo conhecimento humano. Só conhecemos a partir de determinada situação, que, ao mesmo tempo, possibilita e interdita. [...] Só o diálogo amplia a verdade. Lucidez significa dialogar” (LIBANIO, J. B. A lucidez na Vida Consagrada. *Convergência*. Brasília, XLIV, mar. 2009, n. 419. p. 136).

³³¹ TABORDA, 1984, p. 66.

³³² Para Libanio, “a natureza da práxis depende do impacto sobre a realidade, conservando-a (prática conservadora), modificando-a no interior da mesma estrutura fundamental (prática reformista) ou transformando-a radicalmente (prática revolucionária)” (LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: GJLIBANIO.SJPe.JoaoBatistaLibanio-PraxisDicionarioOrbisBooks.html). Acesso em: 24 set. 2011).

No momento laborativo, que é o primário atuando sobre uma matéria-prima, de natureza bruta ou já transformada, o homem, mediante o trabalho com o propósito de construir sua história, muda a realidade que o cerca. Como a transformação a ser realizada é a de um projeto histórico, a ser refletido e programado, requerendo, portanto, teoria, a descrição do momento laborativo da práxis remete necessariamente o homem ao momento teórico. Essa atividade humana transformadora deve ser apreciada a partir de critérios e ponderada criticamente, de modo que se exige o contrapeso do momento teórico. Convém observar que Taborda opta pelo termo “momento” e não por “parte”.

Os momentos laborativo e teórico não formam uma relação mecânica, de tal modo que um seja o reflexo do outro, ou que a autonomia relativa do momento teórico, isto é, sua distância crítica frente ao momento laborativo possibilite a criatividade da práxis. O real histórico, por sua vez, marca fundamentalmente a consciência e a desafia a novas descobertas a partir da situação dada, verificando-se aí o caráter crítico e dialético da práxis³³³.

O aspecto material da compreensão estrutural do conceito de práxis parte da constatação de que o homem não é um ser abstrato. Atuando na transformação da realidade, estabelece seu projeto histórico no mundo pré-formado, estruturado segundo leis imanentes à realidade existente. Embora essas estruturas destinem-se a perpetuar o estado de coisas, transformá-las significa rompimento. Desse modo, práxis histórica implica conflito: imerso na violência estrutural, o homem – sujeito da práxis – assume os riscos da práxis histórica, entrando no conflito que ela acarreta, à qual o grupo social pertence por nascimento ou por opção. Eis a “dimensão existencial” ou experiencial da práxis histórica: ela brota de uma experiência pessoal e social (de classe) – o móvel que impele a assumi-la:

A dimensão existencial/experiencial canaliza o trabalho e a teoria para a construção da história no sentido da libertação do homem. [Essa dimensão] torna a atuação transformadora da realidade práxis histórica, dá à atividade do homem sua expressão de luta pelo reconhecimento.³³⁴

A dimensão existencial/experiencial da práxis é, pois, determinante no surgimento do momento teórico. Dessa dimensão podemos intuir, pela consciência crítica, a primeira leitura da

³³³ Para Taborda, a consciência crítica elabora a intuição e a utopia como mediações sócio-analítica e hermenêutica que constituem o momento teórico da práxis (cf. TABORDA, 1984, p. 72). Na TdL entende-se por ‘mediações’ os meios ou instrumentos de construção teológica. Em síntese, a mediação sócio-analítica olha para o lado do mundo oprimido, procura entender por qual motivo o oprimido é oprimido. A mediação hermenêutica olha para o lado do mundo de Deus, busca ver qual o plano divino em relação ao pobre. E, a mediação prática, por sua vez, olha para o lado da ação e tenta descobrir as linhas operativas para superar a opressão de acordo com o plano de Deus (cf. BOFF, 1998, p. 44).

³³⁴ TABORDA, 1984, p. 72.

realidade como injusta e, ao mesmo tempo, a utopia de um futuro diferente. Ainda que seja um contato teórico, ou, mais ainda, o momento laborativo (dimensão existencial/experiencial da práxis), a paixão pela justiça só surge do contato com a realidade sofrida³³⁵.

Essa condição de possibilidade da dimensão existencial/experiencial é a abertura do homem para o futuro como dimensão da existência humana. A luta empreendida por ele só é possível ao transcender o passado e o presente na esperança do futuro, não apenas imediato. Assim, abrindo-se para o futuro, a práxis histórica tem dimensão transcendente, abrindo-se para o outro:

Ou melhor, enquanto na práxis o homem é atraído pelo futuro ao ser apelado pelo outro: "... a esperança no futuro deita raízes no presente, [...] toma corpo no acontecer cotidiano em que há alegrias a gozar, mas também injustiças a suprimir e servidões de que se libertar". Desta forma, dimensão transcendente e dimensão existencial/experiencial da práxis constituem duas faces do mesmo dinamismo: o impulso para a práxis histórica libertadora³³⁶.

Essas duas dimensões não se separam, visto que o sujeito constitui-se por sua relação com o outro. De maneira elementar, considera-se a origem da práxis no sujeito (dimensão existencial/experiencial) e o fim que ele tem em vista (dimensão transcendente). Cabe considerar que o fim é também causa originante, na medida em que o fim desejável instaura-se no movimento para atingi-lo. Assim se manifesta a unidade intrínseca dessas duas dimensões.

Por conseguinte, o horizonte de sentido da práxis histórica, ao qual Taborda atribui o caráter de *espiritualidade*, constitui-se como unidade da dimensão existencial/experiencial e dimensão transcendente, a partir da qual tem sentido transformar a realidade visando a determinado fim, abrindo perspectivas de futuro para o outro que, segundo Lévinas, merece ser respeitado, sem indiferença, descaso, repulsa ou exclusão pelas suas particularidades.

3.7.2 Aurora da espiritualidade

Estabelecida a estrutura interna do conceito de práxis, questionamos a abertura das possibilidades de sua relação e o seu uso teológico-espiritual, com o objetivo de averiguar a leitura cristã do conceito de práxis. Para Taborda, essa empreitada refere-se, inicialmente, ao

³³⁵ Se esse contato for traduzido em compromisso com os oprimidos, constitui-se o primeiro passo para a TdL, o momento pré-teológico, sem o qual ela vira mera literatura. Na raiz do método da TdL se situa, pois, o vínculo com a prática concreta (cf. BOFF, 1998, pp. 41-42). Consideramos que aqui se encontra uma diferença entre a TdL e Lévinas: este não indica as mediações de como chegar à justiça, enquanto que aquela mostra que a realidade concreta (Dussel) provoca a luta pela justiça.

³³⁶ TABORDA, 1984, p. 74.

caráter de conceito fechado (originado dentro de determinado sistema filosófico ou por ele assimilado, não se prestando de forma alguma à transposição a outro sistema) ou de aberto (porta aberta à Teologia da espiritualidade da práxis histórica, ou seja, a conjunção das duas dimensões: a existencial/experiencial e a transcendente). O horizonte de sentido da práxis, constituído por essas duas dimensões, é aberto:

Em vez de brotar da “mera” solidariedade humana de classe (mesmo que se reconheça nela toda sua dignidade ética e sua anonimidade cristã³³⁷), a práxis histórica pode ter sua inspiração na fé e apresentar como dimensão existencial/experiencial a indignação profética de quem confronta a realidade com o plano de Deus, e como dimensão transcendente o futuro escatológico a ser antecipado aqui e agora para o outro (para todos os outros), na mediação dos quais encontro o totalmente Outro.³³⁸

Para o cristão, no sentido teológico de espiritualidade, a práxis pode ser uma experiência espiritual autêntica, isto é, um encontro com o Senhor no pobre e no oprimido; consequentemente, o pobre, o outro, aparece como revelador do totalmente outro. A fé cristã se expressa não no espiritualismo superficial e festivo, mas no compromisso com o outro, especialmente o mais necessitado³³⁹, em sintonia com o discurso escatológico em Mt 25. Ironicamente, na experiência cristã latino-americana, o pobre³⁴⁰ está oprimido, fora do sistema, para que ele possa vigorar.

³³⁷ A teoria rahneriana dos “cristãos anônimos” não deixou de suscitar vários debates com grandes teólogos, dentre os quais, Henri-Marie de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Joseph Ratzinger, Edward Schillebeeckx, Yves Congar (cf. HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. DAL POZZO, Ezequiel. *Investigando o conceito de “cristianismo anônimo” em Karl Rahner*. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/2719-9668-2-PB.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2018).

³³⁸ TABORDA, 1984, p. 76.

³³⁹ Uma das vozes mais proféticas na Doutrina Social dos Padres é João, a quem se atribui o termo “Crisóstomo”, que equivale à “boca de ouro”. Com vigor e convicção, ele se refere frequentemente aos textos evangélicos sobre a pobreza e os aplica à sociedade do seu tempo. Desse modo, apresenta um Cristianismo comprometido com a realidade dos pobres, a saber, a justiça social: “Você poderia dizer-me como é que você é rico? De quem recebeu essa riqueza? E este, de quem a recebeu? De um antepassado, você dirá. E assim podemos continuar até o princípio. Mas você não consegue demonstrar que a sua riqueza seja justa. Não se pode negar que tudo começou com uma injustiça. Por quê? Porque Deus no início não criou a um rico e a outro pobre. E não deixou que um descobrisse tesouros, ao passo que escondeu estes para outros. Deus deu a todos a mesma terra para ser cultivada... Deus distribuiu tudo a todos como se todos fossem irmãos dele” (João Crisóstomo. Sermão 12: Carta a Timóteo 4. *apud* BOGAZ, A. et al. Doutrina social da Igreja. In: *Patrística: caminhos da tradição cristã*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 151).

³⁴⁰ Em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, a Conferência de Aparecida assinala novos rostos dos pobres: “A globalização faz emergir, em nossos povos, novos rostos pobres. Com especial atenção e em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidade endêmicas, os tóxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia, e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da exclusão e do tráfico

De acordo com Taborda, a solução seria rejeitar o sistema vigente. Podemos discutir, por um lado, o que ele quer dizer com “rejeitar o sistema vigente” e, por outro, se essa rejeição seria total ou parcial. Mediante o eixo metodológico de sua produção teológica³⁴¹, caracterizando-a dialética, genético-estrutural e heurística, João Batista Libanio indica um desafio para desenvolver a consciência crítica: tomar para si os valores e rejeitar os vícios das estruturas.

Para os teólogos da libertação, é indiscutível que a práxis tenha conotação fundamentalmente política, visto que é por intermédio do Político³⁴² que se pode intervir sobre as estruturas sociais³⁴³ em favor dos pobres³⁴⁴ e oprimidos. Nessa conformidade, a

para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados/as, os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros” (CELAM. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do episcopado latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB et al, 2007., n. 402).

³⁴¹ Comentando sobre o modo de Libanio articular seu pensamento, Afonso Murad afirma que a perspectiva dialética “consiste no esforço de analisar e pensar na realidade em diversos momentos. Libanio parte do axioma básico: ‘toda realidade humana padece de ambiguidade, carregando dentro de si positividades e negatividades, mas não na mesma medida’. Ao esquadrihná-la, em primeiro lugar percebe-lhe o lado positivo. Então se pergunta como reafirmar no contexto atual tal positividade, reforçando-a. No segundo momento, volta-se para a negatividade, o limite, o caráter paralisante da realidade. Assume então a posição inversa: como negar no momento presente tal negatividade? Assim avança positivamente. E, no terceiro momento, interroga sobre novas possibilidades para caminhar, triplicemente: afirmado, negando e criando. [...] Tal método [genético-estrutural], diacrônico-sincrônico, adotado por Libanio, joga com dois tipos de análise. Lança um olhar histórico para o percurso de gestação de tal realidade até o momento atual (genético ou diacrônico). A seguir, detém-se no concreto para captar-lhe a estrutura básica, diferente de elementos agregados secundários (estrutural ou sincrônico). Assim a realidade aparece com maior clareza e transparência no devir até agora e na consistência presente. [...] [Por fim, a percepção heurística] Característica típica do pensamento de Libanio. Ao ler algum autor ou texto, ele não se contenta em reproduzi-lo ou citá-lo eruditamente. Vai muito além. Põe-se a pensar, a refletir e a escrever algo diferente, mas cuja inspiração, sugestão ou provocação vieram do texto lido. No final, já não se trata do texto ou do autor em questão, mas de reflexão pessoal, desencadeada, porém, por eles. Como afirma o próprio Libanio: ‘não nos dedicamos a pesquisar até os meandros do texto, muito a gosto da atual academia e sim de pensar, de arquitetar outros arcabouços teóricos’” (MURAD, Afonso. *Libanio, o teólogo que pensou sobre/com a juventude*. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24456/24456.PDF>. Acesso em: 17 nov. 2017).

³⁴² Clodovis Boff distingue ‘Político’ (‘Teologia do Político’) da ‘política’: “A primeira idéia designa a instância ou a ordem política, a saber, o lugar do poder de organização e transformação social; a segunda idéia se refere a uma prática histórica particular, concernindo sempre à instância do poder. [...] O lugar desse poder não é somente o Estado, mas, mais largamente, a Sociedade. Melhor, seu lugar é a relação entre a Sociedade e o Estado” (BOFF, 1978, p. 45).

³⁴³ Na *Octogesima Adveniens*, Papa Paulo VI exorta os cristãos à ação política: “Esforçar-se-ão os cristãos, solicitados a entrarem na ação política, por encontrar uma coerência entre as suas opções e o Evangelho e, dentro de um legítimo pluralismo, por dar um testemunho, pessoal e coletivo, da seriedade da sua fé, mediante um serviço eficaz e desinteressado para com os homens” (PAULO VI, Papa. Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*.

Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_po.html. Acesso em: 17 nov. 2017). Por conseguinte, Clodovis

opção preferencial pelos pobres levanta o problema de definir-se o que significa, nos dias atuais, tal categoria³⁴⁵.

Numa breve análise do Documento de Aparecida, o sociólogo Pedro A. Ribeiro de Oliveira³⁴⁶ considera a contradição do conteúdo semântico da categoria pobre: se, de um lado, alarga seu conteúdo semântico, de outro, esvazia a radicalidade dessa opção preferencial. De qualquer modo, essa categoria ocupa um lugar central na Teologia latino-americana, que recorre à contribuição de outras ciências, numa abordagem pluridisciplinar: Sociologia, Psicologia, Filosofia e Teologia.

Inevitavelmente, nessa perspectiva, recaímos no questionamento quanto à transferência da esfera religiosa para a política, por parte do Cristianismo: caso se molde ao movimento puramente político, a história da salvação pode reduzir-se à história política, obra do homem, não de Deus. Indagamos: não se estaria subtraindo da história da salvação sua transcendência ou não estaria ela perdendo seu caráter de dom e de gratuidade?

A práxis histórica é, de fato, do homem, cuja obra é transformar o mundo em mundo humano, que o define como tal. Insere-se aí a mediação hermenêutica teológica-cristã: se a práxis histórica é do homem, não vem do homem, senão que é dom de Deus e resposta do homem³⁴⁷:

Boff ensina que se a fé quer ser lúcida e eficaz, não pode mais colocar entre parênteses a mediação política (cf. BOFF, 1978, p. 43).

³⁴⁴ No discurso da sessão inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do episcopado da América Latina e do Caribe, em Aparecida (2007), o Papa Bento XVI atribui a opção preferencial pelos pobres à categoria cristológica: “A opção preferencial pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza” (BENTO XVI, Papa. Discurso da sessão inaugural. In: CELAM. *Documento de Aparecida*: texto conclusivo da V Conferência Geral do episcopado latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB et al. 2007, p. 273).

³⁴⁵ Em sua mensagem para o *I Dia Mundial dos Pobres*, Papa Francisco afirma que “‘meus filhinhos, não amemos com palavras nem com a boca, mas com obras e com verdade’ (1Jo 3,18). Estas palavras do apóstolo João exprimem um imperativo de que nenhum cristão pode prescindir. [Para mais, Francisco esclarece] Conhecemos a grande dificuldade que há, no mundo contemporâneo, de poder identificar claramente a pobreza. E todavia esta interpela-nos todos os dias com os seus *inúmeros rostos* marcados pelo sofrimento, pela marginalização, pela opressão, pela violência, pelas torturas e a prisão, pela guerra, pela privação da liberdade e da dignidade, pela ignorância e pelo analfabetismo, pela emergência sanitária e pela falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada. A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedoso e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada!” [grifo nosso] (FRANCISCO, Papa. *Mensagem para o I Dia Mundial dos pobres* (19 de novembro de 2017).

Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 22 nov. 2017).

³⁴⁶ OLIVEIRA, P. A. R. de. (Org.). *Opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011.

³⁴⁷ O teólogo Juan Luis Segundo afirma que o Deus cristão é um Deus que, amando, necessita do ser amado e de sua criatividade para a obra dele (cf. SEGUNDO, 1978, p.168).

O outro me desperta para lutar pela libertação. A práxis é dom que me vem do outro. Nem poderia ser diferente, pois o homem transforma o mundo, porque é livre e na medida de sua liberdade. Ora, liberdade não é agir ao bel-prazer, não é arbitrariedade. Liberdade é um fenômeno intersubjetivo. Para ser livre preciso ser chamado à liberdade pela presença do outro. A partir do “rosto do outro”, que é sempre o pobre. E quem identifica esse pobre com o “rosto de Deus”, sabe-se chamado pelo totalmente Outro. Como a liberdade é dom de Deus por mediação do outro homem, também a práxis histórica. *Nesse sentido a práxis é graça.*³⁴⁸

Como fé e graça são duas realidades fundamentais da autocomunicação de Deus com os homens,³⁴⁹ aprofunda-se, no sentido teológico, o conceito de práxis. Ou seja, graça e fé são expressões da ação salvífica de Deus. Relacioná-las com a práxis é reconhecer que a libertadora passa a ser a mediação humana da ação salvífica de Deus, a salvação que é participação na vida trinitária:

A formulação trinitária “do Pai pelo Filho no Espírito Santo ao Pai” encontra um paralelismo impressionante na estrutura do conceito de práxis. Ora, como origem e meta, é como se apresenta o Pai no dinamismo trinitário. Se a práxis é graça, é em última análise o Pai que desafia a transformar o mundo de injustiça num mundo novo e de paz. E este é sua presença mesma como dom escatológico. A “espiritualidade” da práxis é o chamado do Pai, feito desde o futuro escatológico.³⁵⁰

Na perspectiva judaico-cristã, levando em conta tanto a primeira epístola de São João, segundo a qual a história da salvação é ação de Deus, que é amor³⁵¹, quanto o livro do Êxodo, segundo o qual Deus é libertador³⁵², o agir d’Ele em prol da libertação do seu povo expressa aquele amor libertador que se revela nas ações humanas libertadoras.

Essa leitura da práxis permite discorrer que a aurora da espiritualidade vem da escuta do apelo do rosto do outro, semelhante ao ferido da parábola do bom samaritano: nessa parábola, Jesus inverte a pergunta inicial que era “e quem é meu próximo?” (Lc 10,29), para “na tua opinião, qual dos três foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (Lc 10,36). Conforme Gutiérrez, próximo foi o samaritano que *se aproximou* do ferido e *fez*

³⁴⁸ TABORDA, 1984, p. 80-81 [grifo nosso].

³⁴⁹ Segundo Libanio, “a TdL considera toda práxis humana objeto de sua reflexão à luz da revelação. Com isso, quis evitar os dois extremos da alienação – teologia sem vinculação com a práxis – e do pragmatismo – ação sem a reflexão da fé” (LIBANIO, João Batista. *Práxis*. Disponível em: [GJB LIBANIO, SJPe João Batista Libanio - Práxis Dicionário Orbis Books.html](#)). Acesso em: 24 set. 2011).

³⁵⁰ TABORDA, 1984, p. 82.

³⁵¹ Cf. 1Jo 4,8s.

³⁵² Cf. Ex 6,6-7.

dele seu próximo. Para além do filósofo de Kaunas, Gutiérrez considera que o próximo não é somente aquele que encontro em meu caminho, mas aquele em cujo caminho me coloco.

No caminho, a vida cristã se anima pela caridade, caso contrário, os atos são vazios, como diz o apóstolo Paulo³⁵³. De outro ponto de vista, as concepções de Dussel, Gutiérrez e Taborda aproximam-se do pensamento levinasiano, quando consideram que seremos julgados por nossa caridade aos pequenos³⁵⁴, por nossa capacidade de criar condições fraternas de vida; caridade que só existe em gestos concretos, no tecido das relações entre os homens e mulheres: dar de comer, de beber etc.

Com efeito, no solo regado pelo sangue do fraticídio, renasce a primavera da fraternidade, anterior à morte de Abel. Diversamente de Lévinas, desde os tempos longínquos, a Tradição cristã professa a fé “em Deus Pai”, por quem somos criados, de quem “somos à imagem e semelhança” e, em Cristo, em quem nos irmanamos como filhos de Deus, segundo o Compêndio do Catecismo: “Jesus revela-nos que Deus é ‘Pai’, não só enquanto é Criador do universo e do homem, mas sobretudo porque, no seu seio, gera eternamente o Filho, que é o seu Verbo, ‘resplendor da sua glória, e imagem da sua substância’ (Heb 1,3)”³⁵⁵.

Para a resposta irônica de Caim ao Senhor: “Não sei. Acaso sou o guarda do meu irmão?”³⁵⁶, o Magistério eclesial responde, em conformidade à Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (Sobre a Igreja no mundo atual):

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração.³⁵⁷

Na perspectiva do mistério da Encarnação da Palavra de Deus, o sangue derramado de Abel³⁵⁸, a partir de Cristo, assume sentido messiânico, por quanto participa da paixão de Cristo. Ou seja, diferentemente do pensamento levinasiano, em Cristo, Deus não sofre apenas por causa do sofrimento de outrem, como um “ele” (terceiro), mas Ele mesmo sofreu em sua

³⁵³ Cf. 1Cor 13.

³⁵⁴ Cf. Mt 25, 31-46.

³⁵⁵ COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA. *Creio em Deus Pai*: os Símbolos da Fé. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html#CREIO EM DEUS PAI. Acesso em: 27 nov. 2017.

³⁵⁶ Gn 4,9.

³⁵⁷ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 27 nov. 2017.

³⁵⁸ Cf. Gn 4,10.

carnalidade. Semelhante ao homem que descia de Jerusalém para Jericó, na parábola do Bom Samaritano, Cristo mais que padeceu vigorosamente³⁵⁹: ele morreu crucificado³⁶⁰.

Em conformidade com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Sobre a Igreja), o Magistério reconhece a amplitude pastoral das comunidades eclesiais: “a Igreja abraça com amor todos os afligidos pela enfermidade humana; mais ainda, reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades, e intenta servir neles a Cristo”³⁶¹.

Sendo assim, no caminho da vida cristã, a partir da escuta atenta do clamor do sangue de tantos e, mesmo da Terra³⁶², germina o apelo espiritual de colocar-nos no caminho do outro como exigência ética do serviço ao reino de Deus³⁶³, para que, mais que guardiões, possamos promover a justiça e cuidar da vida³⁶⁴, em sintonia com o ensinamento de Santo Irineu³⁶⁵: “A glória de Deus é o homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus”³⁶⁶.

³⁵⁹ Segundo o apóstolo Paulo: “pregamos Cristo crucificado, escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1Cor 1,23).

³⁶⁰ Cf. Fl 2,8.

³⁶¹ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium*. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 1 dez. 2017.

³⁶² Cf. BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo – Paixão da terra*. Disponível em: <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/04/06/paixao-de-cristo-paixao-da-terra/>. Acesso: em 1 dez. 2017.

³⁶³ Para Jon Sobrino, em *Espiritualidade da Libertação*, o núcleo fundamental da espiritualidade implica “orientar a própria vida não em torno e a favor de si mesmo, do próprio grupo ou da própria Igreja, mas ao redor dos pobres deste mundo, os quais descentram verdadeiramente o próprio eu pessoal ou grupal. [...] Trata-se, portanto, de reproduzir o espírito fundamental de Jesus no serviço do reino de Deus e o modo de realizá-lo, a vocação de Jesus em seu serviço pelo reino” (SOBRINO, 1992, p. 208-209).

³⁶⁴ Na Oração Eucarística VI-D, suplica-se: “Dai-nos olhos para ver as necessidades e os sofrimentos dos nossos irmãos e irmãs; inspirai-nos palavras e ações para confortar os desanimados e oprimidos; fazei que, a exemplo de Cristo, e seguindo o seu mandamento, nos empenhemos lealmente no serviço a eles. Vossa Igreja seja testemunha viva da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que toda a humanidade se abra à esperança de um mundo novo”.

³⁶⁵ Jon Sobrino considera que “para Jesus, o verdadeiro Deus é o Deus vivo que quer a vida dos homens, vida que deverá ser em abundância, mas que começa com a circunstância de que haja pão, casa, saúde e educação. Que Deus é verdadeiramente um Deus de vida, que o homem (melhor, o pobre que vive, como Dom Romero parafraseou a Irineu) é a glória de Deus, que Deus é um Deus do Éxodo que desce do céu para libertar seu povo, que nos profetas Deus toma partido por aqueles a quem chama de ‘meu povo’, contra seus opressores, que Deus quer aproximar-se num reino para os pobres – tudo isto captaram eficazmente os pobres da América Latina ao re-descobrirem Jesus” (SOBRINO, 1992, p. 204).

³⁶⁶ IRINEU, SANTO. *A glória de Deus é o homem vivo; e a vida do homem é a visão de Deus*. Disponível em: <http://www.liturgiadashoras.org/oficiodasleituras/santoirineu.html>. Acesso em: 4 jan. 2018.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de meses de trabalho, inúmeras idas à biblioteca, pesquisas, leituras e re-leituras, anotações, produções, decepções, descobertas, consolações, visita-nos, agora, o sentimento de gratidão por termos ido até o fim. Durante o percurso, não nos faltaram motivos para desistir da dissertação, bem como não nos faltaram aqueles para que continuássemos. Impulsionados por estes, apresentamos algumas considerações finais de nosso trabalho.

Se chegamos ao final, não queremos deixar de reconhecer os vários rostos que atravessaram nosso caminho, em especial: Johan Konings, Fernando Genaro, Juscelino Rodrigues, João Renato, Carlos Eduardo, Francisco Taborda, Eugenio Rivas, Marco Túlio, Jair Carneiro, Carlito, Fabiana, Patrícia Ferreira, Helena Rodrigues, Luís Gustavo, Jonas Samudio, Zita, Bertolino, Késia, Emerson e Laudir, João Justino, Walter Honorato, Walmor Oliveira, Maria da Penha, Marcelle e Charles, comunidade eclesial de Santo Inácio de Loyola.

Para desenvolver o tema da espiritualidade do encontro, partimos da seguinte interpelação: sob qual aspecto o pensamento filosófico de Emmanuel Lévinas poderia contribuir para a experiência da espiritualidade cristã? Durante a pesquisa, a temática do acesso a Deus e sua significação consistiu em uma das peças de nossa “dobradiça” reflexiva; a outra vem do mistério da encarnação da Palavra de Deus, sendo que, a nosso ver, o pino que une as duas peças se constitui pelo encontro.

Com efeito, a temática do encontro atravessou visivelmente e, às vezes, discretamente, os capítulos. Paradoxalmente, se, por um lado, o rosto de Lévinas não se agrilhouu ao seu contexto, por outro, ele se situou sob as coordenadas de espaço e tempo, em que aconteceram inúmeros encontros. Por isso, no primeiro capítulo, apresentamos o filósofo desde situações vividas e encontros experimentados, sublinhando aqueles que, de certo modo, foram decisivos para sua trajetória: com Edmund Husserl, com Martin Heidegger e também com o Talmud.

Para mais, mostramos o estado da questão em função do qual nos empenhamos a pesquisar, refletir e procurar respostas para as indagações – as iniciais e outras que nos visitaram durante a elaboração dos capítulos. São questões que emergiram da busca de retomar o mistério da encarnação e suas consequências na abordagem da espiritualidade. Para isso, mesmo ponderando as diferenças da Tradição cristã, nos capítulos seguintes apresentamos alguns aspectos do pensamento filosófico de Lévinas na procura de pontos de interface entre ele e a Teologia da Libertação.

No segundo capítulo, considerando o divórcio com o Ser heideggeriano, para abordar a responsabilidade infinita pelo próximo, sublinhamos as bases do pensamento levinasiano a partir do nascimento do eu: “eu não *sou* o Outro”³⁶⁷ – tema que atravessa a literatura e a psicanálise winniciottiana. Sublinhamos, ademais, a categoria “solidão”, de Rainer Maria Rilke: “uma só coisa é necessária; a solidão, a grande solidão íntima. Caminhar em si mesmo e, durante horas, não encontrar ninguém – é a isto que é preciso chegar”³⁶⁸. Tais desdobramentos mostram que, para além de discussões com pendor abstrato, o pensamento de Lévinas diz respeito à práxis e suas consequências.

Não obstante os desafios da invisibilidade na sociedade, consideramos a violência existencial contra o corpo – tendência cruel de impor, sobre outrem, outro rosto e, inclusive, outro corpo. Nesse ponto, sublinhamos o caráter paradoxal do rosto: por um lado, ele está exposto, convidando-nos à evidência; por outro, ele é o que nos proíbe matar – o primeiro mandamento ético: “não matarás”; além disso, fazendo oposição aos poderes e evocando o apelo ético à responsabilidade, o rosto exprime-se no sensível.

Do mesmo modo que Lévinas, optamos pelo termo santidade (hebraico), ao invés do termo ética (grego), pois, nos últimos anos, o filósofo pensava a santidade do rosto ou a santidade da obrigação pessoal como tal – “respeitar outrem é dar-se conta de outrem, é fazê-lo passar antes de si próprio”³⁶⁹. Conforme mostramos, o apelo que vem do outro vai além do que ele diz com as palavras, podendo vir, inclusive, do próprio silêncio. Para isso, temos como exemplo as fotos do corpo do menino Alan, na praia de Ali Hoca, em 2015.

Mediante a metáfora do andaime, *échafaudage*, seguimos, no terceiro capítulo, na construção do edifício de acesso a Deus e sua significação em Lévinas. Disso, podemos, nesse momento, sintetizar os pontos a que chegamos em nossa reflexão: por meio do rosto do outro, Deus vem à ideia e sua significação desenvolve-se em um contexto de responsabilidade infinita pelo próximo. Essa síntese é passível de desdobramentos. Depois de apresentar a crítica à noção de totalidade, passamos ao encontro decisivo de Lévinas com a ideia de Infinito, de Descartes: enquanto, para este, a ideia de infinito é inata, para aquele, ela éposta em nós. Sendo assim, para a compreensão do Infinito, a perspectiva de Descartes prescinde de qualquer experiência de alteridade, enquanto que, de outro ponto de vista, para a experiência do Infinito, Lévinas considera imprescindível o encontro com o outro.

³⁶⁷ “Yo no soy el Otro” (LÉVINAS, 1993, p. 80).

³⁶⁸ RILKE, 2013, p. 96.

³⁶⁹ LÉVINAS, 2007, p. 86.

Posteriormente, distinguimos desejo e necessidade, sendo que o último nasce como parte do sujeito, e o primeiro, a partir do seu objeto. Destacamos que a ideia de Infinito está ligada à relação com outrem, motivo pelo qual ela acontece na relação social. O rosto traz em si um apelo ético e, na sua nudez, inscreve-se a palavra de Deus, ou seja, Deus me vem à ideia mediante o face a face com o outro, de maneira que ele não é propriedade do eu, tampouco está sob a posse do outro, mas emerge como um terceiro, *entre* o rosto de outrem e eu.

Durante a pesquisa, o encontro com a reflexão de Omar Lucas foi importante, uma vez que nos despertou para buscar as fronteiras do pensamento levinasiano, demarcadas por Enrique Dussel. No contexto histórico-político da América Latina, o principal traço dessa fronteira é reconhecer que o rosto, cuja significação ética aponta para a experiência radical da alteridade, carrega as marcas profundas e concretas da exploração e da marginalização. Diante disso, emerge o apelo indispensável de uma práxis, de caráter ético-político, que confronte as realidades, como forma de reconhecimento de que, longe de alienação, a espiritualidade pode conduzir-nos à ação transformadora das realidades. Igualmente, como aspecto singular de nosso trabalho, apresentamos a hospitalidade – de maneira indireta ou direta – do pensamento levinasiano por Gustavo Gutiérrez, Francisco Taborda e, mesmo, Enrique Dussel.

Certamente, essa é uma das singularidades de nossa pesquisa: a proximidade entre o pensamento levinasiano e a Teologia da Libertação. Se tal interface foi, num primeiro momento, vislumbrada longinquamente em nosso projeto de mestrado, o III Seminário Internacional Emmanuel Lévinas foi extremamente significativo para que ela fosse retomada na pesquisa. Em meio às discussões, em uma sessão temática, uma pergunta foi dirigida a um dos debatedores acerca da possibilidade de reconhecer influências do pensamento levinasiano na Teologia da Libertação. Como a resposta dada não indicou para a possibilidade dessa relação, fomos despertados para tal investigação.

Por conseguinte, embora haja diferenças entre o pensamento do filósofo lituano e a Tradição cristã, pela perspectiva da Teologia da Libertação, empenhamo-nos em assegurar essa interface, lançando as bases para pensar outro modo de espiritualidade a partir das categorias levinasianas da alteridade, do rosto e da ética: o objetivo é apresentar a espiritualidade do encontro como resposta às realidades atravessadas pela indiferença.

Para mais, a temática da espiritualidade do encontro que atravessa os capítulos pode ser enriquecida preferencialmente pela interface com a psicanálise winniciottiana. Isto é, segundo relatos, muitos chegam ao consultório psicológico com um eu visceralmente esfacelado; nessa situação, é oportuno que o encontro entre o psicólogo e o paciente crie

condições para a gestação e o nascimento do eu, processo que, posteriormente, o paciente pode experimentar como espiritualidade que vem do encontro.

Podemos avançar mais na pesquisa em relação à espiritualidade do encontro a partir da proximidade entre o pensamento de Lévinas e a Teologia da Libertação. Ela recupera a práxis costumeira de Jesus e, sobretudo, faz ecoar o discurso escatológico de Mt 25, como apelo duplo: por um lado, restaurar a alteridade de outrem desfigurada pela fome ou pela sede que vem da injustiça social, já denunciada pelos Santos Padres; por outro, ajudar a gestar um eu, muitas vezes esfacelado pelo desamparo e desprezo causado por uma alteridade perversa. Para o aprofundamento de tais reflexões, pensamos orientar nossos futuros passos de pesquisador.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. *De Magistro*. São Paulo: Editora das Américas, 1964.

AQUINO, Tomás de. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fonte, 1999.

_____. *Seleção de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores).

BACHELARD, Gaston. *A chama de uma vela*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOFF, Clodovis. *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.

CALIN, Rodolphe; SEBBAH, François-David. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris, Ellipses, 2011.

CASSIRER, Ernest. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CARVALHO, José Maurício de (Org.). *Problemas e teorias da ética contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

CLAVEL, Juan Masiá. *Buda y los budismos*. Madrid: Fundación Santa María, 1996.

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

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. São Paulo-Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Os irmãos Karamázov*. São Paulo: Círculo do Livro, 1995.

DUSSEL, Enrique. *1492 - O encobrimento do outro*: A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Ética da libertação*: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000 (2002).

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva Americá, 1979.

ECKEL, Malcolm David. *Conhecendo o budismo*: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Petrópolis: Vozes, 2009.

ELLISON, Ralph. *Homem invisível*. São Paulo: José Olympio, 2013.

FAESSLER, Marc. *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*. Neuchâtel: Lausanne, 2005.

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

FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage*: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber do próprio poço*: Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.

_____. *Teologia da Libertação*: Perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

HAYAT, Pierre. Une philosophie de l'individualisme éthique. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana, 1994.

HEIDEGGER, Martin. O ser e tempo. In: VV. AA. *Os filósofos Através dos Textos*: de Platão a Sartre. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

HUTCHENS, B. C. *Compreender Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

KONINGS, Johan. Ex 33-34: Deus passa e se passa. Uma meditação bíblica. In: SOTER (Org.). *Deus e vida*: desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade transcendental e alteridade: um estudo sobre a questão do Outro em Kant e Levinas*. Caxias do Sul: EDUCS, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995.

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

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

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

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

_____. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003.

_____. *Difficile libertà*. Brescia: La Scuola, 1986.

_____. *Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo*. Madrid: Caparros, 2004.

_____. *Do sagrado ao santo*: Cinco novas interpretações talmúdicas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1993.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2010 (1997).

_____. *Escritos inéditos I*: cuadernos del cautiverio, seguidos por Escritos sobre el cautiverio y Notas filosóficas diversas. Madrid: Trotta, 2013.

_____; NEMO, Philippe. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. *Hors Sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *L'au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*. Paris: De Minuit, 1982.

_____. *Los imprevistos de la historia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2015 (1998).

_____. *Transcendência e Inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1984 (1991).

_____. Transcendance et hauteur. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel et al. (Dir.). *Lévinas*. Paris: L'herne, 2006.

_____. *Violência do rosto*. São Paulo: Loyola, 2014.

MALKA, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

MORGAN, Michael L. *Discovering Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2007.

MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.

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

_____. A teologia interrompida: Para uma interpretação de E. Lévinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 365-383, set./dez. 1983.

MÜLLER, Gerhard Ludwig; GUTIÉRREZ, Gustavo. *Ao lado dos pobres: Teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 2014.

NARBONNE, Jean-Marc. *Lévinas et l'Héritage Grec*. Paris: Vrin, 2004.

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

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

PIVATTO, Perventino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA Custódio et al. (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PLATÃO. *Teeteto-Crátilo*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

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

RIBEIRO JUNIOR, Nilo. *O rosto do outro: Passagem de Deus. Ética e transcendência no contexto da teo-lógica contemporânea*. In: SOTER (org). Deus e vida: Desafios, alternativas e o futuro da América Latina e do Caribe. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 415-447.

_____. *Sabedoria de amar*: A ética no itinerário de Emmanuel Levinas. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 106, p. 385-402, jan./abr. 2006.

_____. A hospitalidade em Levinas: entre a pathética, a ética e a poética: In: SAYÃO, S. C.; PELIZZOLI, M. L. (Org.). *Fragmentos Filosóficos: direitos humanos e cultura de paz*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.

RILKE, Rainer Maria. *Poemas e cartas a um jovem poeta*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

SANSONETTI, Giuliano. Emmanuel Levinas: o judeu errante e o cristianismo. In: ZUCAL, Silvano et al. (Org.). *Cristo na filosofia contemporânea*: o século XX. São Paulo: Paulus, 2006. v. 2.

SANTO, Inácio. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2015.

SEBBAH, François-David. *Lévinas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da Teologia*. São Paulo: Loyola, 1978.

SILVA, Marcio Bolda da. *A Filosofia da Libertação*: a partir do contexto histórico-social da América Latina. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1998.

STEIN, Ernildo. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos*: clássicos da filosofia, de Kant a Popper. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 281-309.Vol. II.

SOUZA, R. Timm de. In: PECORARO, Rossano. (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia, de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

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

TABORDA, F. *Cristianismo e Ideologia: ensaios teológicos*. São Paulo: Loyola, 1984.

VAYSSE, Jean-Marie. *Vocabulário de Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

VIEIRA DE MELO, Nélio. *A Ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

WINNICOTT, Donald Woods. 1966 [1964]. *A enfermidade psicossomática em seus aspectos positivos e negativos*, in Winnicott 1989a (W19).