

Suelen Nery dos Santos

O INFINITO NO FINITO

A INTRIGA ENTRE A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA E A
QUESTÃO DE DEUS NO PENSAMENTO DE EMMANUEL
LEVINAS

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Ulpiano Vazquez Moro

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Suelen Nery dos Santos

O INFINITO NO FINITO

A INTRIGA ENTRE A ÉTICA COMO FILOSOFIA PRIMEIRA E A
QUESTÃO DE DEUS NO PENSAMENTO DE EMMANUEL
LEVINAS

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

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Ulpiano Vazquez Moro

BELO HORIZONTE

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2012

Santos, Suelen Nery dos
S237i O infinito no finito: a intriga entre a ética como filosofia
primeira e a questão de Deus em Emmanuel Lévinas / Suelen
Nery dos Santos - Belo Horizonte, 2012.
124 f.

Orientador: Prof. Dr. Ulpiano Vázquez Moro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Religião – Filosofia. 2. Ética. 3. Deus. 4. Lévinas,
Emmanuel. I. Vázquez Moro, Ulpiano. II. Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação de SUELEN NERY DOS SANTOS RQUEIRA defendida e APROVADA,
com a nota 8,5 (oitavo) atribuída
pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Ulpiano Moro

Prof. Dr. Ulpiano Vazquez Moro / FAJE (Orientador)

Carlos Roberto Drawin

Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE

Álvaro Mendonça Pimentel

Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel / FAJE

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 28 de setembro de 2012.

Aos *vestígios* que me foram encorajamento.

Agradecimentos

Eterna gratidão e carinho aos “messias” cujos nomes não podem deixar de ser citados. Sem estes messias a conclusão seria dificultada: Alciones, Alessandra, Aparecida Tavares, Beth Sales, Izinha, Lucinha (mãezinha), Lúcia Bessa, Luiza, Maria Elisa, Maria Thereza, (Tia) Marina Bastos, Milene Costa dos Santos, Natalya, Regina, Ritinha, Vera Hermeto, Zuleica.

Aos lindos pais que tenho e que me são fundamentais; as orações e as palavras, sustento!

Vocês espantavam o medo!

Bela irmã e cunhado, vocês foram socorro presente!

Titia e Kelly, a torcida de vocês foi energizante! Obrigada pelo encorajamento!

Amiga Andreza Ribeiro, quantas foram as conversas... Sua força e presença me marcaram muito! Ainda ressoa nos ouvidos: “Você não vai desistir!”.

Amiga Jacimar... você acreditou tanto em mim! Você foi refúgio e ouvido atento! Meu muito obrigada!

À minha aluna Luisa Baptista... Sua “epifania” por meio de “sms’s” foi muito precisa! Seu “vestígio” foi marcante, quanto afeto! Obrigada também pelo “Abstract”!

Cleide, Deus “se passou” por mim em suas palavras e incentivo!

Querido Professor Orientador Ulpiano, sua calma me transmitia paz e me permitia continuar...! Obrigada pelo otimismo!

Ao Professor Nilo, cujas conversas me fortaleceram e cuja amizade me foi inspiradora!

Querida Mila, sua presença foi de uma acolhida profunda que auxiliou a resignificar essa importante conquista!

Ao “vestígio” [levinasiano] do Amor, obrigada pelos “puxões de orelha”; sua presença, que me ensinou um pouco mais sobre amar, me foi, por vezes, inspiração para prosseguir!

Aos Funcionários, cuja atenção e cujo sorriso foram “proximidade” e apontar da possibilidade da chegada...! Aos professores da faculdade, cuja admiração me fortaleceu, inspirou e cujos ensinamentos me auxiliaram até o presente momento!

Às muitas torcidas – alunos, família, amigos e professores colegas de trabalho!

A Deus, cujas epifanias me foram amparo e emocionaram demais em meio às inúmeras dificuldades tão inerentes à caminhada rumo à busca do título em questão!

“A palavra Deus [...], de um ponto de vista religioso, exprime a noção mais clara; filosoficamente, a mais obscura. Esta noção poderia ser elucidada pelos filósofos a partir de situações éticas, pelo sentido humano que os textos talmúdicos descrevem. O caminho inverso seria, seguramente, mais edificante e mais piedoso; ele não seria, todavia, mais filosófico. [...] Não se tem o direito de partir de uma familiaridade pretensiosa com a ‘psicologia’ de Deus e com seu ‘comportamento’ a fim de compreender os textos nos quais se desenham os caminhos difíceis que conduzem à compreensão do Divino, o qual só pode ser aclarado, se é que podemos nos exprimir assim, através das encruzilhadas em que se cruzam os caminhos humanos e onde estes caminhos o requisitem ou o anunciem”.

(Emmanuel Lévinas)

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é estudar a análise da questão de Deus à maneira como foi articulada pelo filósofo Emmanuel Lévinas. Na metafísica levinasiana, a primazia não é do ser. Sendo assim, há que se perscrutar o desafio de repensar a temática por meio daquilo que ele pensa como filosofia primeira, a saber, a ética. A proposta de pensar por outra via que não a tradicionalmente utilizada propõe a anterioridade do ser em relação ao pensamento, colocando-o em um impasse segundo o qual não é ele quem dita regras ou exerce domínio em uma relação de captação sujeito-objeto. A relação do homem com o ser não é unicamente ontologia; e a relação do homem com o outro homem abriga uma intriga ética que irrompe da ideia de criação. Na aparente crise em que tal situação parece estar, o que ocorre é uma anarquia em relação ao mundo, mas também ao tempo, já que esta é uma estrutura que Lévinas também se propõe a refletir. A subjetividade humana, apesar de sua interioridade, mostra-se em uma parceria com a ideia do Infinito – herança cartesiana ao pensamento do filósofo posto – e de acordo com essa mesma ideia, apesar do “in” do Infinito, há uma exterioridade radical, que pode ser dita transcendência e que o filósofo se propugna a significar não como distância absoluta, mas como anterioridade, “passado imemorial”, que se estende como responsabilidade pelo outro humano, próximo, rosto. O direcionamento a ele é desejo que, contraposto à necessidade, mostra-se como “fome infinita” porque direcionado e em direção do Infinito inscrito como vestígio do rosto de outrem. O filósofo afirma a relação ética como religião do humanismo, mas “humanismo extremo de um Deus que pede muito ao homem”. Unicamente o que Lévinas chama de antropologia heterológica é que torna possível o falar de Deus – pensamento cujo desenvolvimento é desafiante.

Palavras-chave: Deus. Ética. Infinito. Lévinas. Rosto. Transcendência. Vestígio.

ABSTRACT

The objective of the present dissertation is the analysis of the question of God, in the way it was articulated by the philosopher Emmanuel Lévinas. In levinasian metaphysics, the primacy is not of being. Therefore, it is necessary to search, the challenge of rethinking the thematic through what he thinks as first philosophy, namely, the ethic. The proposal of thinking by other mean, which is not the traditionally used, suggests the anteriority of being in relation to the thought, placing it into an impasse, according to which is not it who dictates rules or has control in relation to subject-object. The relation of the man with the being is not only ontology and the relation of the man with another man holds an ethical intrigue that erupts from the idea of creation. In the apparent crisis in which such situation, seems to be, what occurs is an anarchy in relation to the world, but also to the time, since this is a structure that Lévinas also proposes to reflect . The human subjectivity, despite its interiority, shows it in an association with the idea of infinity – Cartesian heritage to the thought of the post philosopher – according to the same idea, although the "in" on Infinity, there is an extreme exteriority, which can be said transcendence and the philosopher proposes to mean not as absolute distance, but as anteriority, "immemorial past", which is extended as responsibility for other human, close, visage. The direction to him aims that, in opposition to the necessity is shown as "infinity hunger", because directed and toward to the Infinity inscribed as traces of the face of another person. The philosopher affirms the ethical relation as religion of humanism, but "extreme humanism of a God who demand too much from man". Only, what Lévinas calls heterological anthropology is what makes possible talking about God – thought which development is challenging.

Keywords: God. Ethics. Infinite. Lévinas. Face. Transcendence. Trace.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O “DRAMA DA EXISTÊNCIA” E O “EXISTIR IRREMISSÍVEL”: O SURGIMENTO DO PRIMADO DA ÉTICA	18
1.1 A gênese da humanidade no pensamento levinasiano.....	19
1.1.1 <i>O surgimento de um existente e o drama do existir</i>	19
1.1.1.1 <i>O surgimento da hipóstase</i>	22
1.1.2 <i>Existência irremissível</i>	27
1.1.3 <i>Morte como encontro com o outro</i>	31
1.1.3.1 <i>O feminino e a paternidade</i>	34
1.2 Ética como filosofia primeira: suspensão teleológica da ontologia e suspensão ética da metafísica.....	36
1.2.1 <i>O outro metafísico</i>	37
1.2.2 <i>O primado da ética</i>	41
1.2.3 <i>Ética como filosofia primeira</i>	40
1.3 Horizonte filosófico da ideia de Deus: a ideia do infinito como consciência moral....	50
1.3.1 <i>O sentido do humano</i>	51
1.3.2 <i>A ideia do infinito</i>	50
1.3.3 <i>Consciência moral: exposição da liberdade ao juízo de Outro</i>	54
2. O SENTIDO DO ROSTO: O INFINITO CONTRA A TOTALIDADE	57
2.1 O discurso do rosto.....	58
2.1.1 <i>Rosto como evento</i>	64
2.1.2 <i>Rosto: alteridade e nudez</i>	67
2.2 Rosto e transcendência: o infinito no finito	68
2.2.1 <i>Com o outro e em face do outro</i>	69
2.2.1.1 <i>Fenomenologia e transcendência</i>	70
2.2.2 <i>O infinito no finito</i>	72
2.3 Rosto e ética	74
2.3.1 <i>Contra a totalidade</i>	76
2.3.2 <i>O apelo ético: o eu irrecindível</i>	77
2.3.3 <i>O eis-me aqui</i>	79
3. A IDEIA DE DEUS NO PENSAMENTO LEVINASIANO.....	81
3.1 Transcendência como ideia do Infinito	85
3.1.1 <i>Transcendência filosófica</i>	87
3.1.2 <i>Desejo do infinito</i>	89
3.1.3 <i>Ateísmo</i>	92
3.2 Deus que vem à ideia.....	94
3.2.1 <i>O dizer o dito</i>	97
3.2.2 <i>Ressignificação do pensamento</i>	99
3.2.3 <i>Deus – mistério e separação</i>	101
3.3 O Deus que emerge da intriga ética	104
3.3.1 <i>A utopia do humano</i>	106
3.3.2 <i>Rosto como acesso a Deus</i>	109
3.3.3 <i>A soberania humana e a eleição</i>	111
CONCLUSÃO.....	117
BIBLIOGRAFIA	116

INTRODUÇÃO

Abordar o pensamento de Emmanuel Lévinas é uma tarefa complexa e exigente. O desafio é perceber um modo de se fazer filosofia não tradicional. Além da abordagem da subjetividade humana para além dos limites da ontologia, é necessário, ao adentrar no pensamento do filósofo, estar atento para o fato de sua trajetória apresentar como que uma espécie de “espiral” na qual os termos não exaurem seu sentido de modo preciso e nem sempre claro. O filósofo mesmo usa o termo “espiral”, ao se referir ao movimento de seu pensamento em analogia com o modo judaico de realizar interpretações da Escritura.

Nesse tipo de interpretação, há uma assimetria e uma sempre recorrência a postulados que não se atêm a definições precisas e “não podem seguir uma linha reta sem antes voltar ao seu ponto de partida”¹ constantemente agregando a um texto já interpretado, uma riqueza que antes não aparecia. Lévinas parece seguir o mesmo tom no decorrer da explicitação de seu discurso filosófico, já que suas repetições nunca são meras reproduções do que já tenha sido mencionado.

Mesmo que não citados de maneira explícita, o presente esforço de pesquisa tem em vista as influências na trajetória do filósofo, cujo pensamento lança-se a investigar. Nisso refere-se principalmente a Husserl, a fenomenologia a partir da qual se intenta desfazer as amarras do representacionismo, questionando a correspondência sujeito-objeto e buscando aprofundar-se sobre o significado e a significação do ser e a Heidegger, de quem toma a temática do “Esquecimento”.

Lévinas exalta a originalidade de Heidegger ao afirmar que ele, com uma constante clareza, fez a distinção entre o *ente*, como aquilo que existe e o *ser* do *ente* como o “fato de todos os objetos e todas as pessoas *serem*”². O filósofo atesta que “o ‘ente’ fez contrato com o ser; e não se pode isolá-lo. Ele é. Ele já exerce sobre o ser o próprio domínio que o sujeito exerce sobre o atributo”³. Contudo, a ambos os mestres, o filósofo em questão não segue incondicionalmente no decorrer da construção de seu pensamento, mas deles vai se distanciando.

Certamente que, nas discussões do filósofo em foco no tocante à questão que aqui se constitui como esforço de explicitação, a saber, a questão de Deus, também lhe foi influência – qual não se pode perder de vista – a reflexão talmúdica, com suas exegeses amplas e

¹ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.49. (tradução nossa)

² Id., *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, p.73.

³ Id., *Da existência ao existente*, p.15.

profundas. Essa mesma influência não foi aqui, pretensamente, abordada pela ciência de que só a temática já implicaria numa outra pesquisa.

Lévinas teve contato com o judaísmo desde sua infância na cidade em que nasceu, Kaunas – Lituânia –, local em que a religião teve influências de um talmudista e místico de grande pertinência (Gaon de Vilna, 1720-1797) para a história do judaísmo. O filósofo estudava a Bíblia desde cedo junto ao hebraico e sobre a leitura da mesma ele afirma: “fez parte, para mim, das experiências fundadoras. Ela desempenhou, portanto, um papel essencial – e, em grande parte, sem que eu o saiba – na minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de pensar dirigindo-se a todos os homens”⁴. Ele reclama, portanto, o direito de mencionar versículos bíblicos, bem como sentenças talmúdicas em seus textos filosóficos, e estes são apenas o testemunho de uma tradição e até mesmo de uma experiência, segundo ele, não intentando fazer com que substituam argumentações e nem constituí-los em provas.

O desafio de interpretação prossegue com o fato de apenas serem duas as suas obras completas, como livros precisamente, a saber: *Da existência ao existente*, de 1947, e *O tempo e o outro*, de 1948. Assim, atualmente, o que se tem como distinto e coerente no tocante a uma sistematização do pensamento do filósofo encontra-se na obra de Ulpiano Vazquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, de 1982, publicada pela Universidad Pontificia Comillas – Madrid e, após este intérprete, a obra de Nilo Ribeiro Júnior – que também segue a tendência explícita por Vazquez Moro no que diz respeito, inclusive a uma maneira de abordar a periodização da obra levinasiana –, *Sabedoria de amar*: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas, de 2005 e publicada pelas Edições Loyola. Ademais, as publicações acerca do pensamento do filósofo cuja presente escrita intenta explanar, provém da compilação de discursos, entrevistas, cursos, artigos, debates, ensaios, palestras. Isso o torna um pouco obscuro e traz certa agitação ao seu leitor no tocante à utilização de neologismos, alguns dos quais, ao longo de seu discurso filosófico vão adquirindo, como já supramencionado, ampliação de sentido.

Lévinas tem seus escritos considerados em três tipos, de acordo com Vazquez Moro: “escritos sobre os filósofos”, destacando-se, por quantidade e importância, os estudos sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger, em seguida os “escritos que tem por objetivo o judaísmo” (estes ainda subdividindo-se em “ensaios sobre o judaísmo” e “comentários

⁴ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.13,14.

bíblicos-talmúdicos") e, por fim, no que se considera o terceiro e último período de seu pensamento, a "exposição de sua investigação filosófica pessoal"⁵.

O presente esforço de elaboração da temática proposta adotará, visto isso que foi explicitado, como apoio que permita seguir a trama levinasiana de modo mais claro, o estudo que expõe o processo de desenvolvimento do pensamento de Lévinas realizado por Vazquez Moro. O mesmo autor realiza como que um desvendar do crescente filosófico do pensador em questão, organizando ou dividindo a reflexão de Lévinas em três períodos que exibem com destreza a diacronia do que se pretende aqui abarcar no tocante ao que foi enunciado no tema.

A tentativa de aproximação do pensamento de Emmanuel Lévinas por meio do tema proposto – “Infinito no finito: a intriga entre a ética como filosofia primeira e a questão de Deus em Emmanuel Lévinas” – tem como pressuposto buscar a maneira que o filósofo responderia uma intriga relacionada à temática de Deus e suas implicações filosóficas. Pensando no assunto no entorno da filosofia da religião, intentar-se-á um caminho possível para a investigação de tal intriga a partir do que é a proposta do filósofo acerca da estrutura do pensamento. Lévinas quer a anterioridade a todo conceito. Sendo assim, pode-se prever uma ruptura com a busca por uma finalidade última, cujo Deus definido, ordena a humanidade por meio de uma “Teodiceia”, como nomeia Leibniz, que inocente Deus ou salve a moral, tornando suportável o sofrimento em nome da fé⁶.

A humanidade europeia teve essa organização do pensamento como parte da consciência de si como Lévinas expõe, até o século XX – e é tão “antiga quanto certa leitura da Bíblia”. Ele atesta que ela é predominada por uma teologia da retribuição (nas palavras do filósofo, “consciência do crente que explicava suas infelicidades pelo Pecado ou, ao menos por seus pecados”⁷). A presente pesquisa não tem como intenção a discussão acerca do sofrimento ou do mal, mas ela pode ser tomada como aclamação da afirmativa da “morte de Deus”, que, tomada sob a lembrança dos campos de extermínio, pode adquirir “significação quase empírica”. Em meio a um desencantamento histórico, bem como a vivência de uma desumanização consequente das prisões de guerra, Lévinas surge como importante pensador sobre a questão do ser humano. Desse modo, identifica a própria vida com a filosofia que busca expressar o “humanismo do outro homem”.

Assim sendo, pode-se falar da inumanidade, fonte da imoralidade, como justificativa plausível para a tomada da reflexão levinasiana intricada num novo modo de se pensar o

⁵ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.7. (tradução nossa) Id. *A teología interrompida*, p.51-73.

⁶ LÉVINAS, *Entre nós*, p.135.

⁷ Ibid., p.136.

humano. O problema filosófico posto, permite pensar a retirada do nome de Deus do exílio de um “outro modo que o ser”, já que Deus é tradicionalmente tomado como *ente* supremo, cuja compreensão impossível, volta-se para a denominação do *ente* criado, embora uma justificativa para o *ente* superior seja perseguida – algo a que a filosofia da religião se propõe –. O filósofo parece mostrar-se intensamente incomodado com a “positividade da Razão”, tendo em vista a gerência de todo o sentido à assimilação do Mesmo de maneira a apontar para um “pensamento que imobiliza o seu objeto no tema”⁸.

Sabe-se que não há pouca resistência ou rechaço ao pensamento levinasiano – em virtude de sua proposta de praticamente inserir um novo modo de fazer filosofia –, como que rompendo com um modo de se pensar o sujeito de acordo com o qual este se constitui e uma totalidade em si mesmo. Não obstante, o pensamento do filósofo tem se tornado cada vez mais relevante a partir da necessidade de se repensar a concepção de ser humano por meio de uma inversão do sujeito que seja condição de possibilidade para uma humanidade, na qual o sofrimento perca sua “malignidade selvagem”.

Cada sujeito humano é chamado a uma civilização que alimente os homens e alivie seus sofrimentos, segundo o próprio filósofo em questão⁹, não sendo possível colocar um Deus todo-poderoso como o agente desta mesma tarefa. Lévinas chega a chamar o sofrimento de “inútil” dado pelas crueldades do século, ele abre a perspectiva acerca do inter-humano, para o qual, atentando-se, vivencia-se a proximidade de Deus cuja “presença” ocorre de um modo peculiar. Todavia, a construção de sua filosofia não se inicia imediatamente na temática relacionada a Deus, senão pela diferença ontológica fora das cercanias da ontologia, para isso, inicialmente silencia sobre Deus.

Como ele mesmo anuncia, não há a intenção de um discurso teológico, pois Lévinas não quer ser chamado de teólogo, sabedor de que se isso fizesse, seria ilegítimo. Além disso, sua investigação não decorre de uma decisão pela adesão ou não ao sentido ou ausência dele no tocante à Deus, tomando-o como alternativa. O filósofo persegue uma “concretude fenomenológica” de acordo com a qual se possa significar a transcendência irredutível à ordem do saber. Para tal, ele começa falando do outro aludindo à criação *ex nihilo*, ao que ele chama “antropogênese”. E é exatamente este o assunto do primeiro momento do trabalho que se inicia. A criatura dependente, a partir de sua exterioridade tem a consistência de sua existência na separação.

⁸ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.19.

⁹ Id., *Entre nós*, p.132.

A primeira parte, então, consistirá na análise do surgimento de um existente que se apossa de sua existência por meio de categorias como fruição e trabalho. Isso pode ser tomado como um “tratado do egoísmo” que, entretanto, é condição de possibilidade para a ética, pois só a partir da consciência de si, da vida interior como separação inaugural, como “não participação”, é que se pode perceber a inexistência de um princípio comum – início da consciência moral. O ser humano se torna consciente de sua existência assumindo a saída de uma condição de anonimato do *il y a*, “há”, “forma impessoal”, segundo Lévinas, que será chamada “*hipóstase*”.

A hipóstase mostra-se como uma vitória do ser sobre o caos que pode ser comparado à experiência de generalização. Em decorrência do vir à tona à sua existência, há o conhecimento de sua unicidade e também da liberdade de ser e do não encontro com aquilo que possa limitá-lo. Lévinas, percebendo a possibilidade de um eu cativo de si mesmo, vai a uma condição que liberte o eu de seu “excesso de ser”, de todo o seu materialismo que o retém em si mesmo. E como uma das primeiras propostas para tal, aparece o *eros* e a paternidade nos quais o eu depara-se como a alteridade que lhe permita enxergar o “para além” de sua essência no outro metafísico.

No segundo momento procurar-se-á introduzir a fala de Lévinas acerca do outro, se acrescendo do estatuto da transcendência. O filósofo vai apresentando, processualmente, o ser humano como revelação, “palavra do Deus vivo”, a qual ao contrário do que se interpreta, possui multiplicidade de significações, sempre em movimento – tal qual a Arca Santa do Tabernáculo que tinha hastes removíveis para transportá-la, não estando essa mesma Arca “amarrada a um ponto do espaço e do tempo, mas em todo momento é transportável e pronta”¹⁰. Uma revelação assim coloca-se como enfrentamento, como confronto ao eu, tendo em vista o desejo ordinário – e por que não vulgar? – e totalitário de dominação, de controle sobre o outro.

A tal desejo Lévinas contrapõe com um desejo, que não o comumente interpretado e denominado como o “Desejo do Infinito”, porque metafísico, desejo do “para além” de tudo o que possa completa-lo. É um desejo do outro, alteridade que não se adequa à ideia. Em Lévinas não há a objetividade de um mundo comum e não há um ego absoluto. Desse modo, o outro não é tal como os objetos, constituído a partir da esfera do eu. O outro não é aquele que se manifesta segundo o eu transcendental. Ele se manifesta como exterioridade ao eu, sendo estranho, e não obstante, sob o pensamento levinasiano, é próximo e reconhecido

¹⁰ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.6.

segundo sua “transcendência imanente” que ganha sentido a partir da ideia do Infinito na face do outro – rosto –, outro que não é conteúdo do Infinito, mas é o infinito mesmo , porque fora da estrutura “noese-noema”.

Caminha-se assim para a tentativa de uma descrição de sua ética como possibilidade de se pensar uma “‘ruptura da essência’ no interior da subjetividade humana que, ‘fenda’ ou ‘fissura’ do Ser e de seu privilégio filosófico, aparecerá então como a transcendência metafísica que a mesma ontologia supõe”¹¹. O “privilégio filosófico” referir-se-á, assim, como a primazia da ética que aponta as relações humanas como tendo a “intenção transcendente que anima a metafísica”.

A metafísica então, exterioridade absoluta da ordem do absolutamente separado, não se realiza nas relações humanas em virtude da imagem de Deus no outro, pois, como já dito, Ele não pode ser aprisionado, retido de forma alguma. Sendo assim, a questão de Deus em Lévinas deve-se ao fato de que no encontro com o rosto do outro, uma epifania, ocorre o avivamento do sentido da responsabilidade infinita do Eu em relação ao outro. Acolher o rosto, para Lévinas, denota uma experiência do Infinito porque Deus viria à ideia no face-a-face com o próximo. O outro é de ordem metafísica porque “outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro”¹².

Por fim, num terceiro e último momento, intentar-se-á conduzir a reflexão a uma reconsideração da urgência do “desinteressamento”: “relação sem o domínio sobre um ser”. É isso a filosofia primeira, a própria ética, caminho de responsabilidade livre da demanda da reciprocidade; é a ocorrência do encontro com a alteridade cuja *inteligibilidade* não depende de permissão externa para acontecer. Para Lévinas isso significa um “pensar a Deus” que só é possível pelas vias da “filosofia primeira”, porque esta, relação com o outro humano, segundo ele, se revela como religião ética, “religião da alteridade”.

Falar de Deus em Lévinas não é falar de uma religião traída pela redução do mesmo à encarnação; não se fala de Deus por meio de um discurso monoteísta, que o tematiza a partir de uma “apologética judaico cristã”, mas fala-se de Deus a partir da relação com a alteridade do outro humano. Nas palavras de Ribeiro Júnior “quando o outro fica esquecido seja pela metafísica e pela *onto-teologia*, seja pela religião, seja até mesmo pela teologia, ou, ainda, pela própria ontologia, então Deus também deixa de ser escutado”¹³.

¹¹ VAZQUEZ MORO, *A teologia interrompida*, p.51-73.

¹² LEVINAS, *Totalidade e infinito*, p.26.

¹³ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

Todavia, fala-se de Deus em Lévinas não simplesmente porque não se pode falar em ética de modo separado da religião. Fala-se de Deus em Lévinas porque o rosto do outro ser humano com o qual se encontra, o face-a-face, contém, segundo o filósofo, a ideia do Infinito e esta evoca a temática do mistério, da revelação. A ética, enquanto filosofia primeira, parte desta ideia e por isso a intriga que suscita com relação ao discurso sobre Deus. Não é possível, no pensamento do filósofo que se pretende analisar, falar sobre ética sem a ideia do Infinito, entretanto, também parece não ser possível falar sobre a ideia do Infinito que conduz a ideia de Deus, em separado da moralidade. Não se fala de um conhecimento de Deus desatrelado das relações humanas.

É preciso expressar que o projeto de Lévinas não busca um desvelamento do mistério do divino, sua investigação sobre a ideia de Deus, da busca de seu sentido, não implica numa comprovação de sua existência e não almeja partir nem do conhecimento, nem da fé. As fórmulas “conhecer para acreditar” ou mesmo o “*credo quia absurdum*” não são por ele perseguidas. Ele expressa o Rosto de outrem traumatizando o Mesmo a ponto de fazê-lo consciente da resposta necessária à sua aproximação.

O Mesmo tem uma liberdade que parte da vocação como espera pelo cumprimento de uma tarefa somente sua, a qual não tem lugar determinado para realização, se não somente determinada pela situação ética e não cabendo, segundo Lévinas, se o outro também não é responsável a respeito do Eu, nesse caso, a recíproca é assunto do outro, não se pergunta pelo fazer do outro. Tal situação é como uma incessante inquietação ao Mesmo, em virtude de um convite da alteridade do vestígio no rosto de outrem. Parece que a vocação levinasiana ocorre no sentido de que todo ser humano é chamado ao messianismo.

Considera-se a presente análise importante no atual contexto em que se verifica um crescente interesse sobre Deus. No entanto, sob o pensamento de Lévinas torna-se possível perceber o assentamento da questão a partir e em seu verdadeiro lugar: a existência humana. Que a palavra Deus tenha sentido é o que se buscará compreender, considerando que tal sentido não esteja acompanhado de virtudes místicas cujo acesso ao teor da questão não seja um êxtase que arranke o ser humano de sua imanência, muito embora se proponha uma transcendência. Deus, cuja revelação coincide com o despertar da consciência “não se entrega à fantasia humana”¹⁴.

As relações humanas, pensadas a partir da ética, são o “lugar hermenêutico” para a interpretação da intriga em que Deus “se passa” sem, no entanto poder ser tomado como tema

¹⁴ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.132. (tradução nossa)

de um discurso. Tal situação, torna possível pensar o sentido de uma redenção retirado da estrutura escatológica. O trabalho consistirá em perceber as condições prévias para um sentido legítimo à palavra Deus, segundo Lévinas.

1. O “DRAMA DA EXISTÊNCIA” E O “EXISTIR IRREMISSÍVEL”: O SURGIMENTO DO PRIMADO DA ÉTICA

Ao proceder-se de acordo com dois grandes mestres – Husserl e Heidegger – os quais constituíram duas das influências na construção de seu pensamento, junto à posterior experiência de cativeiro durante a Segunda Grande Guerra, Emmanuel Lévinas preocupa-se com uma “fenomenologia da preguiça, do cansaço, do esforço, de determinados traços marcados pelo caráter desértico, obsedante e horrível do ser”¹⁵. Ele desenvolve a noção do *há*, ser anônimo, cuja impessoalidade prescreve a “insistência sobre sua desumana neutralidade”¹⁶, numa negação do existente que se pretende absoluta.

A imersão por ele realizada na problemática do *há* o conduz a uma proposta de superação segundo a qual se busca um novo sentido para o ser, na não indiferença por ele. Lévinas conduz esse pensamento pelas vias de uma fenomenologia do eu, e nela preocupa-se com a relação entre o eu e sua existência, a fim de mostrar que “o ser não é uma noção vazia, que ele tem a sua dialética própria e que noções como coletividade não são noções de psicologia somente, como a necessidade que se pode ter do outro”¹⁷. Ele afirma que para se falar de socialidade é preciso antes preocupar-se com o “evento ontológico”¹⁸, pois nele há um “laço de união entre o existente e o seu existir”¹⁹.

Antes da socialidade aparece a solidão não como simples ausência do outro, mas como existência. Para Lévinas “a relação com o mundo não é sinônimo de existência. Esta é anterior ao mundo”²⁰, há uma relação primeira, na qual o ser assume essa mesma existência. “Que este pertencer seja a própria luta da vida, eis aqui a ideia nova e fundamental”²¹, no entanto, tal luta não é apenas ação pela sobrevivência, por um futuro. O filósofo expressa que “a atitude que comporta a meditação sobre o ‘sentido da vida’ - o pessimismo ou o otimismo, o suicídio ou o amor à vida, a qualquer profundidade que situem as raízes que a prendem à operação pela qual o ser nasce para a existência - já se coloca além desse nascimento”²².

O ser se possui inalienavelmente e como tal ocupa-se das bagagens de sua existência, encontrando-se “embaraçado pelo excesso de si mesmo”²³.

¹⁵ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.12.

¹⁶ Ibid., p.12.

¹⁷ Id., *O tempo e o outro*, p.2.

¹⁸ Ibid., p.3.

¹⁹ Ibid., p.3.

²⁰ Id., *Da existência ao existente*, p.21

²¹ Ibid., p.24.

²² Ibid., p.24.

²³ Ibid., p.28.

Então, sob essa perspectiva de que não há como olvidar-se do cansaço de existir, privando-se do peso e da necessidade de um engajamento com um contrato que não pode ser rescindido – porque consigo mesmo –, propõe-se, neste primeiro capítulo, tratar do modo como Lévinas descreve o homem entregue ao excesso de sua presença, ao “mal de ser”. Esse mal de ser que não é um defeito, mas o trágico de sua existência que guarda a impossibilidade de dela escapar. É sobre essa “dureza de ser” e sobre a perseverança no seu ser²⁴ – *conatus* – que se busca, nesta primeira parte, dissertar.

1.1 A gênese da humanidade no pensamento levinasiano

A presente seção tem como objetivo investigar a aventura desse excesso de si mesmo, perceber o vínculo entre o ser e o ato de ser. A gênese da humanidade no pensamento de Lévinas está no evento segundo o qual o ser descobre seu existir – este, apesar de seu infinitivo, “é sempre possuído por alguém”²⁵. O filósofo fala de um anonimato da existência e o faz não como indeterminação desse existir, mas como “obra mesma do ser”²⁶ e sem apaziguamento justamente “porque não há sujeito que o tome sobre si”²⁷, a ninguém pode ser dado. E é a partir daí que se fala do surgimento de um existente e da tragédia à qual está relacionado o ato do existir.

1.1.1 *O surgimento de um existente e o drama do existir*

Não é possível, segundo Emmanuel Lévinas, falar de um existir sem existente, pois mesmo que se falasse em um puro nada, ainda restaria o fato de que *há* (*il y a*). Entretanto, para além do “*il y a*”, do apenas existir enquanto verbalidade, há toda uma trama do e no ser. Assim, pretende-se explicitar o que ele propõe quanto ao evento “existência no ser” e seu consequente “drama” – metáfora utilizada para anunciar a tragédia da existência com o outro e para o outro. Isso porque a condição humana parece exigir a “interrupção” de sua própria existência em direção à intriga ética, não uma interrupção que cessa a continuidade do existente, mas que visa uma saída de si para a tarefa da “assunção do existir”²⁸, afinal, “o eu

²⁴ ESPINOSA *apud* CHALIER. CHALIER, *Lévinas: a utopia do humano*, p.56.

²⁵ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.4.

²⁶ Ibid., p.4.

²⁷ Ibid., p.4.

²⁸ Id., *Da existência ao existente*, p.50.

no mundo tem um dentro e um fora”,²⁹ tornando impossível a manutenção apenas do “domínio privado”. Sendo assim,

A ausência de todas as coisas volta como uma presença: como o lugar onde tudo sumiu, como uma densidade da atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio. Há, depois desta destruição das coisas e dos seres, o “campo de forças” do existir, impessoal. Algo que não é nem sujeito, nem substantivo. O fato de existir que se impõe quando não há mais nada. E isso é anônimo: não há ninguém nem nada que assuma essa existência sobre si. É impessoal como “chove” ou “faz chover”. Existir que volta qualquer que seja a negação com que o afastemos. “Há (il y a), como o irremissível do existir puro³⁰.

O ponto de partida do existir é a percepção de que o “não ser” é absurdo. Ocorre assim a consciência de que “não existe nenhum meio de retirar-se da vigilância a que se é forçado, [...] vigilância sem possível recurso ao sono”³¹. Ao falar sobre isso, Lévinas expõe sua antropogênese; expressa “como o ser humano acontece, como se produz”³². Desse modo, o filósofo alude à criação sem, no entanto, falar do Criador – o que ele acredita: seria entrar no discurso teológico, mas não de modo propriamente teológico, visto o fato de entender Deus e a religião [judaica] não a partir do transcendente (mesmo que não negando essa instância), mas a partir do ser humano, sem o qual, para ele, não é possível falar de Deus. Ao ser foi proposto, desde o seu começo, acolher sua existência como posse, como atividade, assim como bem expressou o filósofo:

O início, a origem, o nascimento oferecem precisamente uma dialética em que esse evento no seio do instante torna-se sensível. Para o “ente” que começa, não há somente o encontrar uma causa que o cria, mas a explicar o que, nele, acolhe a existência. No que o nascimento seja a recepção de um depósito ou de um dom por um sujeito preexistente. Mesmo a criação *ex-nihilo*, que comporta uma pura passividade por parte da criatura, impõe-lhe, no instante do surgimento – que é ainda o instante da criação – um ato sobre seu ser, o domínio do sujeito sobre seu atributo. O começo já é esta posse e esta atividade de ser. O instante não é feito de um bloco: ele é articulado. É por esta articulação que ele se distingue do eterno, que é simples e alheio ao evento³³.

²⁹ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.52.

³⁰ Id., *O tempo e o outro*, p.4.

³¹ Ibid., p.4.

³² MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

³³ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.16.

Essa gênese do humano é, então, *evento* não enquanto caso ou episódio, mas como fato que acontece, que se faz notório e no qual nascem todos os fenômenos que lhe são constitutivos – fome, sede, cansaço, sono, carícia.

Há uma consciência deste “existir que se impõe quando não há mais nada”, é algo privado e sem refúgio, visto que é um estar em si em demasia. Destarte, é a aquisição dessa consciência que o conduz para fora de sua existência anônima, sem, contudo, esquecer-se dela, pois, não pode deixá-la para trás totalmente³⁴. “A consciência pareceu sobressair ao *há* por sua possibilidade de esquecê-lo e de suspendê-lo, por sua possibilidade de dormir. Ela é um modo de ser, assumindo o ser, ela é sua própria hesitação”³⁵.

Entretanto, esse estado não traz paz, apesar da consciência do si mesmo, é uma contradição, pois é quando ainda vê-se diante do *nada*. Não se trata, contudo, de um *nada* como o proposto pela problemática existencialista, embora Lévinas conte que a “analítica existencial” traz consigo “a angústia, a consciência da morte, da finitude”³⁶. Ele não fala de um *nada* que leva a um desejo de morte como que para combatê-lo, mas como angústia diante da qual é impossível morrer, no que incide o real drama da existência humana, já que a consciência é convocação à vigilância – apesar de conter enorme paradoxo por também ser possibilidade de retirada dela. A consciência é vigilância porque “se refere a uma situação em que um existente entra em relação com seu existir”³⁷.

A essa situação Lévinas chama separação, “separação como vida”, vida interior. É a interioridade “como uma presença em sua casa, o que quer dizer habitação e economia”³⁸. Todavia, não se existe apenas nessa interioridade, há situações das quais a existência se ocupa como conteúdo da vida, como adesão à existência – fruição.

Antes, então, da socialidade há o existente consigo mesmo, ou como psiquismo, como expressa o filósofo em questão. A necessidade de se falar desse psiquismo remete a que a relação com o outro não é da mera ordem da dependência, como a uma falta que pode ser preenchida, mesmo que o ser humano seja ser de carência e um de seus fenômenos constitutivos seja a carícia. Na verdade, “o psiquismo e as perspectivas que ele abre mantêm a distância que separa o metafísico do Metafísico e a sua resistência à totalização”³⁹ – algo a ser tratado mais adiante, de modo mais amplo.

³⁴ HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.69.

³⁵ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.83.

³⁶ HADDOCK-LOBO, *Da existência ao infinito*, p.33.

³⁷ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.5.

³⁸ Id., *Totalidade e infinito*, p.96.

³⁹ Ibid., p.96.

O surgimento de um existente, traduzido como o acontecimento, é o vir à tona do existente humano, é o ser que se torna existente. Aqui aparece algo típico da fenomenologia: que “a presença ‘intencional’ do objeto na consciência pressuponha uma correspondência de tipo original entre as formas do ‘fazer aparecer’ e o ‘sentido que aparece’, correspondência que não se assemelha a um simples estado de fato”⁴⁰. Eis a grande pretensão do projeto filosófico levinasiano: a preocupação com o próprio interior do ser, com o surgimento do existente no interior da existência.

Mesmo que haja uma hesitação com relação ao existir, e Lévinas atenta para isso ao falar da preguiça e do cansaço, há também a inegável exposição a ele. Tal exposição mostra-se, assim, numa “impossibilidade de poder morrer [...], consiste na necessidade de ter de assumir para sempre sua carga”⁴¹. Lévinas assim afirma: “É porque o *há* nos prende totalmente que não podemos tomar levianamente o nada e a morte, e que trememos diante deles. O medo do nada somente mede nosso engajamento no ser. É por ele mesmo, e não em virtude de sua finitude, que a existência encerra uma tragédia que a morte não pode resolver”⁴².

A “assunção da existência” torna o ser atento ao mundo. “É precisamente em já existindo que ele assume essa existência”⁴³ e essa admissão prévia passa pela preguiça e pela lassidão, na qual, paradoxalmente, o ser vai, lentamente, apoderando-se de si.

1.1.1.1 *O surgimento da hipóstase*

Lévinas certamente parte da problemática filosófica relacionada à ontologia contemporânea, contudo, sua reflexão dirige-se rumo à “posição em que, no ser impessoal, surge [...] um ser, um sujeito, um existente”⁴⁴. A partir dessa reflexão, busca-se uma filosofia não apenas de retirada do ser do esquecimento, mas da profundidade de sua existência, de modo a destacar o “contrato irrecindível”⁴⁵ do existente para com essa existência, contrato esse cuja dureza vincula o ser e o ato de existir. O existente possui liberdade em seu ato de ser desde sua criação pelo motivo de ser, já em seu início, palavra. A gravidade disso está em que

⁴⁰ LÉVINAS, *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.176.

⁴¹ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.45.

⁴² LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.18.

⁴³ Ibid., p.22.

⁴⁴ Ibid., p.9.

⁴⁵ Ibid., p.9.

“Deus verdadeiramente Deus não moldou ele mesmo a criatura, não pôs, como o demiurgo, a mão na massa. Sua ação é mágica”⁴⁶.

Há assim um paradoxo: apesar de toda a liberdade, o trabalho e esforço humanos supõem “um abandono, um desamparo na humildade do homem que sofre curvado sobre sua tarefa [...]”, o esforço revela uma condenação”⁴⁷. Não obstante, o cansaço e sofrimento⁴⁸ que esse esforço provoca, há o triunfo humano sobre o limite e a carga. O esforço, por sua vez, é realização de um instante, instante que pode ser dito presente tal que é “a aparição de um sujeito que está em luta contra a existência, que está em relação com ela, que a assume [...] como um presente inevitável”⁴⁹.

O esforço pela existência consiste na saída do ser. Tais são as palavras de Lévinas:

Se o evento de *distanciamento* do cansaço equivale ao surgimento de um *existente* para quem ser significa *assumir o ser*, a existência do existente é essencialmente ato. É preciso que o existente esteja em ato, mesmo quando ele é inatividade. Essa atividade da inatividade é um paradoxo: é o próprio ato de pôr-se no solo. É o repouso, na medida em que o repouso não é uma pura negação, mas a própria tensão da postura, o fundamento, o condicionamento aparecem, portanto, como a própria relação com o ser; como o surgimento, na existência, de um existente; como a hipóstase⁵⁰.

Com isso percebe-se: é necessário que o existente apreenda sua atividade como um passo para a saída do ser. Para tal explicitação, o filósofo remete-se, antes, como que aos primórdios do evento ser humano, do existir ainda sem existente – assunto já elucidado aqui, conforme o qual se depreende que nele se encontra o *há* (“*Il y a*”) do ser, verbo que se apresenta anônimo, impessoal, e por isso, de certo modo, correlato do verbo *existir* em virtude de seu vazio, “de que não se pode, ao que parece, nada dizer e que somente se torna inteligível em seu particípio – o existente – no que existe”⁵¹. *Il y a*, como anteriormente citado, é o nada do existente, isto é, o voltar-se para si e perceber a “existência vazia de existente, [...] existência sem existente”⁵².

E, como fenomenólogo, Lévinas segue aclarando o acontecimento no qual o ser se atém à sua existência, que é, então, quando esse mesmo ser surge enquanto vivente, ao que

⁴⁶ Ibid., p.32.

⁴⁷ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.32.

⁴⁸ “O esforço comporta sofrimento porque ele é, em seu instante, um evento de sujeição”. LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.36.

⁴⁹ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.35, 36.

⁵⁰ Ibid., p.37.

⁵¹ Ibid., *Da existência ao existente*, p.18.

⁵² RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.44.

parece, é realizado, após perceber-se “chamado a”. A atenção a essa evocação na qual o ser vai se significando, o conduz a atinar-se a respeito do *ser no mundo*. Do que vai se dando conta de ser o engajamento no “irreparável do existir, num puro evento que não se refere a nenhum substantivo, a nenhuma coisa, no mundo, ao contrário, às peripécias da ação de ser, do ser *verbo*”⁵³, ser no mundo, existir, é intenção.

Para Lévinas, assim como para Heidegger, o ser não é um ente, coisa estática, congelada. Contudo, Lévinas também propõe que o *dasein* heideggeriano não pode implicar apenas em ser-no-mundo, pastor do ser e ser-para-a-morte, como se a relação fundamental do ser fosse a relação com a morte⁵⁴. A pergunta pelo *o que é o ser?* é uma questão sem resposta, “o ser é essencialmente estranho e nos choca”⁵⁵. No idealismo ocidental, *existir* “refere-se a esse movimento intencional de um interior para o exterior. O ser é o que é pensado, visto, agido, querido, sentido, o objeto”⁵⁶, enquanto “o mundo é o que nos é dado”⁵⁷.

Na dialética entre a intencionalidade [do ser] e o dado [do mundo] há o desejo. O ser é movido por desejo neste “mundo dado”, que se oferece às intenções. Para Lévinas, o desejo é mais que uma inquietante necessidade, vontade precedida de uma falta, é relação, relação com o mundo, portanto, com o dado, com o oferecido, por isso, sem *falta*. “O objeto me é destinado, ele é para mim. O desejo como relação com o mundo comporta ao mesmo tempo uma distância entre mim e o desejável [...] e uma posse do desejável, anterior ao desejo”⁵⁸. O desejável está antes e depois do desejo, isso, pelo fato de ser dado.

Vê-se, então, que a relação com as coisas do mundo não é tida, segundo Lévinas, simplesmente pela necessidade. Uma de suas expressões para isso está na afirmação de que “não vivemos para comer, mas não é exato dizer que comemos para viver. Comemos porque estamos com fome”⁵⁹. A existência não fica, assim, reduzida àquilo que se necessita, em uma espécie de simbiose que acarreta obrigatoriedade na relação com as coisas do mundo.

Desse modo, retira-se, de fato, o ser do esquecimento, como queria Heidegger, ingressando-se numa ética do cuidado. Entretanto, o ser não vive apenas de sua identidade. Como existência, e, por conseguinte, relação com o dado, o ser é cultural – ele se diz pastoreando o próprio ser, mas também se diz na arte, na natureza, na relação com a história e

⁵³ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.41.

⁵⁴ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.44.

⁵⁵ Id., *Da existência ao existente*, p.23.

⁵⁶ Ibid., p.43.

⁵⁷ Ibid., p.43.

⁵⁸ Ibid., p.43,44.

⁵⁹ Ibid., p.42.

o sobrenatural, na relação com as pessoas, com as coletividades⁶⁰. Assim sendo, assume-se a existência como fruição do mundo.

Respiramos para respirar, comemos e bebemos para comer e para beber, abrigamo-nos para abrigarmo-nos, estudamos para satisfazer nossa curiosidade, passeamos para passear. Tudo isso não é *para* viver. Tudo isso é viver. Viver é uma sinceridade. O mundo, tal como se opõe ao que não é do mundo, é o mundo onde habitamos, onde passeamos, onde almoçamos e jantamos, onde fazemos visitas, onde vamos à escola, discutimos, fazemos experiências e pesquisas, escrevemos e lemos livros [...]. É nas épocas de miséria e de privações que, atrás dos objetos do desejo, perfila-se a sombra de uma finalidade ulterior que obscurece o mundo. Quando é preciso comer, beber e aquecer-se para não morrer, quando o alimento torna-se carburante, como em determinados trabalhos difíceis, o mundo também parece estar em seu fim, revirado, absurdo, devendo ser renovado⁶¹.

Entrementes, a existência enquanto desejo que se põe na fruição do mundo não basta, conforme Lévinas, “não há dúvida de que o desejo não se basta a si mesmo, de que ele margeia a necessidade e o nojo da saciedade”⁶². É preciso mais que isso, para Lévinas é preciso sair do anonimato da existência, saída esta provocada por uma evasão, já que o aproveitamento da vida e a contemplação dos objetos e da história ainda não são suficientes para chocar o existente com sua ausência do mundo. É preciso ir ““mais além do ser” ou ‘da essência’”⁶³.

Esse anonimato pode ser bem entendido por meio das palavras de Lévinas, quando este afirma que “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como um lugar onde tudo é sombrio, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude no vazio ou como um murmúrio no silêncio”⁶⁴. O anonimato é um “estar em si” em excesso, sem escapatória, tendo de assumir o seu “em si”, sendo sozinho e vulnerável. Desse modo,

esse anonimato é essencial e geral. [...] Não se escolhe estar no ‘Il y a’, mas participa-se dele porque se é exposto a ele. Ele nos ameaça porque nos atinge como o ‘horror do escuro’. Sua presença, absolutamente vazia expolia a subjetividade de sua consciência. [...] A ameaça do ‘Il y a’ não é a ameaça de morte, mas, bem ao contrário, a impossibilidade de poder morrer. [...] A impossibilidade de escapar ou fugir da existência anônima é a ‘perpetuação do drama da existência’. O drama mais dramático da existência consiste na necessidade de ter de assumir para sempre sua carga⁶⁵.

⁶⁰ Ibid., p.44.

⁶¹ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.48, 49.

⁶² Ibid., p.49.

⁶³ Id., *De otro modo que ser*, p.25. (tradução nossa)

⁶⁴ LÉVINAS apud RIBEIRO JÚNIOR. RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.44.

⁶⁵ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.44, 45.

Para que a existência se faça enquanto desejo, ocorre o “surgimento de um ‘nome’ no interior do Ser”⁶⁶, tal aparecimento é justamente a hipóstase – o ente afirmando-se como sujeito do verbo ser, evento que “desemboca no domínio de um existente sobre o existir”⁶⁷. Esse acontecimento exige que o ser vença estados que lhe são característicos na medida em que se torna consciente de sua individualidade e solidão em uma similaridade a Sísifo. Esses mesmos estados, a saber, a preguiça e o cansaço, não decorrem de um ânimo dobre, nem de circunstâncias relativas à ausência do outro ser humano. Subjugar-se a indolência, essa aversão ao esforço de existir, esse embaraço pelo excesso de si mesmo, não consiste em nenhuma espécie de medo⁶⁸. Cansaço e preguiça são, todavia, conotação característica do existir irreparável.

A significação da preguiça é a de um entorpecimento da inação, uma espécie de postergação, tentativa de omissão diante da existência que carrega com ela o peso de si mesma. Lévinas bem a explicita:

É com relação a esse empreendimento que a preguiça é preguiça. O caráter penoso do ato de que o preguiçoso se abstém não é um conteúdo psicológico qualquer de dor, mas uma recusa de empreender, de possuir, de ocupar-se. É relativamente à própria existência como carga que a preguiça é uma aversão impotente e sem alegria. É um medo de viver que nem por isso deixa de ser uma vida em que o temor do inabitual, da aventura e de suas incógnitas, tira sua náusea da aversão ao empreendimento da existência⁶⁹.

A tentação de desocupar-se do existir não se relaciona a quaisquer estados depressivos, tédio ou tristeza, no tocante a bens espirituais ou interiores. É justamente porque é perceptível a carga da existência que a preguiça intenta uma deserção, isso, contraditoriamente, já atesta o contrato com essa mesma existência. Tal situação revela o “vínculo entre o ser e o ato”⁷⁰ nada superficial, revela que “embaixo” do ser há o existente. Eis a vitória contra a preguiça, percepção do “mal de ser” – a hipóstase, “evento pelo qual o existente contrai seu existir”⁷¹.

⁶⁶ LÉVINAS *apud* RIBEIRO JÚNIOR. RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.45.

⁶⁷ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.16.

⁶⁸ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.26, 28.

⁶⁹ Ibid., p.29.

⁷⁰ Ibid., p.31.

⁷¹ Id., *O tempo e o outro*, p.3.

1.1.2 Existência irremissível

O aprofundamento do “vínculo” supramencionado conduz a um desdobramento: o “advento da consciência” na qual se pode interromper o ser em seu excesso, despertando-o para “o trabalho e o esforço humanos [...], uma maneira de seguir passo a passo a obra que se cumpre”⁷². O resultado dessa assunção é, assim, o cansaço, “sofrimento do esforço” que lança o ser no presente.

E ainda, como desdobramento, tem-se a insônia, o eu encontra-se na “infalibilidade do ser em que jamais se relaxa a obra de ser; é sua própria insônia”⁷³. Tal infalibilidade do ser, que jamais descuida da obra de existir, luta, assim, “para ter o poder de escapar da impessoalidade do ‘há’”⁷⁴ (“existência sem existente”, como já dito). Todo esse percurso é o processo por meio do qual o ser conscientiza-se de si, tomando-se como responsável por si, pelo o que lhe é próprio, em um movimento de identificação. O filósofo ressalta que “a novidade impre-visível de conteúdos que surgem nessa origem de toda a consciência e de todo o ser é criação original [...], passagem do nada ao ser (a um ser que se modificará em ser-para-a-consciência, mas nunca se perderá), criação que merece o nome de atividade absoluta, de *genesis spontanea*”⁷⁵.

Toda essa consciência conduz o existente a situar-se no ser que é, portanto, em seu “eu” “Lugar” no qual não pode olvidar de sua solidão – a não relação com outro existente. Lévinas afirma a solidão como “absoluta falta de tempo”⁷⁶. Com respeito a isso, Ribeiro Júnior expressa que “a análise da *solidão* como *tragicidade do existente* é apresentada pela fenomenologia, que se caracteriza por descrever a ambivalência do fenômeno tal como ele aparece. Ou seja, o filósofo situa a solidão em seu contexto *ontológico*”⁷⁷, como o “isolamento que marca o evento do próprio ser”⁷⁸, comunhão com o próprio existir.

O fenômeno da solidão aparece, para Lévinas, como ambivalente por não se tratar da necessidade de saída da solidão, como em um drible da mesma, porque ela é uma “nota do ser” – fato de ele ser um –, trata-se de “sair do ser”. A saída do ser é a marca da socialidade. E tal saída, como queria Lévinas, não é marcada pelo conhecimento, já que conhecimento é assimilação, adequação “do pensamento ao que ele pensa e, [...] portanto, uma

⁷² Id., *Da existência ao existente*, p.34.

⁷³ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.80.

⁷⁴ HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.68.

⁷⁵ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.188.

⁷⁶ Ibid., *O tempo e o outro*, p.7.

⁷⁷ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.48.

⁷⁸ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.43.

impossibilidade de sair de si”⁷⁹. Mesmo que conhecimento possua a acepção de saída do ser, para o filósofo em questão, conhecer nada mais é do que permanecer nas cercanias do “mesmo”.

Não obstante, a maneira como Lévinas propõe o movimento em direção ao outro, algo esperado e preciso no existir, a que se denomina irremissível para o pensador, faz-se necessário concentrar-se ainda na solidão do ser, que é “toda a materialidade do homem”⁸⁰, a inteireza do si mesmo – sua tragicidade. Tal materialidade é a ocupação do sujeito consigo em um paradoxo de liberdade, visto que, mesmo preenchendo o ser com a existência, percebe-se em si, como que margeado por essa mesma existência.

Sua liberdade de existente, segundo a qual o homem é o “dono” do seu existir, não prescinde da responsabilidade *por si mesmo* – exatamente o que configura a irremissibilidade do existir no tocante à existência. “Esse domínio sobre o existir é o poder de começar, de partir de si mesmo; partir de si mesmo não para agir, nem para pensar, mas para ser”⁸¹. “O sujeito idêntico é certamente livre [...], mas permanece tributário a si mesmo. A liberdade do presente não é leve como a graça, mas um peso e uma responsabilidade. Ela se articula num acorrentamento positivo a si mesmo: o eu é irremissivelmente si mesmo”⁸². Nisso reside uma “falta de tempo”, é nesse encerramento escravo à própria identidade, ao próprio em si que ela se faz, já que o estar em si denota um existente preso ao presente, por isso preso a si mesmo, como que “duplicado por um *si mesmo* e na [...] impossibilidade de se desfazer de si mesmo”⁸³. Acerca dessa materialidade e de seu encadeamento ao si mesmo, Lévinas expõe:

O caráter material do presente não provém do fato de que o passado pese ou do fato de que o porvir inquiete. Ele provém do presente enquanto presente. O presente desgarrou a trama do existir infinito; ignora a história; provém do agora. E apesar disso, ou por causa disso, ele se engaja em si mesmo e a partir daí conhece uma responsabilidade, torna-se materialidade. Nas descrições psicológicas e antropológicas, isso se traduz pelo fato de que o *eu* está apegado a si, pelo fato de que a liberdade do *eu* não é leve como a graça, mas já é peso, pelo fato de que o *eu* é irremissivelmente si (mesmo). Não estou fazendo um drama de uma tautologia. A volta do *eu* sobre si não é precisamente uma reflexão serena, nem o resultado de uma reflexão puramente filosófica. [...] Eu não existo como um espírito, como um sorriso ou como um vento que sopra, eu não existo sem responsabilidade. Meu *eu* se desdobra em um ter: estou carregado de mim mesmo. A existência material consiste nisso⁸⁴.

⁷⁹ Ibid., p.45.

⁸⁰ Id., *O tempo e o outro*, p.7.

⁸¹ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.11.

⁸² Id., *Da existência ao existente*, p.105.

⁸³ Ibid., p.96, 105.

⁸⁴ Id., *O tempo e o outro*, p.7.

A solidão do existir consiste, assim, em que o eu não é o outro, de acordo com o filósofo “é, pois o ser em mim, o fato que eu exista, meu existir, o que constitui o elemento absolutamente intransitivo, algo sem intencionalidade [...]. Tudo pode ser trocado entre os seres, menos o existir. Nesse sentido, ser é isolar-se pelo existir”⁸⁵. O modo de encarar esse isolamento, esse ser só, como em uma superação, não é a socialidade como se possa pensar, mas é precisamente experimentando o “laço de união entre o existente e o seu existir”⁸⁶, condição de responsável, não primeiramente pelo outro, mas numa instância mais imediata: por si mesmo, em uma impossível remediação.

Essa é uma consciência da qual não é possível desfazer-se, no sentido de denotar “demora sobre si mesma [...] que se pode denominar, por extensão, como percepção: aqui, o percebido e aquele que percebe são simultâneos”⁸⁷, “passagem do nada ao ser” cujo movimento é o de assunção da subjetividade do sujeito. E tal subjetividade não consiste em uma “ofensiva reflexão do espírito sobre si mesmo”⁸⁸, é um evento concreto porque é o fato da relação entre o eu e o si mesmo, sem significar prisão no corpo, mas que comporta, entretanto, “como que um preço a pagar: o definitivo do eu colado a si mesmo. Esse definitivo do existente que constitui o trágico da solidão é a materialidade [...] que acompanha necessariamente o surgir do sujeito na sua liberdade de existente”⁸⁹.

Desse modo, vê-se que a existência irremissível encontra-se em “todo o peso da matéria, [...] ao mesmo tempo, [...] no seu triunfo sobre o anonimato do existir e também o definitivo trágico ao qual, pela sua liberdade, a vida material permanece ligada”⁹⁰. A solidão – enquanto “domínio do existir sobre o existente”, caracterizado pela comunhão com o próprio existir, e não apenas “privação de uma relação”, um “desespero em abandono”⁹¹ – atrelada à materialidade, permite compreender como o mundo e a existência nele constituem marchas de superação do encadeamento do “si” ao “eu”. “A solidão não é maldita por si mesma, mas por sua significação ontológica do definitivo”⁹².

Tem-se, com toda essa construção acerca de um existir que é irremissível, mas que comporta, não obstante, um gozo – o qual Lévinas afirma ser concedido pelo que ele chama de “moral dos alimentos terrestres”, pois “são os alimentos que caracterizam nossa existência

⁸⁵ Ibid., p.3.

⁸⁶ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.3.

⁸⁷ Id., *Descobrindo a existência*, p.188.

⁸⁸ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.7.

⁸⁹ Ibid., p.7.

⁹⁰ Ibid., p.9.

⁹¹ Ibid., p.7.

⁹² Id., *Da existência ao existente*, p.103.

no mundo”⁹³ –, que o mundo permite ao sujeito, sob a forma desse mesmo gozo, “existir à distância de si”, “libertação da materialidade inicial”⁹⁴. Nesse sentido, o filósofo afirma essa libertação da materialidade como uma salvação, pois é o que permite, ainda que de modo ínfimo, uma ruptura entre o eu e o si mesmo. É a luta pela vida constituindo o evento humano. A participação no mundo se dá pela corporalidade que se produz na sensação. “A sensação é descrita como aquilo que é sentido ‘sobre’ e ‘dentro’ do corpo e aquilo pelo que em toda a experiência sensível ‘o corpo é parte’ [...]. Por meio da sensação, a relação com o objeto encarna: pode-se dizer que a mão toca, que a língua saboreia e que o olho vê”⁹⁵. Contudo, Lévinas não quer permear pela categoria das sensações como que criticando o concreto do qual se faz o eu no mundo.

Os cinco sentidos, ao mesmo tempo em que permitem o eu no mundo, tendendo-o para as coisas, retiram-no delas, tornando notório que “o eu no mundo tem um dentro e um fora”. Acerca desse aspecto, Lévinas remete-se à luz no sentido platônico, segundo o qual ela se dá à visão e permite uma “apreensão sensível ou inteligível”⁹⁶ do mundo e “torna possível esse envolvimento do exterior pelo interior”⁹⁷, enquanto contemplação. Essa é a estrutura do empirismo, pela qual o espírito conhece pelas sensações – atos de sofrer, de desejar, de querer.

No entanto, a luz, mesmo que apresentando ao sujeito algo diferente de si, ainda não “quebra a aderência irremediável do eu ao si”⁹⁸. Mesmo que a materialidade da vida do sujeito, tendo a luz como condição de possibilidade desse contato, contenha um “esquecimento de si”⁹⁹, Lévinas afirma que “é comigo mesmo que me encontro no conhecimento e no gozo. A exterioridade da luz não é suficiente para a libertação do eu cativo de si, pois [...] reduz toda experiência a um elemento de reminiscência”¹⁰⁰.

Assim sendo, Lévinas prossegue sublinhando a tragédia do existir em sua solidão. Ela expressa que nem a luz e nem o gozo, em sua permissão do esquecimento do si mesmo, o retiram desse encadeamento. O sujeito reencontra-se com o peso de sua existência, diz o filósofo, por meio da dor da necessidade e do trabalho, que implica no esforço e, consequentemente, no sofrimento. Acerca disso, ele propõe que

⁹³ Id., *O tempo e o outro*, p.9.

⁹⁴ Ibid., p.11, 10.

⁹⁵ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.190.

⁹⁶ Ibid., p.53.

⁹⁷ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.54.

⁹⁸ Id., *O tempo e o outro*, p.10.

⁹⁹ Ibid., p.10.

¹⁰⁰ Ibid., p.10, 11.

dois pontos devem ser sublinhados: é a dor da necessidade e do trabalho, e não na angústia do nada, que prosseguiremos a análise da solidão, é sobre a dor chamada, superficialmente, física que insistiremos porque nela o engajamento na existência não possui nenhum equívoco. Enquanto que na dor moral é possível conservar uma atitude de dignidade e compunção e, por conseguinte, libertar-se já, o sofrimento físico em todos os seus graus é uma impossibilidade de distanciar-se do instante da existência. A dor física é a irreversibilidade do ser. [...] Há no sofrimento uma ausência de todo refúgio. [...] Toda a acuidade do sofrimento consiste nessa impossibilidade de recuar, no fato de estar forçado à vida e ao ser. Nesse sentido, o sofrimento é a impossibilidade do nada¹⁰¹.

1.1.3 *Morte como encontro com o outro*

O filósofo procura por uma saída que permita o eu encontrar no mundo “algo que seja verdadeiramente outro”¹⁰², que não apenas a “intimidade do eu consigo mesmo... intimidade à qual acabam voltando todas as nossas experiências”¹⁰³. O sofrimento, segundo Lévinas, é o que traz esse desconhecido, que é o desconhecido da morte na qual o padecimento pode desembocar. A morte é a iminência mesma do mistério, é aquilo por meio do que o sujeito está em relação com o que não vem dele. Ela interrompe até mesmo a possibilidade de se pensar no “nada”, pois “se o Nada da morte pudesse ser pensado, ela já não poderia mais ser definida como ‘mistério’, ela seria reduzida ao pensamento do nada. O mistério seria reduzido à virilidade do sujeito cognoscente”¹⁰⁴.

Desse modo, vê-se que a investigação levinasiana “já não será fenomenológica até o fim”¹⁰⁵, tal como ele mesmo afirma, pois a partir de então o filósofo parte para a reflexão acerca das situações concretas, tal como a morte, a qual marca a tragicidade do existente. Nesse prenúncio do mistério, tem-se uma situação em que nem a mesmidade, nem a luz – em termos de conhecimento –, “tem o poder de alguma coisa”. Nisto reside a impotência do existente. O trato com a questão da morte se dá, para o filósofo, como abertura ao porvir porque é inapreensível, “ela marca o fim da virilidade e do heroísmo do sujeito [...], a morte nunca é um agora”¹⁰⁶.

¹⁰¹ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.11,12.

¹⁰² Ibid., p.11.

¹⁰³ Ibid., p.12.

¹⁰⁴ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.52.

¹⁰⁵ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.12.

¹⁰⁶ Ibid., p.12.

O que poderemos retirar desta análise da morte? Ela se transforma no limite da virilidade do sujeito, daquela virilidade que pela hipóstase tornou-se possível no seio do ser anônimo, e que se manifestou no fenômeno do presente, na luz. Isso não quer dizer absolutamente que existam tarefas impossíveis para o sujeito, que os seus poderes sejam de alguma maneira finitos; a morte não anuncia uma realidade contra a qual nós não podemos nada, contra a qual o nosso poder é insuficiente. Essas realidades que superam as nossas forças surgem já no mundo da luz. O que é importante na proximidade da morte, é que um certo momento nós não podemos mais poder: é justamente nisso que o sujeito perde o seu domínio de sujeito¹⁰⁷.

É com a morte que aparece, então, para Lévinas, o mistério do outro, como se esta fosse a primeira alteridade, alteridade que é uma “exterioridade absoluta”, a qual não permite o sujeito aprisionar-se pela “presença-ausente do Outro”¹⁰⁸. O filósofo afirma que a morte expressa a relação com uma alteridade a partir da qual o “sujeito perde o seu domínio de sujeito, [...] este fim do domínio significa que nós assumimos o existir de tal maneira que nos pode acontecer um evento que nós não mais assumimos”¹⁰⁹. Esse “nada dominar” indica a relação com algo que quebra a solidão do existente, sem, no entanto, tornar o sujeito alheio a si, como que propondo uma relação na qual ocorre uma ausência de si mesmo, num vazio de mesmidade – “idílica e harmoniosa relação de comunhão”¹¹⁰. Sob o pensamento levinasiano a quebra da solidão aponta para a inexistência de outro “eu-mesmo”.

De acordo com Lévinas, “somente um ser que chegou à cristação da solidão pelo sofrimento ou à relação com a morte pode-se colocar no terreno onde a relação com o outro se torna possível”¹¹¹. Apenas aquele que vivenciou a absoluta ausência de tempo mediante a profunda consciência da tragicidade do existente é que pode lançar-se à relação com a alteridade. E dessa relação há outro fato que, segundo o pensador, é possível destacar: “aquilo que não é absolutamente captado é o por-vir, [...] precisamente surpreendente, [...] a relação com o por-vir é propriamente a relação com outro”¹¹².

Entretanto, ainda há uma problemáticaposta pelo filósofo que diz respeito ao fato de que se a morte propõe uma quebra do eu totalmente absorto por sua existência mesma, “não acabará esmagando simplesmente essa solidão, esmagando a própria subjetividade? [...] Pode o ente entrar em relação com outro sem deixar esmagar pelo outro o seu *si-mesmo*?”¹¹³. É acertado que o eu não pode tomar a morte como o faz com relação a um objeto, pois não é

¹⁰⁷ Ibid., p.13.

¹⁰⁸ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.51.

¹⁰⁹ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.13.

¹¹⁰ Ibid., p.14.

¹¹¹ Ibid., p.14.

¹¹² LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.14.

¹¹³ Ibid., p.14.

dono desse mesmo evento chamado morte, visto não ter poder sobre ela. O impasse, então, é da possibilidade de o eu não se perder diante desse evento que se anuncia como outro, mas não apenas isso, que o retira de sua concentração cabal consigo e de sua preocupação com sua própria existência.

Esse é o nó do sujeito diante da possibilidade de retirar-se de si, situação que encerra uma dialética: o sujeito realiza essa retirada sem alienar-se, mas, ao mesmo tempo, não podendo capturar o evento que se coloca diante dele, o enfrenta. O sentido que tal enfrentamento propõe é o de estar no encontro que Lévinas chama de “face-a-face” com o outro. Contudo, a morte ainda não realiza o por-vir. A proposta levinasiana é a de pensar na continuidade do sujeito que não apenas mediante o enfrentamento da morte enquanto possibilidade que ele não domina, mas que mesmo assim encara.

A relação do sujeito com o ser, “domínio do existente sobre a existência”¹¹⁴, se faz também no engajamento com o presente, “realização mesma do tempo: a projeção que apossa o presente do por-vir não é o fato de um sujeito sozinho, mas a relação intersubjetiva. A condição do tempo está na relação entre seres humanos ou na história”¹¹⁵. A partir de então, Lévinas insere em seu pensamento a importância da proximidade, o face-a-face com o outro humano, outro modo de dizer “todo o definitivo da sua identidade”¹¹⁶ – outro porque antes do encontro com uma alteridade é necessário que o eu realize toda a sua solidão segundo a qual se conscientiza de sua identidade, quando vem a si. “Quaisquer que sejam os traços que a vida imprime sobre nós, modificando nossos hábitos e nosso caráter, mudando constantemente o conjunto dos conteúdos que formam nosso ser, um invariável permanece”¹¹⁷, tal é o definitivo de sua identidade.

O face-a-face propõe que o sujeito não se feche no “definitivo da sua identidade” por constituir-se em uma relação com o mistério que permite realização do tempo em suas “condições ontológicas que [...] é essencialmente um novo nascimento”¹¹⁸. Esse novo nascimento não aparece como renovação da criação, mas como obra do sujeito no mundo segundo a qual ele se põe a buscar a relação com o outro “em sua forma mais original”¹¹⁹.

Perante essa proposição a que o outro põe o eu é que Lévinas concede novos contornos a essa relação humana que é proximidade e enfrentamento do sujeito no tocante ao

¹¹⁴ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.94.

¹¹⁵ Id., *O tempo e o outro*, p.15.

¹¹⁶ Ibid., p.16.

¹¹⁷ Id., *Da existência ao existente*, p.103, 104.

¹¹⁸ Id., *O tempo e o outro*, p.16.

¹¹⁹ Ibid., p.17.

impulso provocado pelo mistério. Diante da provação do “poder de nada poder”, uma imobilização, surge – novo nascimento – o contato, a afecção. Tal é o mistério que não destrói o ser. A morte é o mistério que subtrai a encarnação do ser, já o *contato* – anúncio da corporeidade – permite a permanência da identidade do sujeito, do “absolutamente outro”, mesmo diante daquilo “que me escapa sempre”¹²⁰.

1.1.3.1 O feminino e a paternidade

Lévinas propõe, assim, que se observe que a morte, levada às últimas consequências, destrói o indivíduo. Em meio a essa problemática ele insere a concepção do “feminino”, não algo dado pelo gênero, mas a relação com o erotismo, como “relação com aquilo que escapa sempre”. “Diante da alteridade do outro, o sujeito imobilizado é tirado primeiramente de sua solidão pelo contato com o feminino. Ao ser afetado [...], o sujeito é [...] ‘carne e sangue’ em contato com o feminino. Ele não é ‘de’ carne e nem ‘de’ ideias, mas passividade como corpo diante do feminino”¹²¹.

Não obstante o contato corporal que o *Eros* proporciona, não há nisso algo que o eu possa captar. Ao contrário do que a “relação erótica” comumente possa significar, não há uma anulação do mistério, mas este permanece e, assim, conserva a alteridade, além de não destruir o existente em sua subjetividade exatamente porque constitui vida. Na hipóstase, o existente é tomado como sujeito em decorrência do evento em que se atém à consciência, no feminino o existente é tomado como sujeito por meio da corporeidade.

Há, porém, o risco de que esse mesmo sujeito, vivenciando a dimensão do gozo com o outro se detenha no prazer proporcionado pela carícia. Sendo assim, é preciso atentar para “a ausência de toda fusão no erótico”¹²². Mesmo diante do “crescer da fome, por essas promessas sempre mais ricas e que abrem perspectivas novas, pois [...] a carícia se alimenta de fomes inumeráveis”¹²³, não é possível esperar por uma eternização do prazer através de uma simbiose com o outro com o qual não se pode “agarrar-se”. Entretanto, com tudo isso, Lévinas afirma que não há um fracasso do feminino dessa relação erótica, apenas porque não há meio de se possuir ou agarrar o outro. Ele afirma haver no *eros* “o fracasso disso tudo” e que sua riqueza e legitimidade estão justamente em que “se se pudesse possuir, agarrar e

¹²⁰ Ibid., p.18.

¹²¹ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.52.

¹²² LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.19.

¹²³ Ibid., p.19.

conhecer o outro, ele não seria mais o outro. Possuir, conhecer, agarrar são sinônimos de poder”¹²⁴ – donde reside sua riqueza.

Em uma visível construção ascendente de seu pensamento, Lévinas parece querer, de contínuo, despertar para o fato de haver sempre uma saída em direção a uma paz inquieta, que não permita a passividade do sujeito diante do atrelamento a si mesmo [pela irremissibilidade] e dos prazeres que vivencia em decorrência do despertamento da hipóstase e seus consequentes processos: a fruição, a morte, a alteridade, o *eros*. Por isso ele põe ainda o seguinte problema, dando continuidade à problemática relacionada ao “definitivo da sua identidade”: como o eu permanece eu após o contato com o outro sem, todavia, no retorno a si mesmo, não haver permitido o mínimo de alteração, conservando-se idêntico, inalterado? O filósofo expressa que o retorno a si precisa acontecer, como se fosse tomado como inegociável, o que não se pode aceitar é que após o contato com o feminino haja como que um recuo significando uma não perturbação.

Ao estranhamento – que em nada coincide com permissividade apática – Lévinas denomina *paternidade*, tal que se apresenta como “uma multiplicidade e uma transcendência no verbo existir”¹²⁵. No tocante à fecundidade enquanto exterioridade que se diz “outro de mim”, o filósofo ressalta:

É um “eu”, uma pessoa. A alteridade do filho, enfim, não é a alteridade de um alter ego. A alteridade não é uma simpatia graças à qual eu posso me colocar no lugar de meu filho. É por meu ser e não pela simpatia que eu sou meu filho. A volta do eu a si mesmo que se inicia com a hipóstase, não é pois sem remissão, graças à perspectiva que o eros abre sobre o por-vir. Em lugar de obter esta remissão pela impossível dissolução da hipóstase, ela se realiza pelo filho. [...] É, pois, [...] segundo a categoria de filho que a liberdade se faz e o tempo se realiza¹²⁶.

A liberdade se realiza no movimento segundo o qual se volta a si mesmo sem ver-se tão preso a si, ainda que responsável por sua existência. Nessa liberdade proporcionada pela paternidade, o eu é também exterioridade, o pai é de alguma maneira o filho, sem, entretanto, possuí-lo. A condição de alvedrio expõe a pluralidade, “uma multiplicidade que deixa intacta a unidade de cada uma”¹²⁷. E nisso o tempo se realiza porque a multiplicidade expõe a inexistência do sujeito percorrendo “sozinho o presente”, expõe a “impossibilidade de constituir o tempo dialeticamente [...] impossibilidade de se salvar por si mesmo e de salvar-

¹²⁴ Ibid., p.19.

¹²⁵ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.20.

¹²⁶ Ibid., p.20.

¹²⁷ Ibid., p.20.

se sozinho”¹²⁸. A socialidade, de acordo com Lévinas, é o próprio tempo, constituindo-se em mais que limitação do ser finito, mas “como modo do além do ser, como relação do ‘pensamento’ com o Outro, [...] como relação com o Totalmente Outro, com o Transcendente, com o Infinito”¹²⁹. A relação com a transcendência por meio do feminino e da paternidade evita a destruição do sujeito.

Nesse sentido, é como se o filósofo propusesse uma remissão ao existente, a qual pode dar-se somente numa ontologia pluralista a partir da qual surge outro drama: o da vocação ética. Há, no filósofo, uma exigência de se falar de uma justiça, uma “impossibilidade de poder” sobre o outro humano, mesmo em face ao *eros*, à paternidade e à morte. Sendo assim, vem como necessidade veemente, para se alcançar o objetivo a que se intenta neste trabalho, a explicitação dessa vocação que surge como “passagem do *drama do existente* ao *drama da relação com o outro*”¹³⁰.

1.2 Ética como filosofia primeira: suspensão teleológica da ontologia e suspensão ética da metafísica

Lévinas, prosseguindo na reflexão sobre os existentes, fala acerca da “selvageria de suas *preocupações de si mesmos*”¹³¹ e observa que tais preocupações civilizam-se, mas afirma que estas se tornam “indiferença, [...] se for preciso, guerra”¹³². Nisso encontra-se a possibilidade de se falar da atualidade de sua filosofia enquanto análise da intriga entre a ética como filosofia primeira e a questão de Deus, como se pretende fazer na presente escrita. O filósofo realiza então uma inversão da metafísica que ele diz estar terminada¹³³. Esse término da metafísica diz respeito à apreciação do ser, na qual a ética vem antes da ontologia – “primeiro passo de um movimento que [...] dará margem a significações que irão além da diferença ontológica – o que, sem dúvida, é a própria significação do Infinito”¹³⁴.

Ao filósofo parece não interessar o “horizonte ontológico do ser do ente”¹³⁵. Seu projeto filosófico realiza-se na descrição da condição humana em uma “relação que não compromete a alteridade do outro”¹³⁶, e a partir disso, estabelecer a impossibilidade de se

¹²⁸ Id., *Da existência ao existente*, p.111.

¹²⁹ Id., *O tempo e o outro*, prefácio de 1979, p.22.

¹³⁰ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.54.

¹³¹ LÉVINAS, *Da existência ao existente*, p.12.

¹³² Ibid., p.12.

¹³³ Ibid., p.13.

¹³⁴ Ibid., p.13.

¹³⁵ Id., *O tempo e o outro*, prefácio de 1979.

¹³⁶ Id., *O tempo e o outro*, prefácio de 1979.

pensar a humanidade do homem fora da ética. Para tanto, Lévinas não prescinde da influência do judaísmo ao explicitar a condição humana, já que é a partir dele que o filósofo constrói a antropologia do homem ético. É sobre essa mesma antropologia que se buscará explicitar a partir de então, de tal modo que se perceba o perpassar da ética no discurso do presente filósofo, bem como a maneira pela qual ele propõe o primado da relação com o outro metafísico.

1.2.1 *O outro metafísico*

A filosofia de Lévinas, como se sabe, é, em grande parte, fruto de reflexões referentes à calamidade vivenciada pelos judeus no início dos anos 1930, em virtude da disseminação do pensamento antissemita. Impactado com a trágica “filosofia do hitlerismo” e sua consequente indiferença à dignidade do homem, o filósofo iniciará sua vida intelectual atraído pela “condição humana”. Além, é claro, das influências dos clássicos russos, como Dostoevsky e Tolstoi, dos escritores da Europa Ocidental, principalmente Shakespeare – como ele mesmo afirma¹³⁷ – e de grandes filósofos (“Platão, Aristóteles, Descartes, e os cartesianos, Kant”¹³⁸), bem como daqueles que ele elegeu seus mestres (Durkheim, Bergson, Husserl, Heidegger), a Bíblia e seus comentários rabínicos constituíram grande peso no pensamento ético de Lévinas, o qual se mostra cada vez mais ávido por uma hermenêutica do humano. A respeito da leitura da Bíblia, ele menciona: “ela desempenhou um papel essencial [...] em minha maneira de pensar filosoficamente, isto é, de pensar dirigindo-me a todos os homens”¹³⁹.

O pensamento levinasiano marcadamente ético, em decorrência da “lembança do horror nazista”¹⁴⁰, busca, então, desvendar o humano enquanto alteridade que não pode ser esquecida e o faz sob o pensamento judaico, segundo o qual todo ser humano é eleito à condição de responsável e cujo “dogma é a moral”¹⁴¹. Lévinas, em sua primeira fase, traça toda a tragédia do humano, conforme supramencionada, para, assim, entrever a alteridade em toda a sua hermenêutica.

Ao traçar o percurso anunciado como “passagem do *drama do existente* ao *drama da relação com o outro*”, o filósofo anuncia que o ser é assinalado por uma existência que é um encadeamento a si, consciência de sua responsabilidade para consigo pela assunção dessa

¹³⁷ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.12.

¹³⁸ Ibid., p.15.

¹³⁹ Ibid., p.14.

¹⁴⁰ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.36.

¹⁴¹ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.309. (tradução nossa)

mesma existência que se constitui em tempo, em acontecimento, que se produz e se realiza na dimensão do encontro com o outro humano.

Entretanto, o que o filósofo propõe é que nesse encontro não ocorra um conhecimento puramente subjetivo submetido “à lógica que rege as relações entre objetos ou à relação do sujeito com o objeto”¹⁴². Como Lévinas sempre propõe situações problemas e com elas dialoga, nesse ponto não seria diferente. Ao dialogar com Kant e Husserl, entre a representação do mundo à razão e a fenomenologia, o filósofo vislumbra “o fim do domínio universal da representação”¹⁴³. O outro humano, dentro dessa representação, seria como um objeto que se dá à visão. Em oposição a isso, Lévinas fala de uma grande contribuição da fenomenologia husserliana enquanto intencionalidade transcendental. A partir de então, o filósofo posto ressalta a importância de um horizonte transcendental em que “o sensível é dado antes de ser procurado”¹⁴⁴. E como seria isso possível?

Em verdade, para Lévinas, não se pode pensar em uma relação com o outro, relação propriamente dita – e não imposição, como uma relação eu-mesmo – sem que haja “penetração nesse outro, como uma transitividade. O eu não fica em si mesmo para absorver o outro na representação. Ele transcende-se verdadeiramente. A separação cartesiana entre a alma e o corpo que não podem tocar-se permite apenas formular a descontinuidade radical que a transcendência deve franquear”¹⁴⁵. Desse modo, vê-se, de acordo com Lévinas, o fim de um idealismo, sem que haja uma recondução ao realismo. E com isso ele pretende afirmar o equívoco de uma relação em que o outro constitui representação do mesmo e, por isso, iguala-se a ele, quando, de fato, o outro é sempre exterior à totalidade. Tal totalização corresponde a uma tentativa de síntese, na qual as diferenças se entrelaçam e o outro fica como que costurado à mesmidade. Caso contrário já não existe relação, senão apenas apreensão, assimilação. O outro não é algo sobre o qual o eu tenha poder de conhecimento, mas alguém que suscita *relação*.

Por conseguinte, fala-se de uma transcendência que conduz a saída do “‘Mesmo’ para o ‘Outro’, absolutamente ‘Outro’”¹⁴⁶. O direcionamento, ao outro, é permeado por desejo enquanto movimento para “um fora-de-si estrangeiro, para um além”¹⁴⁷, e nessa dinâmica esse outro é denominado metafísico, conforme Lévinas, invisível porque é aquele do qual não

¹⁴² Id., *Descobrindo a existência*, p.166.

¹⁴³ Ibid., p.168.

¹⁴⁴ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.168.

¹⁴⁵ Ibid., p.171.

¹⁴⁶ Ibid., p.174.

¹⁴⁷ Id., *Totalidade e infinito*, p.21.

se tem ideia, não é dado, por isso não se pode englobar. Acerca dessa metafísica, o filósofo atesta ainda que “a alteridade, inadequada à ideia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo”¹⁴⁸ – e a partir desse outro metafísico, já começa a apontar a ideia de Deus em sua filosofia. Para Lévinas, o termo metafísica exprime uma exterioridade absoluta “pretendida, senão demonstrada, pela palavra transcendente”¹⁴⁹, assim ele dirá ainda que

A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na *maneira de existir* do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se *totalizam*; o metafísico está absolutamente separado¹⁵⁰.

Com isso, o filósofo quer deixar claro que o outro humano com quem o eu entra em relação – relação essa acordando com o sentido levinasiano exposto acima – é de uma “heterogeneidade radical”, qual assegura e caracteriza sua alteridade. Além disso, ocorre uma reafirmação da identificação do eu, que “reencontra a sua identidade por meio de tudo o que lhe acontece”¹⁵¹. E está aí algo instigante e pouco registrado sobre a filosofia levinasiana; o eu identifica-se e continua existindo em si e na condição de responsável por si, mantendo-se no mundo, entretanto, essa identificação não é simples oposição ao outro, pois se assim fosse haveria já uma totalização.

Vê-se assim, que o mesmo e o outro são separados, que não se dissolvem, bem como demonstrado na paternidade a qual Lévinas toma para afirmar uma pluralidade que resguarda a unidade dos sujeitos e, como tal, o outro não “faz número” com o mesmo¹⁵². O que se pode nomear também de transcendência, que é a da saída do eu ao outro, não pode ser apenas espacial – daí a distância –, na qual ele sai, mas volta a si. Desse modo, o filósofo procura uma saída temporal. Disso vem a proposição do outro como por-vir, por isso metafísico, como o que surpreende no sentido de que é aquilo que vem e propõe a alteridade¹⁵³. “A relação com o por-vir [...] parece [...] realizar-se no face-a-face com o outro [...] – realização mesma do tempo: a projeção que apossta o presente do por-vir não é o fato de um sujeito

¹⁴⁸ Ibid., p.22.

¹⁴⁹ Ibid., p.23.

¹⁵⁰ Ibid., p.23.

¹⁵¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.24.

¹⁵² Ibid., p.26.

¹⁵³ VAZQUEZ MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

sozinho, mas a relação intersubjetiva. A condição do tempo está na relação entre seres humanos”¹⁵⁴.

O outro metafísico então, é aquele que, como o por-vir, denota a falta de qualquer tipo de captação. “O tempo significa a diferença do Mesmo e do Outro. [...] Aqui, com o tempo, o Outro está no Mesmo sem nele estar, está ‘nele’, inquietando-o”¹⁵⁵ e é o que anuncia a possibilidade de relação, sem que a coletividade se torne “plural de ‘eu’”¹⁵⁶. Para se referir ao outro metafísico, há também a expressão “estrangeiro”, como o que evade do domínio privado de alguém, por ser refratário a essa propriedade, deixando o eu “absolutamente sem iniciativa”¹⁵⁷.

O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria dentro do sistema, ainda o Mesmo¹⁵⁸.

Em suma, o que ordenará a coletividade enquanto encontro com o estrangeiro será a categoria da transcendência permeando a saída do eu ao outro e, de acordo com essa mesma categoria, o que Lévinas chama de “*frente a frente*”, delinear-se-á uma alteridade que “só é possível a partir de *mim*”¹⁵⁹. Isso ocorre não pelo viés do entendimento, mas pelo viés da *linguagem*, na qual o outro é percebido como discurso e sendo assim, o movimento de desejo em direção a esse outro não é o de apreensão como aquilo no qual o eu se farta na fruição ao tomar consciência de si, mas movimento que se diga em um laço que não constitui uma totalidade, mas “que se chame religião”¹⁶⁰. E a partir de então, Lévinas já anuncia o modo como passará a tratar da relação com o outro – ética –, pois pensa que a religião deve ser a da relação com o outro (que não é só Deus), caso contrário, não é religião. Sua filosofia trata de “relação” e “religião” de maneira que possam ser entendidas como sinônimos.

¹⁵⁴ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.15.

¹⁵⁵ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.156.

¹⁵⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.26.

¹⁵⁷ Id., *O tempo e o outro*, p.16.

¹⁵⁸ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.27.

¹⁵⁹ Ibid., p.27.

¹⁶⁰ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.28.

1.2.2 O primado da ética

Ao propor a religião com ética, Lévinas parte de um humanismo judaico. O judaísmo, para ele, “significa uma cultura: resultado ou fundamento da religião, mas possuidora de um dinamismo próprio”¹⁶¹ e o assume para falar do humanismo porque não aceita que a relação com o humano não seja atravessada pela justiça social tal como ensina a Bíblia judaica.

Moisés e os profetas não se ocupam da imortalidade da alma, senão com o pobre, com a viúva, com o órfão e com o estrangeiro. A relação com o homem na qual se realiza o contato com o divino não é uma espécie de *amizade espiritual*, mas é a relação na qual se manifesta, se prova e se experimenta e se realiza em uma economia justa, da qual cada homem é totalmente responsável. “Por que vosso Deus, que é o Deus dos pobres, não os alimenta?”, pergunta um romano ao Rabi Aquiba. “Para que nós possamos livrar-nos da condenação”, responde Rabi Aquiba. E não é possível afirmar com mais força a impossibilidade de que Deus assuma os deveres e as responsabilidades dos homens¹⁶².

Para Lévinas, o humanismo, tomado a partir da ótica judaica, subordina “todas as relações possíveis entre Deus e os homens – redenção, revelação, criação – à instituição de uma sociedade na qual a justiça, em lugar de seguir sendo uma aspiração da piedade individual, seja tão forte que se estenda a todos e se realize”¹⁶³. Sendo assim, o filósofo fala do judaísmo de um modo universalista, tendo em vista o fato de expor o papel desempenhado pela ética na relação religiosa e abrir-se a todos ao vincular o divino à moral.

A ética enquanto religião que deve ser própria do ser humano, segundo Lévinas, inscreve nesse mesmo humano a metafísica do outro homem por meio de uma consciência humana de que aquele com o qual se entra em relação não pode ser suprimido e, como irredutível à relação sujeito-objeto – apresenta-se tão somente como linguagem. Nessa circunscrição de irredutibilidade nem à visão realista, nem também à idealista, a relação [ou religião] não é estruturada como saber – intencionalidade. O filósofo parece especializar-se em perceber como a intencionalidade tropeça com a realidade que não pode ser intencionada, realidade apontada por ele como o face-a-face, encontro de um “rosto” – unicamente o que pode ser dito do outro, o que se impõe no encontro que se chama relação (e só assim pode denominar-se como tal). A intencionalidade seria uma espécie de previsão daquilo que o

¹⁶¹ Id., *Difícil Libertad*, p.45. (tradução nossa)

¹⁶² Ibid., p.39, 40.

¹⁶³ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.41. (tradução nossa)

mesmo vê e ouve a partir de si. Nesse sentido, o conhecimento do outro, por essa “previsão” seria fruto do saber que o filósofo afirma não ser possível¹⁶⁴.

Essa situação em que o evento sobrevém a um sujeito que não o assume que não pode poder nada em relação a ele embora de alguma maneira o encare, é a relação com o Outro (autrui), o face-a-face com o outro, o encontro de um rosto que, ao mesmo tempo, dá e tira o outro. O outro (autre) “assumido” é outrem (autrui)¹⁶⁵.

1.2.3 Ética como filosofia primeira

Destacar determinados aspectos biográficos do filósofo em foco, como já feito anteriormente, sempre é tomado como peso ao se tratar de seu pensamento, pois é a partir deles que o filósofo gravita e pontua a ênfase a ser dada à “ética como filosofia primeira”. As forças totalitárias do nazismo, bem como sua experiência de campo de concentração, parecem ter suscitado em Lévinas uma “decepção em ver sua idealização do que acreditava ser o auge de uma cultura humanista, a cultura francesa, sucumbir”¹⁶⁶.

Para o filósofo, que busca desenvolver uma filosofia cujo ponto de partida e centralidade não seria apenas a metafísica, “a ontologia como filosofia primeira é uma filosofia do poder”¹⁶⁷. Esta que “não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça”¹⁶⁸. O poder é a pretensão do saber, o qual, antes do desenvolvimento tecnológico da humanidade, “por si próprio, é o esboço de uma prática encarnada do arresto, não só da apropriação, mas também da satisfação”¹⁶⁹. Desse modo é que se firma em seu pensamento a vitalidade da alteridade do outro, bem como a significação e o horizonte nos quais deve ocorrer o encontro com essa mesma alteridade.

Suas experiências relacionadas à guerra tornaram-lhe evidente e incômoda a ditadora fusão e posse com que o outro ser humano é tomado, sensibilizando-o ainda à consequente exclusão do reconhecimento desse outro em sua diferença. Parece que a guerra toma o outro como um todo comum ao eu, ao seu desejo de poder, de aquisição, de domínio. A guerra é uma “hegemonia do Mesmo”¹⁷⁰. Esse pano de fundo legitima o crescente da filosofia levinasiana que perpassa sua antropogênese, desde o aparecimento do existente, sua

¹⁶⁴ VAZQUEZ MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

¹⁶⁵ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.15.

¹⁶⁶ COELHO JUNIOR, *Da fenomenologia à ética como filosofia primeira*, p. 213-223.

¹⁶⁷ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.33.

¹⁶⁸ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.34.

¹⁶⁹ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.16.

¹⁷⁰ LÉVINAS, *La realidad y su sombra*, p.88. (tradução nossa)

percepção do drama de existir até a explicitação de eventos que marcam a passagem da “tragédia da irremissibilidade” desse existente ao “drama da relação com o outro”.

Dessa maneira, e sempre tendo toda essa problemática como pano de fundo, é que Lévinas procura “reinstalar certa ‘distância’ entre eu e outro, priorizando a questão ética”¹⁷¹, saindo do ponto de partida meramente epistemológico – com a fenomenologia – para buscar uma construção ética de sua filosofia, segundo a qual o ser-no-mundo não é somente uma questão ontológica, mas é também um ser-*com-os-outros-no-mundo*. Tal é esse ser-*com-os-outros-no-mundo* que não pura antropologia, pois não pode ser busca de identificação, mas é incômoda percepção, é “convívio permanente com aquilo que difere de mim em mim e de mim no outro. Um convite para o contato com a radical alteridade do outro, em sua potência traumática, porém também em sua vitalidade produtiva”¹⁷². Ribeiro Júnior, ao tratar da guerra e do esquecimento do ser à luz do pensamento levinasiano, assim explicita:

Auschwitz não pode ser visto como apenas um efeito de mais uma guerra entre nações – a Segunda Guerra Mundial. Antes, 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”¹⁷³.

Lévinas procura, assim, esboçar um novo pensamento ético a fim de romper com o “discurso teórico” do conhecimento do outro e propor um encontro com um mundo intersubjetivo, no qual o ser humano não seja dito em termos de consciência. Por isso é que o filósofo fala de seu pensamento como superação da filosofia clássica, na qual a ontologia representa a busca pela compreensão do ser como “característica e fato fundamental da ‘existência humana’”¹⁷⁴. Para o filósofo, a ontologia heideggeriana, que propõe a saída do esquecimento do ser de modo pertinente, ainda não permite distanciamento da compreensão enquanto apreensão; e força uma submissão da “metafísica à ontologia, o existencial ao existenciário”¹⁷⁵.

A partir de então, Lévinas propõe uma inversão: a anterioridade da ética com relação à ontologia, sem, no entanto, descartá-la, a não ser, propor “outro modo de ser”. A ética mostra-se, no pensamento levinasiano, filosofia primeira em virtude de sua condição inaugural: a

¹⁷¹ COELHO JUNIOR, *Da fenomenologia à ética como filosofia primeira*, p. 213-223.

¹⁷² Ibid., p. 213-223.

¹⁷³ RIBEIRO JÚNIOR, *Ética e alteridade*, p.53-83.

¹⁷⁴ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.71.

¹⁷⁵ LÉVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p.26.

alteridade, sendo esta mesma alteridade possível somente “a partir de *mim*”¹⁷⁶. A recíproca é verdadeira: a ética só é possível tendo-se em vista a existência da alteridade. “Desde seu surgimento, a ética caracterizar-se-ia para e a partir do outro, como abertura”¹⁷⁷. Contudo, a ressalva do filósofo em foco está no fato de que não se pode incorrer em uma assimilação do outro pelo mesmo, já que na compreensão, na assimilação está ausente a relação enquanto encontro.

Falar do primado da ética implica em que a pretensão de totalidade do saber que nasce com a filosofia acaba por descuidar do amor e da justiça. Isso porque “enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar [...], é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio [...], onde o pensamento se refere ao outro, [...] o outro já não é outro, [...] ele é já *meu*”¹⁷⁸. Tal pretensão de totalidade intenta identificação do mundo, daquilo que nele se encontra, idealiza uma apreensão do mundo dado.

Assim se afirma também, através da filosofia européia, o *saber* apreciado como coisa própria do humano, para a qual nada permanece absolutamente distinto. Doutrina do saber absoluto, da liberdade do homem satisfeito [...], promoção de um pensamento que, na plenitude das suas ambições se desinteressa do outro enquanto outro que não se aloja no noema de uma noese e que poderia, no entanto, convir ao humano. O trabalho do pensamento leva a melhor sobre toda a alteridade das coisas e dos homens, e é nisto que reside a própria racionalidade¹⁷⁹.

Parece ser a essa racionalidade que Lévinas intenta combater. O conhecimento proposto por ela é o da tematização, segundo a qual o outro é considerado do mesmo modo que se considera um objeto conhecido e, de acordo ainda com esse mesmo saber, comunica-se um conhecimento. Com respeito a isso, o filósofo expressa a existência como “a única coisa que não posso comunicar; posso contá-la, mas não posso partilhar a minha existência”¹⁸⁰. Por essência, o conhecimento procura igualar aquilo sobre o que busca saber consigo mesmo; é uma busca por adequação. “Há no conhecimento [...] uma impossibilidade de sair de si”¹⁸¹ se se tem em vista que a luz a que intenta trazer sobre as coisas a respeito das quais investiga, procurando delas saber, origina como que um aspecto do que pode ser possuído. Na história

¹⁷⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.27.

¹⁷⁷ HADDOCK-LOBO, *Da existência ao infinito*, p.117.

¹⁷⁸ LÉVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p.14.

¹⁷⁹ Ibid., p.17.

¹⁸⁰ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.43.

¹⁸¹ Ibid., p.45.

da filosofia há uma tentativa de totalidade “em que a consciência abrange o mundo, não deixa nada de fora dela, tornando-se assim pensamento absoluto”¹⁸², visão globalizante.

Pensar, segundo Lévinas, é um saber através do qual “uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar”¹⁸³. É como se a experiência do ser ficasse submetida às reminiscências ou à imaginação, segundo as quais é afiançado pela compreensão da presença ideal. Lévinas afirma que “o verbo na primeira pessoa do presente *cogito* significa já – e talvez primeiro que tudo – a *apercepção transcendental* que engloba o pensável na sua totalidade e constitui assim a autonomia do saber que se basta a si próprio”¹⁸⁴.

Assim sendo, a ética como filosofia primeira anuncia que “outrem é inseparável de sua invocação [...]”; a pessoa com a qual estou em relação, chamo-a ser, mas, ao chamá-la *ser*, eu a invoco”¹⁸⁵. A ética não possui anterioridade apenas com vistas à justiça e ao amor aos quais apela em virtude da socialidade, do encontro. É claro que ambos são bases sobre as quais “toda a perspectiva ética se delineia [...], mas não se pode dizer que isto é já filosofia”¹⁸⁶. A filosofia é um “discurso teórico” e, para Lévinas, a origem e fundamento do teórico é a justiça, não apenas enquanto equidade, mas enquanto seu sentido primeiro, a saber, a relação inter-humana. Com isso, pode-se adentrar em uma sutil dialética: a ética possui primazia não por ser o discurso do amor e da justiça por eles mesmos, mas porque a partir dela constrói-se a teorética filosófica cuja raiz é o outro homem.

Amor e justiça são pilares éticos por excelência. Lévinas, partindo de uma base platônica, busca a eminência de um bem que dê sentido à ação¹⁸⁷.

A finalidade de tal radicalismo ético consiste em girar o pensamento em direção a uma origem diferente, propondo uma abertura radical e primeira ao outro, ontologicamente anterior à construção da alteridade – daí sua busca pela primazia ética anterior à racionalidade grega, em que, por inúmeras vezes, acaba recorrendo ao judaísmo. E é nesse olhar voltado à tradição judaica que Lévinas encontrará o fundamento para seus imperativos éticos, sobretudo no que vem a chamar de *Lei*, que se funda no *ser-antes-do-mesmo*, a anterioridade da ética do outro em relação à ontologia, em relação à própria concepção de identidade. Lei [...] nada mais é do que saber da existência do outro e, mais ainda, de sua anterioridade em relação ao eu. O tu é primordial em relação ao eu: este é o (duplo) sentido da lei¹⁸⁸.

¹⁸² Ibid., p.61.

¹⁸³ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.14.

¹⁸⁴ Ibid., p.15.

¹⁸⁵ Id., *Entre nós*, p.27, 28.

¹⁸⁶ Ibid., p.143.

¹⁸⁷ HADDOCK-LOBO, *Da existência ao infinito*, p.27.

¹⁸⁸ Ibid., p.117, 118.

Poderia surgir o questionamento acerca do fato de o pensamento desse filósofo significar o fim da filosofia. Contudo, conforme expressa Antonio Pintor-Ramos, ao introduzir a obra *De outro modo que ser*, o leitor cuidadoso descobre no autor em foco inúmeras menções à tradição grega, tendo em vista haver em sua obra “referências dispare” que abarcam aos gregos, bem como a filósofos modernos, como supracitado em suas influências, além dos antigos profetas de Israel, Talmude e alguns poetas¹⁸⁹.

A ética em Lévinas se põe na contramão da redução efetuada pela ontologia ao “reduzir todas as diferenças ao idêntico dentro de uma totalidade”¹⁹⁰. Assim, o filósofo recorda o mito de Ulisses, que, para ele, é

símbolo da história da ontologia: Ulisses sai de sua pátria conservando todos os seus pertences e, ao final de sua peregrinação, retornará à mesma pátria deixando de lado e marginalizando mediante o engano e a astúcia [...] todos os perigos “exteriores” que se oporiam ao seu retorno; o vencimento desses perigos é justamente o que o faz herói. Também a totalização ontológica é possível graças à violência que relega às margens insignificantes o diferente e coloca no centro o brilho do sujeito vencedor [...]. O triunfo do ser é o triunfo do senhor único que retira dos escravos sua voz própria, mas que, paradoxalmente, necessita dos escravos para afirmar-se como senhor sobre eles¹⁹¹.

A partir disso é que se pode tratar do problema filosófico da crise da metafísica – a respeito da qual já tratava Husserl – enquanto questionamento acerca do fundamento. A metafísica é, sem dúvida, uma doutrina fundamental do filosofar, contudo, o fato de encerrar um caráter de “violência sobre o ser, vestida de um humanismo que vê o homem como o manipulador da realidade, traz a imagem altiva de dono do ser”¹⁹², imagem essa substituída, em Heidegger, por uma mais humilde: de “pastor do ser”, tirando, dessa maneira, o foco do sujeito.

A pergunta metafísica pelo significado do ser acaba por privilegiar o ente, pois em sua preocupação com a definição de um fundamento acaba por colocar o ser como tal, de maneira a reificá-lo. Heidegger, sabendo que a pergunta pelo ser só seria possível a partir da tradição grega, realiza uma repetição (“repetição recuperadora”¹⁹³), voltando, então, ao início da filosofia (à metafísica) sem, contudo, adentrar pelo percurso *ontoteológico*. A filosofia que se

¹⁸⁹ Id., *De otro modo que ser*, p.14. (tradução nossa)

¹⁹⁰ Ibid., p.23. (tradução nossa)

¹⁹¹ Ibid., p.23,24. (tradução nossa)

¹⁹² LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.23. (tradução nossa)

¹⁹³ Ibid., p.22. (tradução nossa)

constituiu como *ontoteológica* é marcada pela representação, pela tematização do real, de modo que a pergunta pelo significado do ser considera este mesmo ser no âmbito da ôntica¹⁹⁴.

O percurso levinasiano busca ir para além da ontologia, conforme exposto, realizando então uma suspensão teleológica da ontologia. Lévinas critica a insuficiência da ontologia ao não “reconhecer o diverso; o que chama ‘diferença’ e mesmo ‘diferença ontológica’ o é sempre dentro do ser e isso supõe já todo o trabalho de violência engolidora da diversidade”¹⁹⁵. A ontologia culmina em uma incapacidade “de conceber o externo a ela sem violentá-lo em seu caráter irredutível”¹⁹⁶. Sua universalidade “apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumadidade”¹⁹⁷.

Cabe tratar, então, de uma suspensão teleológica da ontologia, e esta se dá não na medida em que a perspectiva sobre um “totalmente outro” se torna inconcebível, tendo em vista que só se pode pensar “outro” a partir da referência ao mesmo, como mostrou Hegel. De acordo com essa concepção, para falar de “outro” é necessário manter algum tipo de “identidade originária que o pensamento dialético revela mediante uma superação (*Aufhebung*)”¹⁹⁸. Esta superação, ainda que ultrapasse o “mesmo”, é ainda negação da alteridade absoluta. Faz-se necessário, consequentemente, uma transcendência. Sendo assim, a suspensão teleológica da ontologia se dá na medida em que se busca a verdadeira subjetividade, segundo a qual o sujeito possui um caráter único, exterioridade, que, por ser absoluta – sem o valor de totalidade –, supõe sua metafísica.

A ontologia, em sua suspensão teleológica, implica em que o saber, a inteligência – *logos do ser* –, ponha em questão o exercício do Mesmo¹⁹⁹, conduzindo-o ao acolhimento do outro, negação da redução ontológica do outro ao mesmo. Isso é metafísica que se faz como ética e precede a ontologia.

A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegure a inteligência do ser. [...] A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo. Conhecer ontologicamente é surpreender no ente oposto aquilo por que ele não é este ente, este estranho, mas aquilo por que ele se trai de algum modo, se entrega, se abandona ao horizonte em que se perde e aparece, se capta, se torna conceito. Conhecer equivale a captar o ser a partir de nada ou a reduzi-lo a nada, arrebatar-lhe a sua alteridade²⁰⁰.

¹⁹⁴ RIBEIRO JÚNIOR, *Como é possível falar de filosofia da linguagem em Levinas*, 47f. Notas de aula.

¹⁹⁵ LÉVINAS, *De outro modo que ser*, p.25. (tradução nossa)

¹⁹⁶ Ibid., p.25. (tradução nossa)

¹⁹⁷ Id., *Totalidade e infinito*, p.33.

¹⁹⁸ Id., *De outro modo que ser*, p.25. (tradução nossa)

¹⁹⁹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.30.

²⁰⁰ Ibid., p.31.

Abordar o ser é ainda importante, mas não a partir do primado heideggeriano, segundo o qual “para conhecer o *ente* é preciso ter compreendido o ser do *ente*”²⁰¹. Essa afirmação supõe a essência da filosofia: subordinação, dominação do ente a uma relação de saber, neutralizando-o para captá-lo, o que não constitui propriamente uma relação, e sim, uma redução do outro ao mesmo²⁰² e por isso, para Lévinas, a ontologia é impossível. Dizer então que a ontologia é uma busca pela compreensão do *ser* do *ente*, não se constitui recurso para uma apologia ao *estudo do ser*, pois ainda prossegue sendo pura tematização.

A impossibilidade de responder pelo ser, no sentido de definição do ser tomado como objeto de conhecimento, está no fato de que “ultrapassa os horizontes do olhar”²⁰³. Ele é um ser separado, possui distância, não somente por sua exterioridade, a qual também compõe sua metafísica, mas por seu psiquismo – “uma maneira de ser, a resistência à totalidade”²⁰⁴ –, interrupção à ontologia. “A pergunta ‘o que é?’ aborda ‘isto’ como ‘aquilo’, pois conhecer objetivamente é conhecer o histórico, [...] o já feito”. O histórico define-se como tema de que não se pode falar. É tematizado precisamente porque já não fala²⁰⁵. Todavia, obstante à passividade mediante a tematização, o ser se mostra como aquele que se diz independente de qualquer posição tomada a seu respeito, exprimindo-se, manifestando-se em um “rosto para além da forma”²⁰⁶.

A suspensão teleológica da ontologia ultima o abandono da alienação da exterioridade do outro que ocorre por meio da solidificação de uma forma plástica – contrapartida à sua presença viva. “A vida da expressão consiste em desfazer a forma em que o ente, expondo-se como tema, se dissimula por isso mesmo”²⁰⁷. Isso não quer dizer que o outro seja indefeso, senão somente que há uma busca constante pela verdade, enquanto procura pela exterioridade, que incorre em uma violência sobre uma liberdade. Tal intento se dá por meio de uma retórica cujo discurso aborda o ser como objeto, colocando-o à roda de uma dominação.

Assim, o que é proposto como resposta à questão do ser é “a sua apresentação no rosto, a sua expressão, a sua linguagem”²⁰⁸. Isso concede sentido à suspensão da ontologia justamente porque a afirmação que toma lugar – “o outro enquanto outro é Outrem” – sugere algo evidente, fazendo com que pronunciar que o ser “é quem precisa dizer-se” pareça tolo.

²⁰¹ Ibid., p.32.

²⁰² Ibid., p.32,33.

²⁰³ Ibid., p.49.

²⁰⁴ Ibid., p.42.

²⁰⁵ Ibid., p.52.

²⁰⁶ Ibid., p.53.

²⁰⁷ LÉVINAS, *Totalidade e infinito* p.53.

²⁰⁸ Ibid., p.57, 58.

Dessa maneira, há algo ao qual é conferido sentido, a saber, a coexistência. A relação com o outro não é relação com o ser em geral – com “um pensamento universal que dispensa a comunicação”²⁰⁹ – que tem a morte como fim último, mas relação com aquele cujo morrer possui

uma outra direção diferente da que conduz ao fim como a um ponto de impacto na duração dos sobreviventes. A separação indica a possibilidade para um *ente* de se instalar e de ter o seu próprio destino, ou seja, de nascer e de morrer sem que o lugar desse nascimento e dessa morte no tempo da história universal contabilize a sua realidade. A interioridade é a própria possibilidade de um nascimento e de uma morte que de modo nenhum vão buscar o seu significado à história. A interioridade instaura uma ordem diferente do tempo histórico em que a totalidade se constitui, uma ordem em que tudo é *durante*, em que se mantém sempre possível aquilo que, historicamente já não é possível. [...] A interioridade é a recusa a transformar-se num puro passivo, que figura numa contabilidade alheia²¹⁰.

Vem então a seguir, após uma interrupção ontológica, a proposta de observação da pluralidade – interlocutores – por meio do discurso. Pareceria utópico falar de uma transcendência do discurso a partir de uma linguagem – expressão do ser – despida de universalidade e generalidade por parte daquele que é interpelado. Contudo, sustentando-se o combate do pensamento europeu com relação à ideia do homem medida de todas as coisas, abre-se a possibilidade de um discurso que não “lógica interna prefabricada, mas constituição de verdade numa luta entre pensadores, com todas as vicissitudes da liberdade”²¹¹. De modo contrário, mantendo-se o homem como fundamento da razão – “medida de todas as coisas” –, ter-se-ia apenas um monólogo, pois “a razão que fala na primeira pessoa não se dirige ao Outro”²¹².

Trata-se aqui não apenas de uma fenomenologia de aspecto idealista, rejeição ao realismo. O discurso enquanto expressão do ser versa uma suspensão ética da metafísica, segundo a qual a coexistência é clarificada pelo “‘conhecimento puro’, a linguagem, que consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si”²¹³.

Acerca da linguagem, assim expressa Lévinas:

A tarefa da linguagem é totalmente diversa: consiste em encontrar em relação com uma nudez liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por

²⁰⁹ Ibid., p.59.

²¹⁰ Ibid., p.43, 44.

²¹¹ Ibid., p.60.

²¹² LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.59.

²¹³ Ibid., p.60.

si mesma, significante antes de projetarmos luz sobre ela, que não se apresenta como privação sobre o fundo de uma ambivalência de valores – como bem ou mal, como beleza ou fealdade – mas *como valor sempre positivo*. Uma nudez é o rosto. A nudez do rosto não é o que se oferece a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema²¹⁴.

Assim, a relação com o ser que “está inteiramente em relação a si” não é uma relação de conhecimento de objeto. É relação com aquele que, como o mesmo, apresenta transcendência. O olhar para esse ser é um olhar para um rosto, cuja presença “equivale ao por em questão da minha alegre posse do mundo”²¹⁵, já que é “propriedade inalienável” – o que supõe sua epifania²¹⁶. Certamente que a linguagem “oferece coisas minhas a outrem, é a própria passagem do individual ao geral. [...] Já não é o ‘em minha casa’ em que tudo me é dado –, é aquilo que eu dou, o comunicável, o pensado, o universal”²¹⁷. Não obstante isso, a relação com o rosto, embora presente, é estranha, pois há o âmbito da revelação, afora a tematização.

1.3 Horizonte filosófico da ideia de Deus: a ideia do infinito como consciência moral

Falar de uma suspensão ética da metafísica é propor o primado da relação de homem a homem na qual a metafísica tem lugar, não como um mergulho em um mito como se o outro fosse um arquétipo ou “união com o transcidente, por participação”²¹⁸. Essa mesma suspensão denota, todavia, que “a metafísica tem lugar nas relações éticas”²¹⁹ em virtude da ideia do Infinito, como queria Descartes, no homem, que existe como separado, mas separação que não faz eco à transcendência do Infinito²²⁰ – nesse sentido, puro ateísmo, embora um ateísmo controverso. A situação a que Lévinas nomeia ateísmo é uma “independência absoluta. [...] A separação ateia é exigida pela ideia do Infinito”²²¹.

Introduzir a ideia do infinito no pensamento do filósofo é expressar que o caráter ético de sua filosofia propõe que o encontro com o outro humano não esteja apenas no campo do agir. E assim, delineia-se o face a face como discurso que se significa por sua transcendência,

²¹⁴ Ibid., p.61.

²¹⁵ Ibid., p.62.

²¹⁶ Ibid., p.62.

²¹⁷ Ibid., p.63.

²¹⁸ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.63.

²¹⁹ Ibid., p.65.

²²⁰ Ibid., p.66.

²²¹ Ibid., p.48.

que não é a ideia de uma infinitude, nem também de finitude, mas a proposta de uma socialidade “*melhor* que a coincidência e a unidade”²²². Tal encontro pode ocorrer somente a partir de um sentido conferido ao humano, sentido adquirido por meio da metafísica do rosto, irredutível à totalização. O impedimento à integração encontra-se na “ideia do Infinito em nós”²²³, a qual se buscará especificar a partir de então.

1.3.1 *O sentido do humano*

Dizer que o rosto humano expressa a ideia do Infinito não é meio de objetar sua humanidade, senão somente de fazer notório o “mistério humano”, significação além do dado²²⁴ e fora dos liames da cultura técnica e científica, das cercanias da necessidade. O sujeito não é de uma “estrutura eidética essencial – o que permitiria pensá-lo como um conceito, de que o ente singular seria a realização”²²⁵, antes, segundo Lévinas ele foge da conceituação, fazendo com que seja humano somente o “humanismo do outro homem”.

Uma relação com a exterioridade que, contrariamente à exterioridade com a qual o homem se envolve no saber, não se torna puro conteúdo da interioridade, mas permanece “não-contível”, infinita e, no entanto, em relação. Que esta relação, à primeira vista paradoxal, possa encontrar um modelo na não indiferença ao outro numa responsabilidade a seu respeito; que precisamente nesta relação o homem se faça eu (moi): designado sem escapatória possível, eleito, único, não intercambiável e, nesse sentido livre²²⁶.

Tal situação não implica em que a subjetividade seja refém, mas que o eu seja consciente de si, que tenha assumido sua própria existência, fazendo-se livre – aquele que, paradoxalmente à sua liberdade, à sua determinação em si mesmo, também se encontra diante da responsabilidade e das marcas de sua assunção: trabalho, padecimento e morte. A partir dessa concepção, Lévinas propõe a grandeza de um humanismo no qual permeia a solidariedade, pois atesta que “só um eu livre seria sensível ao peso que pesa sobre ele, e capaz de se decidir pela solidariedade para com os outros”²²⁷, por outro lado, a “impossibilidade de se furtar ao apelo do próximo [...] não engloba a passividade”²²⁸.

²²² Id., *Entre nós*, p.280.

²²³ Id., *Totalidade e infinito*, p.66.

²²⁴ Id., *Humanismo do outro homem*, p.21.

²²⁵ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.197.

²²⁶ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.20.

²²⁷ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.198.

²²⁸ Ibid., p.198.

Anterior à tomada de posição autônoma, reservar-se ao apelo que converte a vida em um engajamento com a exterioridade, está uma obra que merece o nome de humana.

O filósofo diz que aí o *saber* deve aparecer, isto é, há uma necessidade de consciência do saber e da justiça, pois, caso contrário, pode ocorrer o esquecimento, qual faz com que o eu se furte de si e do cuidado necessário com seu próprio ser. O sujeito está, assim, sempre em uma dialética, esta, circunscrita entre a perseverança no seu ser e a relação ética (“impropriamente chamada ética, se a ética como *ethos* significar hábito e segunda natureza”²²⁹) com o face-a-face que anuncia a ideia do Infinito – ambas são cotidianas.

1.3.2 A ideia do infinito

A vivência do *ethos* sob a relação com a exterioridade e “oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder”²³⁰ esboça uma relação com um ser que ultrapassa a ideia. É tal situação na qual a ontologia é impossível não porque “toda a definição do ser supõe já o conhecimento do ser [...], mas porque a compreensão do ser em geral não pode dominar a relação com Outrem”²³¹. Desse modo, como já acertado, em Lévinas, a ontologia supõe a metafísica porque supõe o “dizer de Outrem” e “a Outrem”.

Ele mesmo sai da ocupação de si, de sua hipóstase e solidão, para o encontro com uma alteridade que não destrua o ser, mas que também não a aniquele. Para tanto, é preciso perceber que o ser com o qual se relaciona é separado e essa sua separação marca a evasão do existente, caso contrário, estaria fadado a um futuro sem esperança e a uma vida sem novidade. “A relação do Mesmo com o outro [...] está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ideia do infinito”²³².

A ideia do Infinito, tomada por Lévinas a partir de Descartes, propõe responder ao questionamento que surge com base no psiquismo: como procurar o pensamento além da consciência, pensar o outro de si, não obstante a subjetividade? É difícil abster-se de uma assimilação tendo em vista a racionalidade individual. Já existe no eu todo um pensado, toda uma apropriação do visto, buscando identificação. “Será então certo que a vinda do infinito à

²²⁹ Ibid., p.201.

²³⁰ Id., *Totalidade e infinito*, p.34.

²³¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.34.

²³² Ibid., p.35, 36.

ideia constitui um fato de *conhecimento*, a manifestação cuja essência consistiria em estabelecer – ou em restabelecer – a ordem da *imanência*? ”²³³.

Para a vinda do infinito à ideia, sem que este seja atingido como um fim, é preciso uma libertação do desejo de tomada de posse. Isso não é algo que “se transforma concretamente em qualquer modificação, em pura negação abstrata, da visão, mas que se realiza eticamente como relação a outro homem”²³⁴. Tais são as palavras de Lévinas no tocante à ideia do infinito:

A ideia do infinito é, pois, a única que ensina aquilo que se ignora. Esta ideia foi *posta* em nós. Não é uma reminiscência. Eis a experiência no único sentido radical desse termo: uma relação com o exterior, com o Outro, sem que essa exterioridade possa integrar-se no Mesmo. [...] A ideia do infinito está ligada à relação com Outrem. A ideia do infinito é a relação social. Essa relação consiste em abordar um ser absolutamente exterior [...]. A exterioridade [...] não equivale à distância entre sujeito e objeto. O objeto, como sabemos, integra-se na identidade do Mesmo. O Eu faz dele o seu tema e, desde logo, sua propriedade, seu espólio, sua presa ou vítima. [...] sua epifania opõe a todos os meus poderes [...]. O seu *logos* é: “Não matarás”²³⁵.

O fato de a ideia do infinito caber em um pensamento finito não se circunscreve a partir da “apercepção transcendental de um soberano no seu isolamento exclusivo de *cogito* e do seu reino unificador e sintético”²³⁶. O modo de o finito reagir à impressão do infinito traduz-se no direcionamento ao Bem. A inteligibilidade da transcendência a partir da ideia do infinito no finito é, por esse direcionamento, a da “intriga humana ou inter-humana”²³⁷.

A doutrina do *cogito* de Descartes foi influência para Lévinas no tocante à relação metafísica que o *cogito* mantém com a ideia do infinito. O filósofo em estudo esclarece que pensa em Descartes “que dizia que o *cogito* pode proporcionar-nos o sol e o céu; a única coisa que ele não nos pode proporcionar é a ideia do Infinito”²³⁸, para prosseguir atestando o fato de a socialidade não poder ter “a mesma estrutura que o conhecimento”. Desse modo, relacionar-se com a alteridade não é uma saída de si pelas vias do conhecimento, mesmo que, paradoxalmente, seja o “conhecimento que nos faz sair de nós”²³⁹, todavia, o Infinito – ideia que ultrapassa a todas as realidades – não pode ser justificada “por nós próprios”²⁴⁰. Parece

²³³ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.21.

²³⁴ Ibid., p.22.

²³⁵ Id., *Descobrindo a existência*, p.209-210.

²³⁶ LÉVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p.23.

²³⁷ Ibid., p.25.

²³⁸ Id., *Ética e infinito*, p.45.

²³⁹ Ibid., p.45.

²⁴⁰ Ibid., *Totalidade e infinito*, p.36.

haver algo mais intenso ainda, que diz respeito a que o outro humano do encontro, o que faz anúncio da ideia do infinito, não é coisa tocada somente pelo *cogito*, já que, como dizia Descartes em suas *Meditações Metafísicas*, “compreender é abraçar pelo pensamento”, por outro lado, não é também domínio de uma necessidade, como afecção de um desejo gerado pela proximidade, pelo contato.

Lévinas, como ele mesmo diz, não toma a ideia do infinito de Descartes a fim de “aderir à argumentação cartesiana que prova a existência separada do Infinito pela finitude do ser que tem uma ideia do Infinito”²⁴¹. Porém, o que lhe importa é sublinhar aquilo que suplanta o *cogito* e é assinalado por sua exterioridade total. O filósofo prenuncia a ideia de Deus na abertura humana ao transcendente ou absolutamente outro, pois, para ele, a ética, enquanto religião de todo o ser humano, “na sua concretude a mandamentos relativos aos humanos, é conhecimento de um Deus”²⁴². Contudo, por enquanto quer alvitrar a inadequação de toda tematização, uma vez que “há uma relação, não com uma resistência muito grande, mas com alguma coisa de absolutamente *Outro*: a resistência do que não tem resistência – a resistência ética [...]. O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes”²⁴³.

1.3.3 Consciência moral: exposição da liberdade ao juízo de *Outro*

O ideal de sujeito soberano na modernidade propõe um sujeito racional capaz de efetivar diferentes formas de consciência, que sejam a consciência política e social, na qual o sujeito é consciente de si, cuja autonomia acorda com seus direitos e deveres; a consciência epistemológica, que denota a capacidade do sujeito de construir seu conhecimento e pensar por si mesmo, bem como a consciência moral, segundo a qual o sujeito arregimenta sua maioridade moral, instituindo sua própria lei²⁴⁴.

Nesses termos, pode-se explicitar o que Lévinas intenta propor com relação à consciência intencional após situar a ideia do infinito. À consciência não pode mais convir termos como apreensão, apercepção, interpretação após a “figura do infinito posto em nós – e este ‘posto’ é, segundo Descartes, contemporâneo do meu nascimento [...], ‘ela nasceu e produziu-se comigo, uma vez que eu fui criado’”²⁴⁵. Não obstante a esse aparecimento “da

²⁴¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.36.

²⁴² Id., *Entre nós*, p.276.

²⁴³ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.178.

²⁴⁴ MIRANDA, *Ética da alteridade na educação*, tese de livre-docência não publicada.

²⁴⁵ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.231.

ideia do infinito contemporâneo do meu nascimento”, o despertamento para essa mesma ideia só se dá quando o infinito “afecta o pensamento e devasta-o ao mesmo tempo, afecta-o devastando-o, e, assim, apela-o” e o sujeito, atordoado, “imediatamente se reencontra na sua imanência de estado de alma”²⁴⁶.

Assim, o sujeito, em sua maioria moral não mais se arregimenta por uma “subjetividade egoísta”²⁴⁷, numa racionalidade que enfatiza o seu individualismo e, apenas por ele, sua autonomia. Mas, pela lei da ideia do infinito é que ele passa a encontrar o sentido último de sua liberdade. Isso não ocorre por uma subjetividade submetida a uma servidão ou absorvida pela alteridade²⁴⁸, porém, há “uma reserva da liberdade que não se entrega aos seus impulsos, aos seus movimentos repentistas e mantém as distâncias”²⁴⁹.

A ideia do infinito é o “começo da consciência moral”²⁵⁰ que põe em questão a liberdade do sujeito.

A consciência moral acolhe outrem. É a revelação de uma resistência aos meus poderes que, como força maior, não os põe em xeque, mas que põe em questão o direito singelo dos meus poderes, a minha gloriosa espontaneidade de ser vivo. A moral começa quando a liberdade, em vez de se justificar por si própria, se sente arbitrária e violenta²⁵¹.

Tal é a acolhida a outrem que há uma exposição da liberdade, isto é, a liberdade é posta em questão. O que é posto em questão é justamente o arbitrário da vontade: aquilo que é espontâneo e não pode ser limitado (pois a “limitação da liberdade seria trágica ou faria escândalo”²⁵²), mas, ao mesmo tempo, pode abranger certa violência. A existência estaria, então, condenada à liberdade? Lévinas afirma que a existência está “julgada e investida como liberdade”²⁵³, de modo que ela não pode apresentar-se totalmente despida, mas tal investidura deve constituir a própria vida moral²⁵⁴.

Que a liberdade constitua a própria vida moral é uma submissão ao juízo de outrem e isso significa que a felicidade já não é o último movimento do ser. E essa submissão é o próprio acolhimento que atesta a “consciência da minha injustiça”²⁵⁵, o excesso de um para

²⁴⁶ Ibid., p.232.

²⁴⁷ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.153.

²⁴⁸ Ibid., p.213.

²⁴⁹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.69.

²⁵⁰ Ibid., p.71.

²⁵¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.71.

²⁵² Id., *Descobrindo a existência*, p.213.

²⁵³ Ibid., p.214.

²⁵⁴ Ibid., p.214.

²⁵⁵ Id., *Totalidade e infinito*, p.73.

si: domínio de si, conhecimento de si, posse de si, que não pode recair em outrem, mas também “ contato de uma realidade que não se funde em nenhuma ideia *a priori*, que as extravassa a todas – e foi precisamente por isso que se pôde falar de infinito”²⁵⁶.

A ideia do infinito propõe ao Mesmo uma consciência moral não como uma variedade estimável da consciência, mas “ como forma concreta que reveste um movimento mais fundamental do que a liberdade”²⁵⁷. O concreto do rosto ainda que pondo sua realidade diante do Mesmo não o permite constituições como se constitui um evento presente, mas o rosto “ já estava lá quando o antecipávamos ou constituímos [...]. A concepção pela qual os dados dos nossos sentidos se agregam ao Eu, acaba – perante Outrem – com a decepção, com o desalento que caracteriza todas as nossas tentativas de abraçar esse real”²⁵⁸.

O ser moral se põe em questão, e essa, segundo Lévinas, é a maravilha da criação, já que a criação “ desemboca num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado”²⁵⁹. Por isso, segundo Lévinas, a narrativa da criação precede à narrativa dos primeiros mandamentos do Êxodo na Bíblia, isto é, falar da criação implica em mostrar que a terra foi dada ao homem, a fim de não parecer que tenha sido simplesmente tomada por ele. Se assim fosse, o homem seria como que um salteador²⁶⁰, ele não se poria em questão. Ser criado é ter capacidade de perceber que algo lhe vem de fora e assim, acolher a exterioridade e a ideia do infinito: o “ desnivelamento que nos permitiu entrever no olhar daquele a quem é devida justiça a dimensão da perfeição e do ideal”²⁶¹. Fala-se de perfeição porque a ideia do infinito é igualmente a ideia do perfeito, como queria Descartes, que permite ao Mesmo conhecer sua própria imperfeição, isto é, sua injustiça. Outrem, pela ideia do infinito que implode na ideia de rosto “ decepciona a nostalgia do conhecimento”²⁶² e põe o sujeito em uma liberdade em relação com uma transcendência.

²⁵⁶ Id., *Descobrindo a existência*, p.215.

²⁵⁷ Ibid., p.215.

²⁵⁸ Ibid., p.215, 216.

²⁵⁹ Id., *Totalidade e infinito*, p.75.

²⁶⁰ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.214.

²⁶¹ Ibid., p.216.

²⁶² Id., *Totalidade e infinito*, p.76.

2. O SENTIDO DO ROSTO: O INFINITO CONTRA A TOTALIDADE

O rosto não é um conjunto formado por um nariz, uma testa, olhos, etc. É todo isso certamente, mas adquire a significação de rosto pela nova dimensão que se abre na percepção de um ser. Pelo rosto, o ser não está unicamente encerrado em sua forma e oferecido à mão, está aberto, se instala em profundidade e, nesta abertura, se apresenta, de algum modo, pessoalmente. O rosto é um modo irredutível segundo o qual o ser pode apresentar-se em sua identidade. As coisas são aquelas que nunca se apresentam pessoalmente e que, no fim das contas, não tem identidade. À coisa se aplica a violência. Esta dispõe da coisa, toma-a. As coisas *se deixam* agarrar em vez de oferecer uma face. São seres sem rosto. Provavelmente a arte busque dar um rosto às coisas e nisto resida simultaneamente sua grandeza e sua mentira. O conhecimento revela, nomeia e, por isso mesmo, classifica. A palavra se dirige a um rosto. O conhecimento captura seu objeto. Possui-o. A posse nega a independência do ser sem destruí-lo: nega e mantém. O rosto é, por outro lado, inviolável; [...] absolutamente sem proteção, a parte mais nua do corpo humano, oferece, contudo, uma resistência absoluta à posse²⁶³.

A exterioridade do ser infinito, a saber, o que para Lévinas, é possível de se nomear rosto – como já tomado – apesar de ser manifestação, “não é simplesmente o aparecimento de uma forma na luz, sensível ou inteligível”²⁶⁴, como bem explicitado pelo próprio filósofo nas palavras acima citadas. É, de outro modo, uma exterioridade tão autêntica que proíbe o eu de qualquer conquista e, por isso, é que inverte a estrutura da liberdade do Mesmo.

“A presença do rosto – ideia do infinito em Mim”²⁶⁵ é, como visto, questionadora da liberdade na qual o Mesmo encontra-se em proeminência de maneira espontânea, e isso, por não ser uma condição escolhida por ele. Sendo assim, frente a essa condição, tudo seria permitido, todavia, há nisso uma injustiça. Se a liberdade for da ordem de um direito incontestável apenas, ela pode, segundo Lévinas, descobrir-se homicida e usurpadora no seu exercício; ao que ele afirma como “tentação homicida” é a “tentação de uma negação absoluta”²⁶⁶.

Buscar-se-á falar aqui sobre o discurso do rosto de modo diferente do que o Discurso racional, no qual “a filosofia caminharia de evidência em evidência, subordinada àquilo que se vê, àquilo que se mostra e, por conseguinte, subordinada ao presente [...]. Discurso subordinado ao presente, a filosofia é assim compreensão do ser, ou ontologia”²⁶⁷. Sabe-se

²⁶³ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.25, 26. (tradução nossa)

²⁶⁴ Id., *Descobrindo a existência*, p.210.

²⁶⁵ Ibid., p.213.

²⁶⁶ Id., *Difícil Libertad*. Madrid, p. 26. (tradução nossa)

²⁶⁷ Id., p.247.

que em Lévinas, o outro não se encerra no presente, pois não é de outra ordem, senão da de um por-vir.

Nesse mesmo discurso, está inserido o *logos* “e nele se ordena até fazer entrar aí aquilo que do passado e do futuro se descobre no presente”²⁶⁸. Isso denota o sujeito moderno associado a um “poder constituinte”, este, por sua vez coligado “à ideia de *Ego*”²⁶⁹. De maneira esclarecedora, Jean Ladrière, ao tratar do humanismo contemporâneo, expressa que tal ideia é a de

um centro de perspectiva, capaz de estar presente e de permanecer presente a si mesmo ao mesmo tempo em que está presente às objetividades que ele constitui. O sujeito, como *Ego*, como re-identificação contínua consigo mesmo, é propriamente um “sí”, e é esse “sí” que é compreendido como a fonte da criatividade da ação²⁷⁰.

Para Lévinas, “a linguagem pode passar por discurso interior e ser sempre referida à reunião da alteridade em unidade da presença pelo *ego* do *eu penso* intencional”²⁷¹. É preciso, ainda de acordo com o filósofo, colocar a pergunta por um discurso no qual a egoidade do eu, que não se deixa suprassumir – pois é necessário salvaguardar o indivíduo, mas, ao mesmo tempo, o outro –, não se feche na representação de outrem, percebendo-o como o Mesmo. Aparecem assim, as características de outra maneira de se dizer outrem: o rosto, no qual se circunscreve a categoria da ideia do Infinito e o seu apelo ético. A partir da ideia do rosto, pode-se também exprimir a ética no pensamento levinasiano, que propõe a responsabilidade por outrem, como cumprimento da Lei – e por isso, relação com Deus.

2.1 O discurso do rosto

O rompimento de Lévinas com o discurso teorético compete pela *significação* – palavra que, para o filósofo tem um sentido muito importante, já que intenta o abandono de uma nomeação permeada por aquilo que se dá à visão, pelas categorias de uma dedução, para a suspensão propensa a algo que está por vir, que não é dado. Há nesse “por vir” uma

²⁶⁸ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.247. (tradução nossa)

²⁶⁹ LADRIÈRE, *O humanismo contemporâneo*, p.21-36. O *Ego*, na concepção do humanismo contemporâneo de Ladrière, toma da exigência da razão – que, embora, segundo o mesmo pensador, se apresenta, em certo sentido, “oposta à ideia de sujeito”, pois é compreendida como uma “realidade autônoma” e “um poder puramente exterior” – reconhecendo-a como uma força que lhe impõe suas obrigações. Ladrière afirma que tal realidade autônoma “se manifesta nas formações objetivas da ciência e da tecnologia, nas instituições do Estado moderno, nas produções da arte, e que age, nessas objetividades mesmas, como o *télos* [finalidade] que dá direcionalidade às suas respectivas trajetórias de evolução”. p.25.

²⁷⁰ LADRIÈRE, *O humanismo contemporâneo*, p.21-36.

²⁷¹ LÉVINAS, *Entre nós*, p.209.

transcendência que supõe a alteridade. A transcendência com a qual a liberdade do humano se depara é aquela que “paralisa a posse que contesta pela sua epifania do rosto”²⁷².

A “paralisia que contesta” é a significação do rosto que não está apenas em que se fale de algo que vem de fora, análogo ao mesmo, por isso metafísico a ele. Mas “a voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência. O ensino significa todo o infinito da exterioridade que não se produz primeiro para ensinar depois – o ensino é a sua própria produção”²⁷³. O rosto vem como que rompendo o círculo fechado da totalidade e põe em questão a violência que essa totalidade significa.

A totalidade é uma tentação do ser humano, tendo em vista a oferta do mundo, oferta que se dá à visão e ao egoísmo enquanto fruição, vida, em um “movimento centrípeto”. O egoísmo aparece como a “permanência feliz e necessitada sobre a terra, o tempo e a consciência que desapertam o grampo do ser e que asseguram o domínio de um mundo – reúnem-se no ser corporal do homem – nudez e indigência exposta à interioridade de sua casa – e a partir daí e de então, trabalho e posse”²⁷⁴. Tudo o que se põe ao Mesmo como regime do seu próprio ser e que até mesmo afrouxa seu estado de atravancado a si – como no caso da fruição –, dá-se se como sua obra, expondo-o como artífice. E isso ainda, apesar de todo o atilamento para a alteridade do rosto, ainda não agita o Mesmo em sua consciência moral, a qual pode reter-se somente à contemplação e perceptibilidade acerca do rosto.

Lévinas parece propor que não obstante a hipóstase, a demonstração da finitude do existente através do evento da morte (mas que não é ainda uma alteridade que o desperta para a saída de si), o encontro com o feminino e a paternidade, bem como o despertamento para a existência de um outro que é metafísico ao eu e ao qual é devida uma ética – não a que se traduz como humanismo teorético, mas como encontro –, ainda há no Mesmo um embaçamento no tocante ao rosto. Só por suas obras “o eu não chega cá fora; retira-se ou congela-se como se não apelasse a outrem e não lhe respondesse, mas procurasse na sua atividade o conforto, a intimidade e o sono. [...] Como se a ação, ao prosseguir o seu desígnio, não tivesse *consideração* pela exterioridade, não lhe prestasse atenção”²⁷⁵. Todo o simbolismo da vida do sujeito pode apenas aparecer como proteção à sua intimidade, como em um “movimento da Odisséia em que a aventura corrida no mundo não é mais que o acidente de um regresso”²⁷⁶.

²⁷² LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.152.

²⁷³ Ibid., p.153.

²⁷⁴ Ibid., p.157.

²⁷⁵ Ibid., p.158.

²⁷⁶ Ibid., p.158.

Contra essa totalidade que se expressa no movimento do Mesmo em si, à sua ausência, como coloca Lévinas, apesar de toda a fruição, a única que pode – no sentido de lhe pôr fim – é a palavra, “mas liberta da sua espessura de produto linguístico”²⁷⁷. Tal referência quer anunciar que a noção do rosto não é conteúdo representado, podendo-se falar, acerca da palavra, como se falaria de uma fumaça, não por ausência de importância, mas por não ter lugar na qual se estabeleça. A presença do rosto do outro humano pode preencher determinado espaço, contudo, não fica ali reduzida, além disso, mostra-se como algo que não é da ordem do palpável – também nem da mera visão, aliás, nem do olfato, nem do paladar, a não ser, contraditoriamente, da audição. O rosto é aquilo que escapa ao Mesmo, se dá e se retira, impossível ao comando do eu.

Rosto é “significação sem contexto. Quero dizer que outrem, na retidão do seu rosto, não é uma personagem num contexto”²⁷⁸. Cada indivíduo, como diz Lévinas, assume um “personagem”, e a exemplo, ele cita: um “professor na Soborna” ou “vice-presidente do Conselho de Estado, filho de fulano, tudo o que está no passaporte, a maneira de se vestir, de se apresentar”²⁷⁹. Toda significação possui um contexto, está em relação a alguma outra coisa. No entanto, o rosto, para o filósofo, deve levar além de todo o teor que se poderia explicitar a partir da visão absorvível. Somente é possível falar de uma “impotência do pensamento para sair do solipsismo teórico”²⁸⁰ se se parte do rosto do outro, em uma ética sem ontologia.

Tal ética sem ontologia denota uma evasão à pergunta “o quê?” – não à semelhança da evasão do existente de sua existência, pois nesse evadir-se há uma saída, que não é fuga de si, sem, contudo, nunca conseguir esquivar-se totalmente de sua própria existência. A ética em Lévinas suspende a ontologia sem chance de retorno, uma vez que “a resposta apresenta-se como quiddidade, refere-se a um sistema de relações”²⁸¹, isto é, a resposta à pergunta “o que é?” fica ainda vinculada à inteligência que procura denominar o “ser da coisa”, designando-a como tal e tal. Nos termos da quiddidade, o rosto seria ainda tomado como um universal.

É verdade que o *quem* é na maioria das vezes um “*o quê?*”. [...] À pergunta *quem?* responde a presença não qualificável de um ente que *se apresenta* sem se referir a nada e que, no entanto, se distingue de qualquer outro ente.

²⁷⁷ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.159.

²⁷⁸ Id., *Ética e infinito*, p.70.

²⁷⁹ Ibid., p.70.

²⁸⁰ RICOEUR,*Morre o personalismo*, p.158.

²⁸¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.159.

A pergunta *quem?* visa um rosto. A noção do rosto difere de todo o conteúdo representado. Se a pergunta *quem* não questiona no mesmo sentido que a pergunta *o quê*, é porque aqui o que se pregunta e aquele que se interroga coincidem. Visar um rosto é fazer a pergunta *quem* ao próprio rosto, que é a resposta a tal pergunta. O que responde e o que é respondido coincidem²⁸².

O rosto é aquele que não fica à mercê de uma conclusão a seu respeito, não é nem “uma pergunta, nem um conhecimento possuído *a priori*”²⁸³. O que pode, portanto, reabilitar a associação de ideias no tocante à sua prisão à estética da realidade é, para Lévinas, o *som*, isto é, importa que a procura por uma claridade que evidencie o mundo em uma imanência seja rompida. A visão, em virtude a possibilidade de apreensão, captação de ideias e adequação ao pensamento, parece ter adquirido prioridade com relação aos outros sentidos. Todavia, Lévinas, como estudioso da fenomenologia – mesmo que não assumindo uma investigação fenomenológica até o fim –, estima por outra estética que não a da visão.

Sendo assim, é mediante o rosto e pelo rosto que o filósofo propõe como que uma “filosofia da escuta” e, por isso, atesta que “rosto e discurso estão ligados. O rosto fala. Fala porque é ele que torna possível e começa todo o discurso”²⁸⁴ e atesta que o discurso é que forma a relação autêntica com outrem. A partir disso, tem-se que o rosto é uma forma de se romper com a totalidade, ele fala ao Mesmo e este fala a ele, por isso discurso, qual não se pode tomar como *saber*. Lévinas distingue, inclusive, o *dizer* e o *dito*, a fim de que a ordem da assimilação não seja assumida na forma do discurso do rosto. Para ele, o *dizer* implica em um *dito* como necessidade de uma sociedade que se diz por “leis, instituições e relações sociais”, todavia, o dizer parece, de acordo com o filósofo, ir além, “é o fato de, diante do rosto, eu não ficar simplesmente a contemplá-lo, respondo-lhe. [...] É difícil calarmo-nos diante de alguém; essa dificuldade tem o seu último fundamento na significação própria do dizer, seja qual for o dito”²⁸⁵. Lévinas segue afirmando que o dito parece impor a necessidade de se falar de qualquer coisa que seja, como se faz ao falar com alguém sobre o clima, mas sempre se antecipando à resposta desse outro, como que já respondendo por ele. Já o *dizer*, no infinitivo, sem qualquer conjugação, não vincula outrem a um tempo ou modo específico. Há no aparecer do rosto somente uma circunscrição, uma palavra – fala-se somente uma, por ser ela a primeira que se diz como evento a ser cumprido: “Tu não matarás”²⁸⁶.

²⁸² LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.159.

²⁸³ Ibid., p.159.

²⁸⁴ Id., *Ética e infinito*, p.71.

²⁸⁵ Ibid., p.71,72.

²⁸⁶ Ibid., p.72.

A proposta levinasiana constitui-se em um desafio e em uma nova maneira de filosofar, já que, para ele, o “*Dizer* está do lado da ética, o *dito* do lado da ontologia”²⁸⁷, audácia que, segundo Ricoeur, apresenta “por um lado, dificuldade para a ética de se libertar de sua infatigável confrontação com a ontologia; por outro, dificuldade para encontrar, para a ex-cepção que desregula o regime do ser, a linguagem *própria*, o *dito* de seu *Dizer*”²⁸⁸. Não obstante tal dificuldade – e, de certo modo, não a tendo como empecilho para o seu empreendimento – o filósofo em foco insiste na linguagem como a via que o outro toma para se mostrar.

Dessa forma, o rosto é dito, por Lévinas, também como linguagem. O filósofo assim expõe:

O rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela, como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exibe. Ele difere da face animal onde o ser não se reúne ainda na sua imbecilidade de bruto. No rosto, o exprimido *assiste* à expressão, exprime a sua própria expressão – permanece sempre mestre do sentido que comunica. “Ato puro” à sua maneira, ele recusa-se à identificação, não entre no já conhecido, socorre-se a si mesmo, como diz Platão, fala. A manifestação do rosto é toda ela linguagem²⁸⁹.

Falar do rosto como linguagem é uma forma de o ser humano ser retirado do segundo plano para o qual ele ficou relegado na ontologia, de acordo com Lévinas. A preocupação em se anunciar “o que é o ser” pode produzir uma verbalidade que culmina em uma representação e consequente redução a um sistema de signos – nos quais são únicos um conceito e uma imagem acústica.

Com isso e para isso é que Lévinas propõe que ao rosto não se vê, mas se ouve. A linguagem é, para ele, o meio pacífico “sem fronteira ou sem qualquer negatividade”²⁹⁰ pelo qual se desenvolve a proximidade como relação. Essa linguagem não é a que insere o ser humano no mundo, como uma mediação fundamental que permite sua realização no mundo. “Há, com efeito, no som – e na consciência compreendida como audição – uma ruptura do mundo sempre acabado da visão e da arte. [...] É por isso que o som é símbolo por excelência – ultrapassagem do dado”²⁹¹.

Entretanto, como a linguagem é também um sistema de nomes, Lévinas pondera um percurso no qual o rosto não seja linguagem do *logos*, mas antes do *logos*. Isso porque *logos* é

²⁸⁷ RICOEUR, *Outramente*, p.15.

²⁸⁸ Ibid., p.15, 16.

²⁸⁹ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.211.

²⁹⁰ Id., *Totalidade e infinito*, p.153.

²⁹¹ Id., *La transcendance des mots*, p.215-222.

tematização – o que é combatido pelo filósofo como já dito – segundo a qual o homem mostra-se “o operador de uma demiurgia que ele mesmo suscita, mas que controla cada vez mais estritamente suas próprias atividades”²⁹². Nesse processo, sabe-se, há uma busca pelo conhecimento que se mostra como intervenção ativa, na qual o ser humano tem o domínio completo de sua vida.

Versando sobre isso, Jean Ladrière, abordando alguns domínios “representativos da experiência moderna da criatividade”, afirma que “nem a força das circunstâncias nem a necessidade que vem da natureza podem comprometer definitivamente o empreendimento de uma transformação fundamental. Nessa perspectiva, o homem se torna realmente o projeto dele mesmo”²⁹³. O humanismo, herança do Renascimento, apresenta uma “inteligibilidade construtiva” e por meio dela o sujeito se projeta na construção de conceitos do seu processo de conhecimento.

O que Lévinas intenta, então, é fugir dessa identificação que coloca a linguagem como sistema de nomes, de conceitos construídos pela ordem do domínio das coisas do mundo. Ele afirma haver uma identificação ocorrendo, tendo em vista “uma doação de sentido: ‘este como tal’”²⁹⁴, mas que é, contudo, uma “identificação kerigmática” e nela há uma proclamação e consagração do “este enquanto tal”. Nessa “identificação kerigmática” não ocorre, no entanto, uma significação na qual o significado é como que um tema do Dito. No Dito, há um significado fechado que só pode ser transbordado “no dizer da fala”, a qual transborda a significação do Olhar-Rosto – silêncio da palavra e enigma. Como consta daqui, em Lévinas, o falar constitui-se enigma “porque o conteúdo da fala é o fato de que alguém fala [...]. O dizer da fala desnorteia a lógica fechada da essência, provoca nela uma ruptura e anuncia o sentido ético prévio da linguagem”²⁹⁵.

A filosofia é um esforço movido pela necessidade de expressar o sentido, que é sempre, de algum modo, a manifestação da condição humana. Aonde a filosofia não chega é exatamente o que ela quer significar com sentido, seja como caminho em direção ao inefável, seja como linguagem ética que necessita se desdizer em cada instante que diz. A realidade não é a sua teoria, não é o espelho da razão. Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se dizer pelo silêncio, deve-se dizer de outro modo²⁹⁶.

²⁹² LADRIÈRE, *O humanismo contemporâneo*, p.21-36.

²⁹³ Ibid., p.21-36.

²⁹⁴ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.84. (tradução nossa)

²⁹⁵ FARIA, *O silêncio da palavra*, p.181-159.

²⁹⁶ Ibid., p.181-159.

Não se chega ao rosto de outrem da mesma forma como para as demais coisas do mundo. Por isso é que o discurso do rosto é um ensinamento, desse modo é que ele é palavra. “Palavra como ensinamento é mais do que a experiência do real e o mestre é mais do que um maiêuta dos espíritos. Ele arranca a experiência de sua suficiência estética ou de seu aí onde ela repousa em paz”²⁹⁷. A presença do rosto não retira aquilo que o sujeito já tem dentro de si e, portanto, não pode ser tomada como um conjunto de regras linguísticas. Como se viu, a linguagem não se constitui, assim, em um caminho para a anulação da alteridade irredutível do outro, mas na “dimensão que expõe a pluralidade que somos”²⁹⁸.

Cumpre então, uma súmula elucidativa e nela expressar que, em Lévinas, a linguagem é a busca pela exterioridade, é a relação do Mesmo e do rosto. A palavra que emerge do rosto é então a origem de toda a significação. Tal significação se faz por meio da relação com o rosto do outro que é o discursar que foge da lógica formal, já que é “impulsionado pelo desejo do infinito, [...] o que me inaugura como ser ético”²⁹⁹.

Ademais, o rosto é mais que um dizer correlativo do *logos* e “a significação do Dizer vai além do Dito”³⁰⁰ porque é um “dizer de outro modo que o ser”, qual não cabe na sincronização do “eu penso”. Há que se buscar uma interrupção do Mesmo sem essa sincronização que visa uma contextualização do outro no Mesmo. O *Kerigma* possui essa preocupação como respeito à chegada de outrem. O rosto como evento é o que visa a retirada da sincronização e assim, faz anúncio de uma ética, conforme se perceberá mais adiante.

2.1.1 Rosto como evento

O rosto é um tal evento que propõe uma temporalidade, já que é a “palavra viva” que aparece diante do eu e, como uma novidade, o toca por sua *proximidade*. Todavia, apesar de ser alguém que afeta a sensibilidade do Mesmo, achegando-se à consciência desse Mesmo, não se permite tematizar. Esse *evento* é externo e não concebido pelo pensamento daquele de quem se aproxima. O rosto joga o Mesmo em uma anacronia, em um tempo fora da consciência; é de uma presença que, com relação ao eu, ou o precede, ou já o passou³⁰¹, ou seja, ele não pode ser agarrado.

²⁹⁷ LÉVINAS, *La transcendance des mots*, p.215-222.

²⁹⁸ ROJAS, *La ética del lenguaje*, p.35-60.

²⁹⁹ HADDOCK-LOBO, *A herança da ética de Emmanuel Lévinas*, p.1-52.

³⁰⁰ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.87. (tradução nossa)

³⁰¹ VAZQUEZ MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula

Dizer que o rosto é evento é expressá-lo como uma situação que vem ao sujeito “que não o assume, que não pode poder nada em relação a ele, embora de alguma maneira o encare”. Em primeiro momento o rosto poderia ser “conformidade com a forma como se produz qualquer significado [...], mas ele comporta um significado próprio, independente desse significado recebido do mundo. Outrem não nos vem apenas a partir do contexto, mas sem mediação, significa por si mesmo”³⁰².

Como se percebe, o pensamento levinasiano caminha sempre a partir do aparecimento de novas situações-problema. Passa-se então a investigar: se não se pode tomar o rosto enquanto conteúdo do pensamento, perigo do discurso – mesmo que este inaugure a possibilidade ética³⁰³ –, como é que se pode lidar com o rosto? Foi dito pelo filósofo que a linguagem denota proximidade e, indo adiante, afirma que onde a “aproximação penetra a consciência – é pele e rosto humano”³⁰⁴. Há então a sensibilidade como “caso de proximidade e não de saber”.

A proximidade denuncia a não fenomenalidade do rosto, pois acusa que ele não é apenas imagem e também não é somente produto de uma interioridade. Nesse sentido, a linguagem não seria apenas um meio de anúncio do rosto, mas também um meio pelo qual “um ser existe para um outro, sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior”³⁰⁵. A presença do rosto delata a exterioridade e “coloca o centro de gravitação de um ser fora desse ser” e propõe a “ultrapassagem da existência fenomenal ou interior que não consiste em receber o reconhecimento de Outrem, mas oferecer-lhe o seu ser”³⁰⁶. Para Lévinas, ser em si é exprimir-se, o que é feito no serviço a outrem – indicação dada pela proximidade do rosto que afeta ao Mesmo.

Enquanto *acontecimento* o rosto é, assim, uma manifestação que Lévinas chama “visitação”, qual tem enorme importância no pensamento do filósofo. Não obstante, percebendo o risco de se colocar essa visitação como algo intocável, como que da ordem da transcendência da religião, Lévinas propõe a pele, o contato. Já apareceu no filósofo o *erotismo* – primeira possibilidade de saída concreta do ser – como relação com aquilo que sempre escapa ao Mesmo, pois anuncia separação, independente do acolhimento de uma carnalidade – sua ambivalência.

³⁰² LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.235.

³⁰³ Ibid., p.275.

³⁰⁴ Ibid., p.275.

³⁰⁵ Id., *Totalidade e infinito*, p.164.

³⁰⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.164.

O acontecimento da face do outro humano é tomado como ocorrência que surpreende ao sujeito, por isso, Lévinas o chama de epifania como uma revelação. Aquilo que é revelação “inspira à razão humana novas vias de pensamento – coloca-a no diapasão do Infinito, proibindo-lhe de acreditar que o sentido começa com ele –, o acolhimento do rosto abala as certezas que cada um tenta adquirir acerca do outro e acerca de si próprio”³⁰⁷.

A acolhida ao rosto enquanto proximidade é abertura a ele e, “se toda a abertura comporta entendimento, a imagem dentro da intuição sensível já perdeu o imediatismo do sensível”³⁰⁸. Mesmo que a proximidade seja abertura que denota entendimento ela é da esfera do que não permite imediatismo. A exposição à afecção não possui a capacidade de refletir o significado do ser. A significação do sensível se descreve, para Lévinas, em termos de gozo e ferida – os “termos da proximidade” – e não “pertence ao movimento cognoscitivo”³⁰⁹, embora nas articulações da imagem, dada à visão, aparece também a relação do sujeito com o objeto que subordina este último a um discurso ainda tematizante.

A aproximação não pode ser a mesma coisa que o saber ou a consciência que se pode ter desse saber. Por isso Lévinas propõe que se fale de uma antropologia do ser humano como sensitivo e não como pensante, uma senciência. O filósofo assim atesta quanto ao sensível:

O sensível só é superficial no seu papel de conhecimento. Na relação ética com o real, isto é, na relação de proximidade que o sensível estabelece, cumpre-se o essencial. É aí que está a vida. A visão é certamente a abertura e consciência e toda a sensibilidade que se abre como consciência diz-se visão, mas a visão conserva, mesmo na sua subordinação ao conhecimento, o contato e a proximidade. O visível acaricia o olho, Vê-se e entende-se como se toca³¹⁰.

Lévinas associa o olhar ao tato, pois, para ele, quando se vê o outro, já se é afetado – ferido – pelo seu contato. Há uma carícia cujo contato vai além desse contato, pois, contraditoriamente, “nela, a proximidade é sempre também ausência”³¹¹, é o desenlace entre a apresentação e a presença, é a busca por algo sem poder possuir esse alvo da procura. Todavia, o filósofo aqui já começa a fazer o anúncio daquilo que só aparecerá na última fase de seu pensamento: toda essa ausência de algo que não pode ser totalmente satisfeito é presença do infinito, “que não pode concretizar-se num termo, [...] o rosto do Próximo [...] é presença ordenada a partir da *ausência onde o Infinito se aproxima*; a partir do seu *Não-*

³⁰⁷ CHARLIER, *Lévinas*, p.114.

³⁰⁸ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.119. (tradução nossa)

³⁰⁹ Ibid., p.119.

³¹⁰ Ibid., p.278.

³¹¹ Id., *O tempo e o outro*. p.19.

Lugar; é ordenada no vestígio da sua própria partida”³¹². É na pele do rosto “onde a epifania se constitui proximidade”.

2.1.2 Rosto: alteridade e nudez

A relação com essa proximidade é relação com a alteridade – mistério do outro, aquilo que o eu põe em face de si mesmo³¹³ –, com aquilo que escapa ao Mesmo. Sensibilidade e alteridade defrontam-se. A sensibilidade mostra-se aguçada pela nudez – que é a exposição mesma do rosto –, mas a alteridade, vulnerabilidade na pele desse rosto, desconstrói essa sensibilidade na medida em que a inquieta. Tal inquietude não se dá apenas por causa do gozo que incita a sensibilidade, mas precisamente por ser a chegada na qual o rosto acontece e não deixa o eu impassível. O eu não fica indiferente, pois o outro inaugura no eu a ideia de criaturalidade, isto é, não há mais nesse eu a origem da palavra, a palavra de outrem tira o fundamento da fala individual, cria uma *an-arquia* do fundamento próprio. O eu não é mais *arqué*, origem da palavra. É como se na linguagem do rosto, em sua alteridade, o eu fosse criado por essa palavra vivente que irrompe de vez em quando³¹⁴.

A alteridade de outrem não deixa o eu na mera referência nostálgica do ego, interrompe o eu do pensar e do viver em função de sua fruição. “O outro enquanto outro não é somente um alter ego: ele é aquilo que eu não sou. Não por causa da sua fisionomia ou da sua psicologia, mas em razão da sua mesma alteridade”³¹⁵. A percepção da alteridade é uma porta aberta, é convite a uma hospitalidade. Hospitalidade porque há no Mesmo uma casa cujo aconchego apregoa um recolhimento humano, contudo, em uma dialética: a impossibilidade do eu de fechar-se em si, pois a alteridade é a manifestação do inapreensível. A *outridade* do rosto é a lembrança da necessidade de se evitar que a ideia de sensação da proximidade seja experiência – termo que Lévinas evita –, pois supõe a relação sujeito-objeto e destina-se à transformação representativa. É também aquilo que “não depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula já a alteridade”³¹⁶.

O filósofo posto busca sempre uma saída da ontologia e da síntese do pensamento no tocante a outrem e isso é que denota um crescente em sua filosofia. Sendo assim, fala da

³¹² Id., *Descobrindo a existência*, p.281.

³¹³ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.18.

³¹⁴ RIBEIRO JÚNIOR, *A transcendência das palavras*, 47f. Notas de aula.

³¹⁵ LÉVINAS, *O tempo e o outro*, p.17.

³¹⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.173.

nudez como algo do qual nada pode ser dito, pois “é liberta de toda a forma, mas que tem um sentido por si mesma, significante antes de projetarmos luz sobre ela”³¹⁷.

Uma tal nudez é o rosto. A nudez do rosto não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal fato, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema³¹⁸.

A nudez aparece como alteridade – apesar de ser algo que “lhe é comum com outros seres”³¹⁹ e que denota miséria, presença desamparada – por meio do rosto que é mistério porque não pode ser agarrado. A alteridade é o assimétrico, é o diferente, como é diferente o pobre, a viúva, segundo Lévinas. O rosto é como o nu que revela fragilidade, vulnerabilidade, mas também se refere à sua força de resistência a um sistema de evidências. Além disso, expõe sua transcendência porque “presença desamparada por uma partida”³²⁰, mas sua própria partida, em uma espécie de infidelidade a si, já que, na exposição de sua desproteção, quando o Mesmo tenta apreendê-lo, ele logo escapa, continua em sua desproteção. Todavia, essa permanência é anúncio de um *vestígio* enquanto epifania.

2.2 Rosto e transcendência: o infinito no finito

Após essas explicitações, pode-se dizer que a transcendência do rosto está, a começar, no fato de não se encontrar dentro da intencionalidade, mas para fora dela. Sua proximidade é de uma evanescência que denota “a sua própria ambiguidade, o seu enigma”³²¹. Entremes, a transcendência pode indicar – para além de algo que está distante do conhecimento, fora do pensamento que sempre confere um sentido que o sujeito tem em si³²² – um movimento de ascensão, uma altura, “signo de um afastamento”³²³ e, se assim for, surge a pergunta pelo *como* ou pela *possibilidade* da proximidade. Por exprimir essa contrariedade é que o conceito de transcendência e sua relação com o face-a-face merece destaque aqui. Isso, a fim de perceber como a transcendência no pensamento de Lévinas conduz à possibilidade de um discurso sobre Deus, que não seja pelas vias da teologia e nem pelas vias de uma

³¹⁷ Ibid., p.61.

³¹⁸ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.61.

³¹⁹ Ibid., p.60.

³²⁰ Ibid., *Descobrindo a existência*, p.282.

³²¹ Ibid., p.287.

³²² Ibid., p.287.

³²³ Ibid., p.253.

transcendência religiosa, mas que permita refletir a intriga ética enquanto desconstrução do edifício ontológico.

2.2.1 *Com o outro e em face do outro*

Como já explicitado na presente escrita, Lévinas não deixa de tocar no assunto do *saber*, apreciado através da filosofia europeia, diz ele, “como coisa própria do humano, para a qual nada permanece absolutamente distinto [...], pensamento que, na plenitude das suas ambições, se desinteressa do outro enquanto outro”³²⁴ – tentação, síntese perseguida pelo saber. O filósofo em foco propõe uma pergunta que, analisando-se seu pensamento, parece já propor a resposta:

A noção de transcendência, de alteridade, de novidade absoluta – a noção de absoluto – deixar-se-á ainda designar entre os inteligíveis se, precisamente enquanto noção do outro, do transcendent, do absoluto, tem de decidir sobre o saber que a teria investido e assimilado, sobre o mundo onde ela poderia aparecer, mas desde já fazer-se imanência?³²⁵

A noção de transcendência não coloca a alteridade como distância, mas como incabível à assimilação. Sua “novidade absoluta” é sua imprevisibilidade, é a sua intriga do “não segundo o saber, mas de um modo diverso [...]”³²⁶ e esse modo diverso é exatamente “Outrem, que não é nem meu inimigo, nem meu ‘complemento’”³²⁷, mas aquele que põe em questão a “soberana identificação do Eu”.

Todavia, não há somente essa transcendência da alteridade – a qual não é anulação de sua imanência, nem mesmo distanciamento de outrem –, como se pode falar da transcendência do sujeito que mostra sua abertura para o outro. É justamente essa transcendência, a do sujeito, que o filósofo em estudo alude na primeira fase de seu percurso, ao mostrar-se pensando na possibilidade de uma saída da solidão do *il y a*, na qual o existente encontrava-se na segurança de sua totalidade. Sua trajetória coloca o existente como sujeito, através da hipóstase, após isso, como o que se percebe entre a totalidade e a exterioridade e então, como o que demonstra a possibilidade de transcendência de si no seu “para-o-outro”. Não se vive completamente aberto à transcendência do outro, mas há de se falar em uma quebra da excedência do sujeito.

³²⁴ LÉVINAS, *Transcendência e inteligibilidade*, p.17.

³²⁵ Ibid., p.17.

³²⁶ Ibid., p.19.

³²⁷ Id., *Humanismo do outro homem*, p.48.

Portanto, estar com o outro é a relação com o outro rosto, diante do qual se está em face. Rosto que não é proximidade abreviada no contato, por isso transcendência, mas não apenas uma transcendência espacial que permite uma perda do domínio do sujeito, pois ele é um evento que acontece ao eu e que não depende de suas possibilidades. Entretanto, “só a distância não basta para distinguir transcendência e exterioridade”³²⁸, exterioridade que representa a busca pela verdade tão característica da filosofia em sua relação com a realidade – que é sempre realidade distinta de si, “uma realidade *outra*”. E a verdade “significa, de um modo geral, a adequação entre a representação e a realidade exterior”³²⁹. Sendo assim, a transcendência seria a de uma verdade que transporta o eu para lá da convivência com aquilo que lhe é íntimo e familiar. Tal situação “só é possível como ideia do Infinito”³³⁰.

Estar em face do outro, que possibilita a busca da verdade supracitada, é estar diante de um “pensamento além da consciência”³³¹. Tal pensamento teria de achar-se fora dos liames tradicionais e não satisfazer à correspondência *noese-noema*, bem como não limitar-se à adaptação do visível à visão. A isso, Lévinas mesmo expõe: “Exigência impossível!”³³². Não obstante, parece logo propor solução para isso que se assemelha a uma elucubração: “A não ser que a estas exigências corresponda o que Descartes chamava a ideia do infinito em nós – pensado para lá do que ela está em condições de conter, na sua finitude de *cogito*”³³³.

2.2.1.1 Fenomenologia e transcendência

Do rosto que não se conforma à visada, que é de uma exterioridade que não corresponde à consciência do sujeito cognoscente, não se pode fazer uma análise fenomenológica, de acordo com a qual se busca uma apreciação do que se passa à contemplação de outrem frente a frente. Com isso, ele parece trazer à tona o que já havia dito em seus primeiros escritos a respeito do fato de que sua análise não seguiria fenomenológica até o fim³³⁴. Segundo Lévinas, “a fenomenologia descreve o que aparece”³³⁵, tende a explicitar o aparecer.

Isso não implica em falar de uma rejeição por parte do filósofo da fenomenologia, afinal, ele mesmo avisa que toma “como ponto de partida a fenomenologia husseriana da

³²⁸ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.202.

³²⁹ Id., *La realidad y su sombra*, p.91. (tradução nossa)

³³⁰ Id., *Totalidade e infinito*, p.49.

³³¹ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.20.

³³² Ibid., p.20.

³³³ Ibid., p.20.

³³⁴ Id., *O tempo e o outro*, p.17

³³⁵ Id., *Ética e infinito*, p.70.

consciência”³³⁶. E essa consciência tem como princípio essencial que o ser é quem comanda as formas do saber que arresta, constituindo uma “recíproca da fórmula ‘toda consciência é consciência de alguma coisa’”³³⁷, na qual há uma necessidade essencial da correlação “ser-conhecimento” e dessa correlação depende “o *aparecer* como exibição e a consciência como saber”³³⁸.

Todavia, Lévinas pensa a possibilidade de se falar da ideia do Infinito como um pensamento que desperta uma transcendência “diferente do *fora-de-si*” que decorre dessa consciência intencional. O filósofo pergunta por uma estrutura que rompa com a relação consciência-realidade do real que corresponde ao “encontro do ser com a consciência que lhe seria radicalmente distinta, submissa a suas próprias necessidades, refletindo o ser encontrado – fiel ou infielmente – ao capricho de ‘leis psicológicas’ quaisquer”³³⁹. Sendo assim, Lévinas afirma uma ruína desse psicologismo mesmo que esse referido encontro propusesse uma *ipseidade*, que ele diz ser a consciência mesma ou saber.

A proposta do filósofo em foco é desviar-se de formulações segundo as quais se desenrola em “acontecimento” – aparecer, manifestação – a própria essência do ser, como se ela mesma aparecesse por debaixo dos fenômenos “pela atividade sintética e englobante”³⁴⁰ da apercepção transcendental, o “eu penso”. Disso, vem a representação como resultado da articulação entre sujeito e realidade – “consciência como reminiscência” que intenta a sincronização, “uma das funções da intencionalidade”³⁴¹. Assim fala Lévinas:

A transcendência das coisas em relação à intimidade vivida do pensamento – em relação ao pensamento como *Erlebnis*, em relação ao vivido (que a ideia de uma consciência “ainda confusa” e não objetivante não esgota) – a transcendência do objeto, de uma conjuntura, bem como a idealidade de uma noção tematizada, se abre, mas é também atravessada pela intencionalidade. Ela significa tanto distância como acessibilidade; é uma maneira para o distante de se dar [...]. A transcendência intencional delinea como um plano em que se produz a adequação da coisa ao intelecto. Este plano é o fenômeno do mundo³⁴².

³³⁶ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.141.

³³⁷ Ibid., p.141.

³³⁸ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.142.

³³⁹ Ibid., p.142.

³⁴⁰ Ibid., p.143.

³⁴¹ Ibid., p.143.

³⁴² Ibid., p.145.

O filósofo continua buscando por uma ruptura com “este equilíbrio de *alma igual* e de alma que pensa à sua medida, para entender mais que sua capacidade”³⁴³ e afirma que aludir a essa ruptura é sugerir uma alteridade, uma transcendência, que não é da intencionalidade “que se converte em imanência no mundo”. A essa espécie de despertar do pensamento, Lévinas afirma ser um desafio à lógica, pois anuncia um arbitrário do pensamento, já que a identidade é um critério do sentido.

Esse despertar do pensamento não pode ser entendido como o que simplesmente recusa as normas do saber, mas como possibilidade de ruptura “capaz de dar crédito a um *outro* como irredutivelmente *outro* e, nesse sentido, como *além*”³⁴⁴ sem que se conserve ou retorne à trama do Mesmo. Assim sendo, não basta falar de uma diferença, senão somente da “diferença de uma alteridade que não repousa sobre algum fundo comum”³⁴⁵, mas é separação.

2.2.2 *O infinito no finito*

Esse *além* como alteridade que “não repousa sobre um fundo comum” se dá pela relação com o Infinito, “relação na exclusão de toda relação”³⁴⁶, o inassumível. O Infinito é uma “extrinsecidade” que propõe uma relação marcada por uma diferença absoluta, não de acordo com um *status* ontológico – porque este, na compreensão de Lévinas, possui uma totalidade incapaz de reconhecer a alteridade, o exterior –, mas segundo uma afecção, recepção passiva “sem tangência”³⁴⁷ e sem retorno do sujeito a si.

“A alteridade do infinito não se anula, não amortece no pensamento que o pensa. Ao pensar o infinito – o eu imediatamente *pensa mais do que pensa*”³⁴⁸. É dessa natureza a relação com o rosto – uma exterioridade que não se integra no mesmo e que “rompe com o mundo que nos pode ser comum”³⁴⁹. Lévinas toma a ideia do infinito para falar da relação com o rosto, sem que, no entanto, essa ideia soe como reminiscência, pois ela é suscitada *a posteriori*, isto é, no encontro com o face-a-face.

O infinito no finito não é um conceito, é o “mais no menos” que se manifesta como “resistência absoluta” – “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a *ideia do Outro*

³⁴³ Ibid., p.146.

³⁴⁴ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.169.

³⁴⁵ Ibid., p.170.

³⁴⁶ Ibid., p.161.

³⁴⁷ Ibid., p.162.

³⁴⁸ Id., *Descobrindo a existência*, p.209.

³⁴⁹ Id., *Totalidade e infinito*, p.57, 50.

em mim, chamamo-lo, de fato, rosto”³⁵⁰. Sua maravilha é o “desconcerto de uma intencionalidade: contrariamente à saturação em que se aplaca a intencionalidade, o Infinito desconcerta sua ideia”³⁵¹. A ideia do infinito tem algo de excepcional: “seu *ideatum* supera a ideia”³⁵². Ao ser, isso afirmado por Lévinas, o que ele mesmo ambiciona é que a exterioridade da relação com o rosto seja a do não retorno do sujeito, que com esse rosto encontra, a si mesmo, não por um vislumbre, mas por despertar para o fato de que nem mesmo por ser cognoscente, ele tem participação no conteúdo dessa “ideia” como “o aparecimento de uma forma na luz, sensível ou inteligível”³⁵³.

Pode ser que surja a pergunta pelo encontro do sujeito com o rosto, como se o sujeito tivesse que mostrar-se como uma “tábula rasa”. A situação proposta pelo filósofo não é de uma empiria – como se a exterioridade fosse um simples prolongamento, mas ele também não propõe um inatismo, afinal busca uma via para sair do realismo e da ontologia transcendental³⁵⁴. Fato é que há uma resistência que

abre a própria dimensão de infinito – daquilo que pára o imperialismo irresistível do Mesmo e do Eu. Chamamos *rosto* à manifestação daquilo que se pode apresentar tão diretamente a um Eu e, dessa forma, tão exteriormente. O rosto não se assemelha de modo algum à forma plástica, sempre já abandonada, traída pelo ser que revela, como o mármore de onde se ausentam já os deuses que exibe [...]. “Ato puro” à sua maneira, ele recusa-se à identificação, não entra no já conhecido, socorre-se a si mesmo³⁵⁵.

A resistência do rosto se faz ética, relação ética. Todavia, rosto não é vítima, mas corresponde àquilo que desborda toda possibilidade do Eu de orientar-se para esse rosto como um absoluto do conhecimento que busca coincidência consigo na identificação do Mesmo. Segundo Lévinas, “o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela ideia do Infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer”³⁵⁶. O Desejo é o que, para Lévinas, “constata a alteridade de Outrem” e marca “o mais no menos” não como contemplação (“medida do pensamento que pensa”), pois não é uma atividade da razão. O

³⁵⁰ Ibid., p.37.

³⁵¹ Id., *Humanismo do outro homem*, p.54.

³⁵² Id., *Descobrindo a existência*, p.209.

³⁵³ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.210.

³⁵⁴ Id., *La realidad y su sombra*, p.95. (tradução nossa)

³⁵⁵ Id., *Descobrindo a existência*, p.211.

³⁵⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.57, 50.

Desejo é um “pensamento que pensa mais do que pensa”³⁵⁷ porque para além do intelecto e da atividade dos sentidos, escapando, assim, do poder ilimitado da vontade que se serve da evidência.

O Desejo na presente seção é dado, de saída, e como Lévinas, parece ter acenado, como fuga da percepção do infinito no finito, como contemplação ou mesmo como o que obriga alguma ação. Mais adiante, buscar-se-á tratar do Desejo como aquilo que não pode ser satisfeito e “presença do Infinito num ato finito”³⁵⁸. Há, antes, que se falar da ideia do infinito como relação ética que “não se insere numa relação prévia de conhecimento. É fundamento”³⁵⁹.

2.3 Rosto e ética

Lévinas significa sua ética através da proposição do rosto como linguagem porque esta não pressupõe toque, como uma experiência, “presença do reencontrável que o dedo designa, que a mão apreende, ‘manutenção’ ou presente em que o pensamento que pensa à sua medida alcança o que pensa”³⁶⁰, senão escuta em virtude de sua recusa de ser conteúdo de algo. O que permite isso é a ideia do Infinito, acerca da qual Lévinas atesta: “só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação”³⁶¹. Essa designação é que propõe a estrutura metafísica da relação [ética] e esta, em sua inviolabilidade – por causa do rosto –, possui seu *a priori* no metafísico de outrem.

Apesar de sua nudez, que anuncia uma presença desamparada, a única situação que o rosto permite, por essa mesma nudez que é “ausência de toda forma”, é a “transformação do dado em próximo e da representação em contato, o saber em ética”³⁶². O rosto, segundo Lévinas, é a parte mais exposta do corpo humano, portanto, mais vulnerável. A face é convocação ao outro, e, de acordo com o filósofo, pode ser convocação à resistência da tentação do tudo poder, mas também, ao assassínio³⁶³.

Em Lévinas, há uma “particular concepção de ética, compreendida como o permanente reconhecimento do outro como aquele que antecede ao eu”³⁶⁴. A marca da ética é sua

³⁵⁷ Id., *Descobrindo a existência*, p.212.

³⁵⁸ Id., *Ética e infinito*, p.75.

³⁵⁹ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.211.

³⁶⁰ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.145, 146.

³⁶¹ Id., *Totalidade e infinito*, p.57, 50.

³⁶² Id., *Descobrindo a existência*, p.287.

³⁶³ Id., *Ética e infinito*, p.70.

³⁶⁴ COELHO JUNIOR, *Da fenomenologia à ética como filosofia primeira*, p. 213-223.

proximidade e não indiferença pelo eu com o outro. A aspiração ética comumente a propõe como um bem viver, “vida boa”. Contudo, isso possibilita a busca por um *ethos* individualista, numa possibilidade de relativização do mesmo. No desenvolvimento do *ethos* histórico, há uma busca por uma racionalidade universal do mesmo. E, de fato, a ética surge no mais íntimo do ser humano como uma necessidade, acima das necessidades materiais, acima do estritamente cultural. A racionalidade ética volta-se, comumente, para uma questão decisiva, a do dever-ser.

O dever torna-se elemento central da ética, emergindo como um dever ao ser humano de construir o seu mundo. O mundo a ser construído é o mundo humano que se impõe com o *telos* do bem viver. Na busca pelo *telos* da ação seria ético, então, perguntar-se pelo significado do viver humanamente. No entanto, sob o pensamento levinasiano, pode-se suscitar a problemática da construção do mundo, já que o filósofo atesta que chama de ética “a uma relação entre termos onde um e outro não são unidos por uma síntese do entendimento nem pela relação sujeito a objeto, e onde, no entanto, um pesa ou importa ou é significante para o outro, onde eles são ligados por uma intriga que o saber não poderia esgotar ou deslindar”³⁶⁵. A partir dessa percepção do sentido da ética em Lévinas – que “não pode significar hábito e segunda natureza”³⁶⁶ – é que se intentará compreender a situação do rosto na relação que ultrapassa a moral, esta, enquanto ordens dos imperativos, normas, proibições³⁶⁷.

O sentido da ética para Lévinas também se baliza sobre o fazer enquanto um insubstituível trato dos homens uns aos outros, mas sob a ótica do divino, pois, ele trata do “saber o que se deve fazer” a partir da mensagem fundamental do judaísmo, segundo a qual somente a Lei é que permite ao homem uma relação com Deus³⁶⁸. “Obedecendo a Lei, os homens se empenham na redenção do mundo onde o mal impugna a universalidade de Deus ou, o que é o mesmo, a fraternidade humana”³⁶⁹. Exposto isso, pode-se dizer que ao explicitar, a partir de então, que a relação ética é a relação com Outrem, começa-se a apontar para o pensar a Deus.

³⁶⁵ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.275.

³⁶⁶ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.201.

³⁶⁷ RICOEUR, *Abordagens da pessoa*, p.163-180.

³⁶⁸ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.213. (tradução nossa)

³⁶⁹ Ibid., p.215.

2.3.1 Contra a totalidade

Na recusa do rosto de ser conteúdo, está, inclusive, a resistência a uma ordem universal que “reuniria todos os seres racionais como ideias, num reino de fins”³⁷⁰. Sendo assim, a ética do rosto

indica uma inversão da subjetividade, *aberta sobre* os seres – e sempre representando-os em determinado grau, estabelecendo-os e pretendendo-os desta ou daquela maneira (seja qual for a qualidade – axiológica ou prática ou dóxica – da tese que os estabelece) – como subjetividade que entra *em contato* com uma singularidade excluindo a identificação no ideal, excluindo a tematização e a representação, com uma singularidade absoluta e como tal irrepreensível³⁷¹.

Reconhecer a força da alteridade do rosto é entender que sua diferença radical não entra na estrutura de uma tarefa coletiva, de valores universais, e nem na ideia mesma de humanidade, como totalidade em devir³⁷². A condição de possibilidade contra a totalidade está na ideia do infinito que se circunscreve na distinção do rosto, o qual anuncia a “inviolabilidade ética de Outrem”³⁷³ – dita por Lévinas como “santidade”, pois o fato de ele manter uma relação com o Eu, inscreve-o em outros liames.

A aversão à totalidade se produz concretamente na ideia do Infinito com a qual o Mesmo se depara na relação. Esse rosto, de acordo com Lévinas, “não poderá ser visto, nem tocado – porque na sensação visual ou táctil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo [...], a exterioridade de um ser [...] não se articula como um raciocínio, mas a epifania como rosto”³⁷⁴. “O absolutamente outro não se reflete em uma consciência, resiste à indiscrição da intencionalidade”³⁷⁵.

O rosto por si pode ser tomado ainda como coisa entre as coisas, por sua “caricatura” poderia parecer oferecimento a poderes externos, entretanto, na sua epifania, converte-se em resistência a qualquer aprisionamento. É uma “*abstração* que rompe a totalidade coerente e

³⁷⁰ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.275.

³⁷¹ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.275.

³⁷² LADRIÈRE, *O humanismo contemporâneo*, p.21-36.

³⁷³ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.174.

³⁷⁴ Ibid., p.173, 175.

³⁷⁵ Id., *La realidad y su sombra*, p.96. (tradução nossa)

concreta”³⁷⁶. Sua ideia do Infinito relaciona-se com pensamento mostrando a ultrapassagem à sua capacidade – o eu não poderia conter – situação que Lévinas denominou “acolhimento do rosto”. Assim ele resiste, não como violência, mas propriamente como alteridade que “fornece a única ‘matéria’ possível à negação total”³⁷⁷. Tal é essa situação que se posiciona negativamente em relação aos poderes do Mesmo, não quantitativamente, mas como enfrentamento e provação de questionamentos a esse Mesmo. A ideia do Infinito “não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência”³⁷⁸.

2.3.2 *O apelo ético: o eu irrecindível*

Esse rosto que possui uma significação própria, cuja epifania se traduz como “visitação”, no concreto do mundo “é abstrato ou nu. Ele é desrido de sua própria imagem”³⁷⁹. Essa visitação anuncia uma dimensão ética na qual a consciência perde sua prioridade, já que o rosto se impõe sem que se possa permanecer “surdo ao seu apelo”, de acordo com Lévinas.

“O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria”³⁸⁰. Esse “sem defesa” não faz do rosto alvo da piedade, digno de pena, do contrário ele não poderia fazer o que o filósofo mesmo afirma: ele “resiste aos meus poderes” – além disso, o filósofo não deve ser visto como um piedoso. “A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a penúria do pobre e do estrangeiro; mas essa pobreza e esse exílio que apelam para os meus poderes visam-me, não se entregam a tais poderes como dados, permanecem expressão de rosto”³⁸¹.

A presença do rosto é de uma “ordem irrecusável” cuja visitação questiona a consciência e propõe uma conversão dela, desordenando o egoísmo do Eu, e a coincidência do mesmo consigo próprio, expulsando-o de um repouso, mas esta expulsão, provocada pelo próprio Eu. E nesse movimento – precisamente ético – há um questionamento da liberdade que se mostra como acolhimento de outrem e que tem como consequência a consciência da necessidade de responder.

³⁷⁶ Ibid., p.96.

³⁷⁷ Id., *Totalidade e infinito*, p.177.

³⁷⁸ Ibid., p.175.

³⁷⁹ LÉVINAS, *Humanismo do outro homem*, p.51.

³⁸⁰ Id., *Totalidade e infinito*, p.175.

³⁸¹ Ibid., p.190, 191.

Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem é o único ser que eu posso querer matar. Mas em que é que a desproporção entre o infinito e os meus poderes difere da que separa um obstáculo muito grande de uma força que se aplica a ele? Seria inútil insistir na banalidade do assassinio, que revela a resistência quase nula do obstáculo. Esse incidente, o mais banal da história humana, corresponde a uma possibilidade excepcional – dado que aspira à negação total de um ser. Não diz respeito à força que esse ser pode possuir enquanto parte do mundo. Outrem, que pode soberanamente dizer-me *não*, oferece-se à ponta da espada ou à bala do revólver e toda a firmeza inabalável do seu “para si” com o *não* intransigente que opõe, apaga-se pelo fato de a espada ou a bala terem tocado nos ventrículos ou nas aurículas do coração³⁸².

Diante do rosto de Outrem que faz tanta recusa, pode-se dizer que não há como que uma “manha”, mas a “impossibilidade das possibilidades”. O Eu é livre e sua liberdade consiste na assunção própria do seu existir. Ele assume a materialidade como condição para sua liberdade, tendo em vista o fato de essa materialidade implicar em que, sendo “material” o sujeito – que não tem de atentar apenas para o fato de ser e ter corpo (isso como menção à hipóstase) –, precisa ocupar-se consigo. Não obstante, sua condição de responsável é anterior à condição de livre, pois somente um sujeito que tem a capacidade de garantir ou de prever as consequências dos seus atos antes de realizá-los pode ser dito responsável. É exatamente a essa responsabilidade que o sujeito é chamado. “A liberdade pensar-se-á como possibilidade de fazer o que ninguém pode fazer no meu lugar, a liberdade é assim a unicidade desta responsabilidade”³⁸³.

Essa concepção é difícil de ser tomada como sã e Lévinas mesmo afirma ser complicado abandonar a noção do eu livre³⁸⁴. E o filósofo diz ainda que apenas um sujeito livre pode sensibilizar-se com o peso que pesa sobre si e ser capaz de decidir-se por ser solidário para com os outros, pois ele atesta ser necessário um *comprometimento* e que “assunção da falta e do sofrimento de outrem não engloba a passividade [...]. A incondição de refém será então, pelo menos, uma modalidade fundamental da liberdade, e não um acidente de um Eu por si-mesmo soberbo”³⁸⁵.

A *visitação* do rosto é a epifania que anuncia um visitante e chama o visitado à acolhida do encontro. Contudo, o encontro, a “visitação enigmática” propõe um dizer ético, o “Não matarás”, apelo que chama à responsabilidade implicada na fraternidade e ideia de

³⁸² Ibid., p.177.

³⁸³ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.197.

³⁸⁴ Ibid., p.198.

³⁸⁵ Ibid., p.198.

gênero humano. “A fraternidade humana [...] implica em individualidades [...], referência a si próprias [...] e em comunidade de pai, como se a comunidade do gênero não aproximasse suficientemente”³⁸⁶.

O “Não matarás” é a palavra do rosto que é ““da ordem da moral antes de pertencer à ordem da teoria’ [...] , a ‘palavra é uma relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, senão que se afirmam reciprocamente’. A reciprocidade significa [...] responsabilidade: capacidade e obrigação de dar uma resposta”³⁸⁷.

2.3.3 *O eis-me aqui*

Ao tratar da temática da responsabilidade, inclusive sob o pensamento da fraternidade humana – que o filósofo afirma ser “anterior à liberdade”³⁸⁸, Lévinas atesta que o rosto, o próximo, apresenta uma convocação de emergência extrema e não como em uma falta de prazo, mas como aproximação de quem não se pode estar desobrigado. O filósofo chama de obsessão da consciência uma “responsabilidade sem opção”³⁸⁹ segundo a qual a consciência tem de conscientizar-se. Nesse sentido, Lévinas fala de uma igualdade da consciência com aquilo que ela entende intencionalmente e assim, portanto, a consciência já seria o conhecimento daquilo que a convocação perturba – daí, a prontidão.

O filósofo posto diz que a responsabilidade por outrem se mostra como “sujeição” e que seus limites e sua urgência não é possível fixar ou medir³⁹⁰. Ela não é indiferente e não condiz apenas com a “fraternidade biológica humana”, que Lévinas afirma não ser suficiente para a responsabilidade por um ser separado, mas que se apresenta na imediatideade de sua face. Assim anuncia:

A proximidade do próximo é minha responsabilidade por ele: aproximar-se é tornar-se responsável pelo seu irmão; ser responsável por seu irmão é ser seu refém. A imediatideade significa isso. A responsabilidade não vem da fraternidade, mas é a fraternidade que nomeia a responsabilidade por outrem, aquém da minha liberdade. [...] Responsabilidade que cresce gloriosamente. Eu que não é designado mais que diz “eis-me aqui”. “Cada de nós é culpável diante de todos, por todos e por tudo, e eu mais que os outros”³⁹¹.

Dessa maneira, o eu é colocado em uma substituição ao outro no sentido de que é “insubstituível para a responsabilidade” que esse outro lhe incumbe. Lévinas parece levar a

³⁸⁶ Id., *Totalidade e infinito*, p.192.

³⁸⁷ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.207. (tradução nossa)

³⁸⁸ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.185. (tradução nossa)

³⁸⁹ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.275.

³⁹⁰ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.104.

³⁹¹ Ibid., p.107.

responsabilidade às últimas consequências ao afirmar que o sujeito refém é o “testemunho do Infinito”, que ele ousa chamar de “*glória*”. Na condição de responsável-refém, o sujeito testemunha “da modalidade pela qual o Infinito *se passa*, significando pela mediação daquele a quem significa, entendido à medida que, antes de qualquer engajamento, respondo por outrem”³⁹².

Nesse movimento, não é o Infinito que se põe diante do Eu, mas ele o *exprime*, ou o traduz, ao sinal de sua doação, “eis-me aqui sob vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus”³⁹³. Nisso, é como se pelo testemunho do vestígio, ou glória, o sujeito percebesse sua obrigação, mas também se sentisse agraciado. “Obrigado” – caráter imperioso, mas também doação na qual o “Infinito está em relação com o finito sem se desmentir por essa relação em que, ao contrário, ele apenas *se passa* como Infinito e como despertar”³⁹⁴. O Infinito no finito aparece não somente como ideia apresentada pelo rosto do outro, entretanto, como relação que não anula o finito, mas o *inspira*, pois significa “profetismo em que sou intermediário do que enuncio [...], significa no sentido em que se diz *significar uma ordem; ele ordena*”³⁹⁵. É, pois, nessa atitude, que Deus vem à ideia, conforme se intentará ver no capítulo seguinte.

³⁹² Ibid., p.109.

³⁹³ Ibid., p.110.

³⁹⁴ Ibid., p.110.

³⁹⁵ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.111.

3. A IDEIA DE DEUS NO PENSAMENTO LEVINASIANO

A questão de Deus no pensamento de Lévinas não tem em vista uma experiência do sagrado à maneira de uma tradição religiosa que a fé busca acolher. Mas é certo que, para o filósofo, o pensar sobre Deus e sua relação com o ser humano, constitui-se numa busca, afinal a “substituição de Deus pelo ser humano como fundamento último da realidade”³⁹⁶, torna o mundo projeto do próprio ser humano – o que o faz tomar este mundo sob a categoria de um domínio que é, inclusive, assumido nas relações humanas. A problemática de Deus no filósofo em foco tem em vista uma superação do pensar tradicional de Deus, sendo assim, sua trajetória propõe a precedência do ético sobre o ontológico. Destarte, falar de Deus não é uma redução da filosofia “a uma tentativa de traduzir a palavra bíblica em termos de mera universalidade (filosófica) ou de realizar uma síntese harmônica entre o Logos e a Torá, Atenas e Jerusalém.”³⁹⁷

O pensamento de Deus, de acordo com Lévinas, não pode ocorrer a partir da ética – o bem moral precedendo o ser – como uma forma de “colocar o acento nas relações humanas”³⁹⁸, num modo de desculpar ou justificar, nem ainda de dar peso à responsabilidade pelo outro, mas “reconhecer-se-á esta tentativa de pensar diferentemente do que segundo o ser é pensável”³⁹⁹. Nessa tentativa, o filósofo desenvolve uma significação de Deus dentro do contexto do encontro, da responsabilidade por outrem.

Lévinas afirma que “não se trata de Deus fora dos homens [...], a perspectiva de altura se abre através do homem”⁴⁰⁰. Visto isso, percebe-se a inexistência da fala de Deus sem o itinerário humano. Falar legitimamente de Deus, sem infringir todo o absoluto que a palavra parece dizer, mas sem também fazer com que o nome pareça um puro sopro palavra vazia – “*flatus vocis*”⁴⁰¹ como expressou o filósofo –, só é possível por meio da concretude da relação ao outro homem, é nesta que “aquilo que se chama Deus”⁴⁰² toma sentido.

O simples fato de nomear Deus não significa que se esteja falando de Deus, pois, segundo o mandamento da Escritura hebraica, ao qual Lévinas tem como princípio por

³⁹⁶ MAC DOWELL, *Apêndice*, Apostila escolar.

³⁹⁷ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

³⁹⁸ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.201.

³⁹⁹ Ibid., p.201.

⁴⁰⁰ Id., *La realidad y su sombra*, p.114. (tradução nossa)

⁴⁰¹ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.12.

⁴⁰² Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.201.

considera-la fonte não filosófica da filosofia⁴⁰³ – mesmo diante do risco de não ser levado a sério como filósofo –, não se pode tomar o nome de Deus em vão, à toa, de modo vazio. Para o filósofo isso acontece sempre que se procura realizar análise da existência a partir de uma inflexão ontológica, de acordo com a qual se fala da humanidade do ser humano tendo um ente supremo como fundamento – Deus –, e isso marcaria a humanidade com uma homogeneização, com uma mesmificação, representando suas categorias fundamentais numa “onto-teo-logia”.

A onto-teo-logia converge ontologia e teologia na medida em que se busca uma metafísica que signifique a totalidade do ser e nomeie sua causa primeira. De acordo com Lévinas, que nisso faz alusão a Heidegger, essa seria a busca por uma “fundação universal dos entes por um ente supremo, por um fundador, por Deus. O pensamento do ser, o ser na sua verdade, torna-se saber ou compreensão de Deus: teo-logia. A filosofia europeia do ser torna-se teologia”⁴⁰⁴. Dessa forma, uma homogeneização – aversão à alteridade – ocorre porque o conceito de *alétheia* – verdade –, de acordo com Heidegger, é posta por Platão como produto da razão⁴⁰⁵. No entanto, Lévinas não intenta falar de Deus como *causa sui*, dito pela razão humana e, por isso, sua própria construção, uma exigência discursiva da razão. Sendo assim, a verdade estaria “no pensamento que julga, e não no ser que se desvela ao pensamento”⁴⁰⁶. Isso, para o filósofo, corresponde a uma violência, pois consiste apenas numa nomeação⁴⁰⁷ que prescinde da heterogeneidade, da diferença. Se Deus é a causa primeira, toda a criação procede de uma lógica causal.

A questão de Deus não é ocupação primeira no pensamento de Lévinas, contudo, ele busca inaugurar um novo modo de pensa-lo a partir da fundamentação moral da subjetividade humana, como forma de defesa à humanidade do homem que faz frente à violência e à injustiça. Para Lévinas é violenta toda ação “em que se age como se o resto do universo não estivesse lá para mais nada além de receber a ação; é violenta, consequentemente, toda ação que padecemos sem ser, em todos os momentos dessa ação, seus colaboradores”⁴⁰⁸. Quanto à injustiça, Lévinas afirma como sendo a “primeira injustiça” a “alienação ontológica”, pois

⁴⁰³ Em Lévinas “o discurso filosófico sobre a Ética, com a antropologia e a metafísica em seus pressupostos, seria impossível sem a Escritura hebraica”. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.195, 197. (tradução nossa)

⁴⁰⁴ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.137.

⁴⁰⁵ DIAS, *Deus e a questão do mal na filosofia de Emmanuel Lévinas*. 134f. Dissertação (Pós Graduação em Ciências da Religião).

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ LÉVINAS, *Entre nós*, p.31.

⁴⁰⁸ LÉVINAS apud MORO. MORO, *El discurso sobre Dios*, p.195, 197. (tradução nossa)

propõe ao ser humano um sentido a partir de uma significação social e histórica que traz a perspectiva do dominador que se apropria e assimila a identidade do indivíduo humano.

A proposta levinasiana de superação de tal situação é a recuperação do conceito de criação, pois, segundo esse conceito, somente um ser criado encontra-se situado diante da pluralidade e heterogeneidade. A onto-teo-logia proporia uma matriz comum, encerrando os seres numa totalidade a partir de uma *causa sui* adequada à razão. Já a ideia da criação proíbe a compreensão do Infinito “numa relação de tese-antítese para com o sujeito finito. [...] O sujeito criado não participa do ser do Outro, [...] a criação não é participação, mas ‘separação’”⁴⁰⁹. A criação supõe uma transcendência “em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca. Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade”⁴¹⁰. Diante dessa totalidade, impõe-se uma “anarquia essencial à multiplicidade, [...] impossibilidade da sua conciliação no Mesmo”⁴¹¹.

À ideia da criação Lévinas chama de “contração criadora do Infinito”⁴¹².

O sentido da perfeição paradoxal de um Deus que se “contrai” para abrir caminho à multiplicidade da criação, só se torna visível e é realizado, “se produz”, quando o homem “resgata a criação”, quer dizer: quando além da individualidade totalitária e para-si do gozo e da felicidade, se estabelece o pluralismo aberto e para-o-outro da sociedade justa, de uma “existência sabática”⁴¹³.

A criação é como que um contrato no qual Deus conclui as obras do Começo pelas vias de que o homem aceitasse a Torá, afinal “o sentido do humano, o sentido da criação é a realização da Torá”⁴¹⁴, caso contrário a humanidade não subsistiria, mas retornaria ao caos. Lévinas afirma que recusar a Torá significaria o ser humano retornando ao nada, já que Deus cria ocupando-se do sentido da criação: “existência sabática”, em que “a existência suspende as necessidades da existência”⁴¹⁵, ou seja, o filósofo relaciona o *schabat* – o memorial da criação, suspensão da produtividade, de qualquer tarefa criativa – com a interrupção da dependência como alusão à separação em relação ao Infinito. A temática da separação é tema a ser desenvolvido mais adiante.

⁴⁰⁹ MAC DOWELL, *Apêndice*. Apostila escolar.

⁴¹⁰ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.273.

⁴¹¹ Ibid., p.274.

⁴¹² Ibid., p.91.

⁴¹³ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.229. (tradução nossa)

⁴¹⁴ LÉVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, p.64, 85.

⁴¹⁵ Id., *Totalidade e infinito*, p.91.

Mediante tal exposição, vê-se que a questão da criação alude no discurso filosófico de Lévinas, ao *ex nihilo* enquanto “transcendência que fez surgir os seres separados, [...] dando espaço à criatura para que ela fosse completamente autônoma e, ao mesmo tempo, apelando para que ela fosse responsável”⁴¹⁶. A “existência sabática” corresponde a uma vacância entre criatura e criador, entre criatura e criaturas.

Buscar-se-á observar, então, que o pensamento do filósofo culmina na ideia de Deus, ao qual ele procura aludir desde os primórdios de sua investigação filosófica – sem, inicialmente, expressar claramente⁴¹⁷ –, intentando dizê-lo de outro modo e a partir de outro sentido, a saber, sua “manifestação” pela saída da ontologia. Suprassumir a ontologia é, para Lévinas, salvaguardar a alteridade – a criação é acontecimento da antropogênese de cada ser humano, tornando cada um *único* –, por isso, a procedência do bem moral – ética, a qual se constitui o começo de um transcendentalismo⁴¹⁸ que caracteriza sua filosofia.

Sendo assim, neste último capítulo, intentar-se-á expor a ideia de Deus no pensamento levinasiano por meio de três etapas. A primeira a partir da compreensão de transcendência como possibilidade de relação com o infinito por meio de um desejo que desperta o eu e o direciona para o outro. A segunda busca afirmar um novo sentido para a palavra “Deus” por meio de uma nova ordem, que será como refratário ao pensamento, apresenta um vestígio que pode ser dito o “terceiro” da relação, propondo assim, o abandono da tradicional relação sujeito-objeto. Na terceira e última, buscar-se-á falar do sentido da palavra Deus assentado numa antropologia do homem messiânico.

Propõe-se assim, a examinar o modo de narrar Deus num cenário contemporâneo dentro do qual a significação da existência humana traz para o ser humano a percepção de sua emancipação, nomeando-se autossuficiente numa civilização da tecno-ciência que faz o ontológico preceder ao ético. Nesse cenário a dita suficiência da razão coloca o mundo como projeto do sujeito humano, fazendo-o sobressair o individualismo e a vontade de poder. O filósofo em foco contrapõe-se a isso com a filosofia do rosto que faz resistência a essa vontade de domínio e permite apenas desejo, segundo o qual a liberdade de destruir é interrompida por aquilo que vem “de alhures”. Lévinas quer salvaguardar a palavra “Deus” como significante, mas dita apenas a partir do contexto humano.

⁴¹⁶ MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p.175.

⁴¹⁷ O filósofo expressa, em “Quatro leituras talmúdicas”, ao realizar um comentário talmúdico que “a palavra Deus aparecerá raramente”, pois afirma que a compreensão do Divino só pode ser elucidada “através das encruzilhadas em que se cruzam os caminhos humanos e onde estes caminhos o requisitem ou o anunciem”. LÉVINAS, *Quatro leituras talmúdicas*, p.67. Tal elucidação atesta que, para o filósofo, só é possível falar de Deus a partir das “situações éticas”.

⁴¹⁸ LÉVINAS *apud* MORO. MORO, *El discurso sobre Dios*, p.201. (tradução nossa)

3.1 Transcendência como ideia do Infinito

A criação é aspirativa da transcendência em virtude do caráter de revelação a que denota. Entretanto, a transcendência está para além do óbvio sentido espacial – para além de uma “comunicação entre o Céu e a Terra”⁴¹⁹ –, mas é temporal, pois está para além do que se deixa e do que se pode prender, já que tempo, para Lévinas é aquilo que supõe um por-vir, portanto, uma alteridade. O tempo não é a limitação do ser finito, mas a *possibilidade* de relação do finito com o infinito, porque a relação com outrem que é futuro e que vem ao eu. A transcendência, assim, revela a impossibilidade do aniquilamento, não como negação da morte de sua finitude mesma de humano, mas como significação fora dos limites da racionalidade ontológica, “em sua pretensão de ser a aventura englobante da humanidade”⁴²⁰.

Mas há que se falar de uma relação que concede ao ser humano um outro sentido que não apenas o de sua finitude. Há que se falar de um “para-além” do ser humano que propõe a ele mais do que ser-para-a-morte, uma significação que se encontra em sua subjetividade: transcendência de sujeito na qual há uma infinitude que não se define nem como dado experiencial nem como cognoscência, porque, como já dito anteriormente, existe toda uma inadequação à clausura de um conceito. Inicialmente, era disso que o filósofo tratava em sua definição de transcendência. Ele mostrou que na hipóstase o ser torna-se sujeito consciente de sua existência, daí sua transcendência.

O resultado da hipóstase enquanto evasão da existência dá-se, paradoxalmente, no não envolvimento com os “objetos ou com a história com os quais se está em relação”, mesmo que sejam parte do mundo dado permanecem estrangeiros. A isso o autor dá o nome de “exotismo”. “Os ‘objetos’ estão fora, sem que este ‘fora’ se refira a um ‘interior’, em que eles já sejam naturalmente ‘possuídos’. O quadro, a estátua, o livro são objetos de *nossa* mundo, mas através deles as coisas representadas arrancam-se de nosso mundo”⁴²¹. O que a racionalidade da luz pode dar a conhecer dos objetos ainda não é o todo, não traz a nudez mesma – transcendência – desses objetos.

Assim sendo, Lévinas apresenta ainda uma possibilidade de transcendência situada no ser para-o-outro, algo que ocorre após a percepção do sujeito de que ele encontra-se entre a totalidade e a exterioridade do outro, situação que não é nem de indefinição, nem de

⁴¹⁹ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.2.

⁴²⁰ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.79.

⁴²¹ Id., *Da existência ao existente*, p.62.

identificação⁴²². E a abertura a outrem mostra que há um movimento que denota a verdadeira transcendência – como o que conduz a saída do si mesmo –, pois o sujeito evade de si e se põe diante do mistério – pura exterioridade –, que tem o outro como o seu libertador da totalidade de sua existência.

Tal abertura ao mistério propõe ao homem a transcendência que não de uma ““simples relação”, fora do *acontecimento do ser*”⁴²³, mas encontro com a anterioridade e ulterioridade do infinito que não representa uma abstração. A relação com a exterioridade se apresenta como rescisão com o imperialismo do eu consigo mesmo. E aqui, de acordo com Lévinas, é que Deus vem à ideia, o que não ocorre de acordo com os “recursos da racionalidade” em virtude da centralidade que parece obter a palavra “ideia”, todavia, “o vir à ideia [...] pertence à interpelação-do-eu”⁴²⁴.

Com isso, o filósofo não quer propor uma prova da existência de Deus, já que para ele tal questão supõe o movimento e a adesão de uma livre vontade, portanto, de uma certeza e, segundo Lévinas ainda, há uma situação que precede a prova: a situação ética do face-a-face. Quer dizer, para ele toda certeza é obra de uma vontade solitária, contudo, o face-a-face é a realidade que se encontra anterior a toda certeza e a toda a incerteza, já que põe em questão a liberdade do Mesmo⁴²⁵. É como se perguntasse: pode o sujeito humano falar de uma prova da existência de Deus, sem antes reconhecer uma realidade mais fundamental que a liberdade?

Além disso, Lévinas também não quer propor uma negação do finito pelo Infinito, busca, entretanto, falar de “um destino mais divino que o de um Deus gozando de sua divindade”⁴²⁶: a relação com outrem. Fala-se aí de uma transcendência na qual a palavra Deus revela o seu sentido, sem que essa transcendência signifique o outro homem como Deus, nem Deus como um “grande Outrem”⁴²⁷. O “In-finito se manifesta ao finito e é, portanto, abrigado no finito. O infinito passa e se passa no finito sem que por isso o Infinito seja reduzido ao finito, sem que a finitude destrua o Infinito”⁴²⁸. Isso ocorre porque há uma separação, uma “distância entre mim e Deus, radical e necessária”⁴²⁹.

É a partir da concepção de transcendência – que não consiste na redução da transcendência à imanência – que, nesta seção, busca-se expor a proximidade de outrem como

⁴²² MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p.72.

⁴²³ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.253.

⁴²⁴ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.31.

⁴²⁵ LÉVINAS apud VAZQUEZ MORO. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.245. (tradução nossa)

⁴²⁶ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.151.

⁴²⁷ Ibid., p.151.

⁴²⁸ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁴²⁹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.35.

proximidade do Infinito enquanto o que concede significação ao pensamento de Deus. A ideia do infinito propõe uma situação em que o eu e o Infinito relacionam-se “sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro”⁴³⁰.

Após a transcendência da hipóstase e com a inserção da ideia do Infinito no seu pensamento, Lévinas passa a significar a transcendência como relação com aquilo que está separado do eu.

A distância que separa *ideatum* e ideia constitui aqui o conteúdo do próprio *ideatum*. O infinito é característica própria de um ser transcidente, o infinito é o absolutamente outro. O transcidente é o único *ideatum* do qual apenas pode haver uma ideia em nós; está infinitamente afastado de sua ideia – quer dizer, exterior – porque é infinito. Pensar o infinito, o transcidente, o Estrangeiro, não é pois pensar um objeto. Mas pensar o que não tem os traços do objeto é na realidade fazer mais ou melhor do que pensar⁴³¹.

A transcendência como ideia do Infinito é análoga à relação como outrem que ultrapassa o campo do Mesmo e que, em sua exterioridade, propõe a esse Mesmo o fim do “pensamento solitário” porque apesar de ser “ideia”, “absolve-se” da relação em que se apresenta⁴³². Desde já, se pode anunciar que a forma que Lévinas intenta fazer um discurso sobre Deus é a parte de uma reflexão cuja projeção é antropológica⁴³³, em que a relação entre homens, o frente a frente, independe “da minha iniciativa e do meu poder” e se recebe de “Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a ideia do infinito”⁴³⁴.

3.1.1 Transcendência filosófica

Lévinas faz da transcendência uma noção primordial ao tomá-la como ponto de partida para as relações com o outro que “não é de maneira alguma outro eu-mesmo que participa comigo da existência comum [...], é uma relação com um Mistério”⁴³⁵. Nesse sentido, o outro não é uma abstração, contudo, mesmo que os seres humanos sejam, numa abordagem sociológica iguais, eles não são os mesmos. Importa falar nisso a fim de ressaltar que o filósofo não define a distinção entre os homens através de Deus. Não obstante, ao se dizer

⁴³⁰ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.35.

⁴³¹ Ibid., p.36.

⁴³² Ibid., p.37.

⁴³³ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.243. (tradução nossa)

⁴³⁴ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.38.

⁴³⁵ Id., *O tempo e o outro*, p. 4.

algo sobre Deus, ele afirma fazê-lo “sempre a partir das relações humanas”⁴³⁶ – este é o único modo por meio do qual Lévinas atesta falar sobre Deus.

Sendo assim, convém dizer, segundo o filósofo mesmo afirma, que “a transcendência filosófica difere da transcendência das religiões”⁴³⁷. A transcendência não parte do sentido de que o outro seja divinizado porque se intenta resignificar a palavra Deus, parte especificamente do que lhe é característico: a separação e a distância. Não obstante, a transcendência de Deus comporta, em Lévinas, a diferença com relação à transcendência das religiões, porque Deus não implica num ser supramundano cuja infinitude sobrepuja o finito, afirmando “sua autoridade impotente contra o mundo”⁴³⁸ – impotência manifesta diante do homem que se põe diante do outro como o que nada pode fazer por ele, senão apenas fazer preces. A noção filosófica de transcendência que, no filósofo, Deus comporta é a de uma ambiguidade de acordo com a qual surgem perguntas, tais como:

o Deus que se humilha para “estar junto com o contrito e o humilde” (Isaías 57,15), o Deus “do apátrida, da viúva e do órfão”, o Deus que se manifesta no mundo por sua aliança com o que se exclui do mundo, este Deus pode, no seu desmedido, tornar-se um *presente* no tempo do mundo? Não é isto demais para sua pobreza? Não é isto de menos para sua glória sem a qual sua pobreza não é uma humilhação? Para que a alteridade que desconcerta a ordem não se torne logo *participação* na ordem, para que permaneça aberto o horizonte do além, é preciso que a humildade da manifestação seja já afastamento. [...] É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente. A figura conceptual que a ambiguidade delineia – ou o enigma – deste anacronismo em que se efetiva uma entrada posterior ao retraimento e que, por consequência, jamais foi contido no meu tempo e é, assim, imemorial, eu a chamo vestígio. Mas o vestígio não é uma palavra a mais: é a proximidade de Deus no rosto do próximo⁴³⁹.

Com isso, Lévinas propõe uma nova ordem – de rompimento com a imanência e que, por isso, abala o arcabouço do cogito – segundo a qual a transcendência é ao mesmo tempo em que separação, mistério e proximidade. “Essa nova ordem é inteiramente perturbação, diacronia, [...], estranheza, separação e diferença absoluta do ser em relação ao outro. A ordem que Lévinas cria para o pensamento é, nesse sentido, uma hermenêutica que ele mesmo chama de transcendência do dizer”⁴⁴⁰. A separação instaura o desejo. E nisso a transcendência

⁴³⁶ LÉVINAS, *La realidad y su sombra*, p.121. (tradução nossa)

⁴³⁷ Id., *Totalidade e infinito*, p.35.

⁴³⁸ Id., *Entre nós*, p.88.

⁴³⁹ Ibid., p.88,89.

⁴⁴⁰ MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p.120.

– que significa “um movimento de travessia (*trans*) e um movimento de subida (*scando*)”⁴⁴¹ – se faz como vestígio, sinal no qual se desfaz a “cumplicidade do olho e da mão”⁴⁴².

3.1.2 Desejo do infinito

Numa busca pelas condições de possibilidade do evento humano em sua análise antropológica, Lévinas traçou um percurso no qual fosse possível chegar à temática do rosto de outrem sem que o eu ficasse preso a uma fruição, cuja característica correlata é a de situá-lo apenas na categoria da sensação – “cumplicidade do olho e da mão”. É o que ele faz por meio da ideia do infinito. Há, portanto, na relação com outrem um gozo que o coloca no concreto; no despertar para a exterioridade, para o rosto, encontra-se um desejo. Uma das palavras fundamentais no pensamento dele é a palavra “desejo”, este, contraposto à necessidade no sentido de vazio da alma, como indigência por preenchimento de vazios – tal como já foi explicitado anteriormente no presente trabalho.

A questão do desejo em Lévinas por vezes parece inserir certa ambiguidade, pois o filósofo apresenta sua fala como que num jogo de palavra e sentido, desejo-Desejo, bem como com outro-Outro (ou outrem-Outrem), infinito-Infinito. De qualquer forma, ele opõe desejo “à necessidade, à satisfação, às ideias *a priori* ou a qualquer tipo de correlação objetivável”⁴⁴³. As necessidades são aquilo que estão sob o poder do Mesmo, pois este, na necessidade, pode assimilar o outro, “transformar o *outro* em *mesmo*”⁴⁴⁴.

No tocante à ambiguidade semântica da palavra desejo, toma-se aqui a explicitação de Vazquez Moro, a fim de se perceber a que Lévinas vai direcionando tal aspiração humana: “as palavras empregadas para designar o termo do Desejo: Infinito, Outro, Divino, Transcendente, tanto podem referir-se ao outro homem como a Deus, e nem sempre o maiúsculo ou a passagem da neutralidade ao masculino resolvem a ambiguidade semântica, a anfibologia que, pela constância, só pode ser voluntária”⁴⁴⁵. Com tal opção, o autor retira a clareza de sua intenção – se fala do humano ou do divino, especificamente –, contudo, ele o realiza a fim de desviar o significado comum de suas expressões e, assim, propor um novo sentido.

Não obstante à ambiguidade, pode-se enfatizar a significação antropológica a que o filósofo parece aspirar, já que procura sair da orientação para-o-outro como um sempre

⁴⁴¹ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.178.

⁴⁴² Ibid., p.178.

⁴⁴³ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.245. (tradução nossa)

⁴⁴⁴ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.103.

⁴⁴⁵ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.245. (tradução nossa)

regresso ao si mesmo, como “ansiedade do eu por si, forma original da identificação a que chamamos egoísmo: [...] ‘o que está em jogo na existência é essa mesma existência’”⁴⁴⁶. Sendo assim, após falar da necessidade ele retoma o desejo a fim de atestar a independência de um ser “já preenchido” que, por isso, não pede um complemento.

O desejo de Outrem nasce num ser a quem nada falta ou, mais exatamente, ele nasce para além de tudo o que lhe pode faltar ou satisfazê-lo. Esse Desejo de Outrem, que é a nossa própria sociabilidade, não é uma simples relação com o ser em que, segundo as nossas fórmulas de partida, o Outro se converte em Mesmo. No Desejo, o Eu vira-se para Outrem de maneira a comprometer a soberana identificação do Eu consigo mesmo cuja necessidade não passa da nostalgia e que a consciência da necessidade antecipa. O movimento para outrem, em vez de me completar e de me contentar, implica-me numa conjuntura que, por um lado, não me dizia respeito e devia deixar-me indiferente⁴⁴⁷.

Vê-se, nessa constante ressignificação a que recorre Lévinas, que o desejo é um “apetite” que busca pela presença de outrem, mas entende que essa presença é de uma “hermenêutica e de uma exegese”, pois tem um significado que lhe é próprio e que independe do significado que recebe do mundo. E partindo desse significado de outrem, que se lhe apresenta como outro metafísico e que, por isso, propõe um novo modo de aproximação dele, a saber, pelo encontro, destituindo a impropriedade com a qual o pensamento articula o saber, o filósofo estudado traça – num sempre constante memoriar um discurso sobre Deus – um outro significado: o “confundido e transtornado por uma outra presença, abstrata e não integrada no mundo”⁴⁴⁸. Essa presença “faz uma entrada” e enuncia-se como o “aparecimento de Outrem”⁴⁴⁹ que, numa anfibologia, desfaz a forma que comumente se tem como tema e logo “se dissimula”, diz Lévinas.

Esse Desejável é como que uma confusão que ocorre àquele que deseja, pois é uma presença que se “despe” da aparência, da plasticidade, é, portanto, revelação que se desnuda de todo o ornamento dado a ele. E essa é a forma como o filósofo posto, quer expressar o acontecimento do rosto que se põe diante de todo o Mesmo, como manifestação que paralisa a compreensão e assim, aumenta infinitamente a fome que se tem ao se dirigir a esse rosto. Sendo assim, esse desejo revela-se bondade, uma vez que não pode ser suprido, o desejo é alimentado com “novas fomes”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.233.

⁴⁴⁷ Ibid., p.234.

⁴⁴⁸ Ibid., p.235.

⁴⁴⁹ Ibid., p.235.

⁴⁵⁰ Ibid., p.234.

O desejo é, entretanto, um movimento que parte daquele que o anima, mas que é insaciável, “não porque corresponde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento”⁴⁵¹. Movimento em direção àquele que não pode ser reconhecido senão por autorrevelação, daí a insaciabilidade desse desejo, desejo do que é impossível de ser possuído, resistência absoluta. Por definição, desejo é algo ilimitado, é irrealizado; ele cava a sua própria fome. Em termos de necessidade, a fome pode ser saciada. Contudo, esse desejo que movimenta o direcionamento ao outro, para Lévinas, nunca satisfaz. E se algo satisfaz quando se está com o outro, é porque nunca se esteve com o outro.

A relação entre seres humanos é algo que nunca se realiza, sempre é vivida sob o estatuto de desejo que não se satisfaz. Isso porque a insatisfação traduz-se como manutenção do desejo, caso contrário não seria o desejar. O desejo se alimenta de sua própria fome; expressa como, de fato, ocorre na relação com o infinito [de Descartes]. Lévinas reinterpreta, a seu próprio modo, a ideia do infinito afirmando-a como uma ideia que, por sua natureza, tem o conteúdo que explode o continente. O infinito não cabe em recipientes. A *noese* explode o *noema*. A experiência do que se está pensando é maior do que o pensado. Para o filósofo, a experiência concreta dessa reflexão é sempre o rosto do outro⁴⁵².

Diante disso, remete-se à ideia de Deus enquanto infinito em virtude do “vestígio no rosto” que sugere a resistência à totalização, tendo em vista a significação para além do que poderia dizer que ele simplesmente é. O desejo do infinito é assim, aspiração que contrapõe à experiência cruciante do homem “no século XX” – dito por ele, dentro de seu tempo, mas que, certamente ainda, no presente século, pode ser percebido na sociedade e na história, não obstante a uma pretensa, mas também premente busca por uma ética que se possa universalizar –, que, vez por outra incorre numa inumanidade.

E, então, justamente “por causa desse acréscimo inassimilável, por causa desse além, chamamos Ideia do Infinito à relação que liga o Eu a Outrem”⁴⁵³ e o “*in* do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa ‘introdução’ do Infinito nela, sem preensão e compreensão”⁴⁵⁴. O infinito é uma perturbação à intencionalidade, consciência que procura sempre se exprimir acerca de alguma coisa, intentando a compreensão enquanto relação de um estado mental e aquilo que possa ocupá-lo. Desse modo, por ser o desejo uma própria afecção no sujeito, e não um conhecimento, ele é dito

⁴⁵¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.57, 50.

⁴⁵² VAZQUEZ MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

⁴⁵³ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.238.

⁴⁵⁴ Ibid., p.99.

desejo do infinito, que é um “sem fim” – já que “não pode encarnar-se num Desejável”⁴⁵⁵. O máximo que se pode quanto ao Infinito é a proximidade, ele é além do ser – “der-inter-essamento [...] uma saída do ‘essamento’”⁴⁵⁶.

O modo pelo qual o infinito solicita à consciência é através de um rosto porque provoca a afecção, “que não significa necessariamente ‘contato’ [...], é talvez muito mais forte do que o contato, porque indica talvez uma fissura, uma deposição”⁴⁵⁷, que “cava no sujeito uma ‘falta’ e uma incompletude jamais preenchidas”⁴⁵⁸, escava um desejo que não preenche. No desejo do infinito, o desejável suscita ao invés de satisfazer, ele “sopra sobre mim o seu hálito de vida e me move, me impulsiona e me faz viver da sabedoria de acolher e promover o seu rosto”⁴⁵⁹. Afetado pelo Infinito, o Desejo é além do ser que, mesmo que o “sopro” do Desejável – gozo – só faça crescer a fome, por seu “desinteressamento”, não se torna uma “absorção na imanência”⁴⁶⁰, pois o “Desejável ou Deus” fica separado, como desejável, “próximo, mas diferente – Santo”⁴⁶¹. Assim, sempre ocorre um despertar para a proximidade, que Lévinas chama ética – “outro modo e melhor que ser, [...] missão estranha que ordena aproximar-se de outrem”⁴⁶².

3.1.3 Ateísmo

“Deus é totalmente diferente do ser (*autrement qu’être*), não apenas uma divindade além do ser. Assim, em vez de nos esforçarmos para compreender um deus em termos de sua divindade, devemos captar o sentido da divindade na aproximação de um deus no relacionamento face a face”⁴⁶³. Para Lévinas esse Deus “próximo, mas diferente” só pode ser conclamado a partir das relações humanas e não o contrário. Se se fala de Deus – e Lévinas como judeu⁴⁶⁴ e adepto ao judaísmo o faz, todavia, sempre partindo de uma religião que só pode ser autêntica a partir de valores éticos –, deve-se perceber o sentido de sua divindade, o qual só pode ser dado no relacionamento face-a-face.

⁴⁵⁵ Id., *Entre nós*, p.90.

⁴⁵⁶ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.138.

⁴⁵⁷ Ibid., p.154.

⁴⁵⁸ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.101.

⁴⁶¹ Ibid., p.101.

⁴⁶² Ibid., p.103.

⁴⁶³ HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.164.

⁴⁶⁴ Lévinas não gostava de ser chamado de “filósofo judeu”, e sim, filósofo “e” judeu, pois para ele, havia judeus filósofos que não faziam do judaísmo parte de seu pensamento. RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

Dando significado a esse Infinito como Deus que é desejado, por meio das relações inter-humanas, quando há um movimento daquele que é afetado pela presença de outrem e se sente conclamado a acolher o rosto e a responder em termos da bondade a ele, o filósofo indica o termo “ateísmo” – o qual já foi mencionado no primeiro capítulo desta pesquisa. Tal termo prefigura uma negação consciente de Deus na filosofia ocidental, entretanto, em Lévinas é tomado como sentido de uma situação natural do ser humano. Assim ele atesta:

Pode-se chamar ateísmo a separação tão completa que o ser separado se mantém sozinho na existência sem participar no Ser de que está separado – capaz eventualmente de a ele aderir pela crença. A ruptura com a participação está implicada nesta capacidade. Vive-se fora de Deus, em si mesmo, cada qual é ele próprio, egoísmo. A alma – a dimensão do psíquico, realização da separação, é naturalmente ateia. Por ateísmo entendemos assim uma posição anterior tanto à negação como a afirmação do divino, a ruptura da participação a partir da qual o eu se apresenta como o mesmo e como eu⁴⁶⁵.

Sua expressão acerca do ateísmo intenta mostrar que a significação de Deus em sua filosofia não é de uma presença na face humana, como um meio de falar da necessidade de voltar-se para o humano que não é a causa de si, mas é independente, separado. O ser humano “está em si” sem que seja necessário defini-lo a partir de outra coisa diferente de si mesmo e, portanto, num certo sentido, ele não tem falta de nada, não depende “nem das relações que indicam o seu lugar no ser, nem do reconhecimento que Outrem lhe traria”⁴⁶⁶. A ideia do Infinito não é a de uma necessidade, mas inversão porque não parte daquele que pensa, mas do que é “pensado”, por isso chamado por Lévinas de “conhecimento sem *a priori*”⁴⁶⁷.

Vê-se que o que se pode estabelecer no tocante a Deus é sua “grande glória” em “ter posto em pé um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui*, tem o olhar e a palavra independentes”, criação que “desemboca num ser capaz de receber uma revelação, de apreender que é criado e de se pôr em questão [...], isso supõe precisamente o ateísmo”⁴⁶⁸. O Desejo a que ele aspira faz o “eu dotado de vida pessoal” ultrapassar-se e mover-se em direção ao outro. Tomar apenas a separação e a interioridade – própria do psiquismo e que caracteriza a separação mesma – conduz o ser humano à retenção na fruição, na felicidade,

⁴⁶⁵ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.46.

⁴⁶⁶ Ibid., p.48,49.

⁴⁶⁷ Ibid., p.49.

⁴⁶⁸ Ibid., p.46, 75.

“onde o Eu se identifica” e permanece ignorando Outrem⁴⁶⁹. No Desejo o eu ateu, o eu “em si”, realiza uma inversão no seu exercício de ser, já que

suspende o seu movimento espontâneo de existir e dá um outro sentido à sua inultrapassável apologia [...]. Desejo como erosão do absoluto do ser por causa da presença do Desejável, presença por isso mesmo revelada, [...] não liga seres previamente aparentados. A grande força da ideia da criação, tal como o monoteísmo propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque represente uma ação mais miraculosa do que a informação demiúrgica da matéria, mas porque assim o ser separado e criado não saiu simplesmente do pai, mas é-lhe absolutamente outro⁴⁷⁰.

O essencial da existência criada está no fato de o ser estar absolutamente só na existência, “a alma vive fora de Deus, consigo mesma (“chez soi”), e assim é naturalmente ateia”⁴⁷¹. O discurso sobre Deus, em Lévinas, não vem como confirmação, desculpa ou como que para dar peso ao discurso sobre o ser humano, por isso o ateísmo – nessa significação de fechamento àquilo que está fora do eu, condição de separação – é aludido por ele como importante aspecto da condição humana. Sempre considerando uma abrangência dos termos em Lévinas, a questão do ateísmo também pode ser tomada de modo a confundir o leitor, destarte, pode-se afirmar que o ateísmo permite ao homem “uma condição necessária ao desenvolvimento da moralidade”⁴⁷², uma vez que, no sentido religioso, há uma “ontologia do poder” na qual define-se racionalmente as propriedades de Deus, bem como propõe-no com uma divindade “superlativa”.

Como tal, o nome de Deus é usado sem referência à ética, afastando o Eu do outro humano, olvidando do fato de que “não estamos adorando um deus lado a lado e sim face a face com aquele deus ativo no relacionamento”⁴⁷³. Afastar-se dessa concepção tiranizada de Deus é relacionar-se com ele dando “as boas-vindas ao absoluto purificado da violência do sagrado”⁴⁷⁴.

3.2 Deus que vem à ideia

De saída, é preciso dizer que o discurso levinasiano acerca de Deus não é uma teologia, a qual o próprio filósofo critica e afirma o seu ponto de partida como “absolutamente não-

⁴⁶⁹ Ibid., p.50.

⁴⁷⁰ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.51.

⁴⁷¹ MAC DOWELL, *Apêndice*, Apostila escolar.

⁴⁷² HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.168.

⁴⁷³ Ibid., p.160.

⁴⁷⁴ LÉVINAS *apud* HUTCHENS. HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.172.

teológico”⁴⁷⁵. Sua rejeição com relação à teologia diz respeito à objetivação e totalização do Outro, inseridas no modelo da tematização – à qual o falar filosófico está sempre a regressar. Lévinas também critica o discurso escatológico da teologia, por dizer que este preocupa-se “antes com os fins últimos e promessas do que com obrigações referentes aos homens”⁴⁷⁶. De acordo com Vazquez Moro são duas as dificuldades extremas que Lévinas encontra na teologia:

compreender um Deus cuja infinitude parece esgotar-se na criação e compreender um homem cuja liberdade parece suprimir-se no fato de ser criatura. A teologia tropeça com essas duas dificuldades por um único motivo: dar por válido o modelo ontológico de uma totalidade – divina ou humana – adequada ao ser. A validação do privilégio ontológico da totalidade constitui a imprudência originária da teologia⁴⁷⁷.

A elaboração da teologia realiza uma objetivação do divino e do humano – algo propriamente ontológico. Ao buscar novos horizonte e caminhos para tratar, filosoficamente, a questão de Deus, Lévinas quer sair dessa situação, do conceito, porque para ele Deus não pode se tornar “tematização intencional numa experiência”⁴⁷⁸. É necessário um “desdizer” a lógica que “é já de certo modo ontologia”⁴⁷⁹ – é próprio da filosofia “remontar toda a significação e toda a racionalidade ao ser. [...] O ser afirma-se, confirma-se, ao ponto de aparecer, de se fazer presença numa consciência”⁴⁸⁰. Esse “desdizer” constitui o projeto levinasiano de desligar o pensamento da onto-teo-logia e assim, ele faz um modo próprio de filosofar. Como ponto de partida há o ateísmo, “pressuposto de uma fé purificada dos mitos”⁴⁸¹, do qual tratou-se anteriormente.

O falar de Deus sem onto-teo-logia é a investigação perseguida por Lévinas. Todavia, querendo aclarar a entrada da palavra “Deus” na filosofia, o pensador em análise, num curso, dentre dois, no ano acadêmico de 1975-1976, que professou na Sorbonne, Universidade na qual lecionou de 1973 a 1984 e onde concluiu sua carreira acadêmica, tendo como temática o Nome de Deus (o curso anterior teve como tema a morte e o tempo), deseja firmar o sentido da palavra “Deus”. Aqui foi mencionado que para o filósofo Deus não pode ser dito de outro modo que não por meio das relações humanas.

⁴⁷⁵ LÉVINAS *apud* VAZQUEZ MORO. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.247. (tradução nossa)

⁴⁷⁶ LÉVINAS, *Entre nós*, p.226.

⁴⁷⁷ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.250. (tradução nossa)

⁴⁷⁸ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.88.

⁴⁷⁹ Ibid., p.142.

⁴⁸⁰ Ibid., p.143.

⁴⁸¹ LÉVINAS *apud* VAZQUEZ MORO. VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.251. (tradução nossa)

A palavra “Deus”, segundo Lévinas, perturba a semântica – “a glória encerra-se numa palavra, nela se faz ser, mas ela já desfaz a sua morada. Imediatamente desdita, esta palavra não desposa as categorias gramaticais (nem nome próprio nem nome comum)”⁴⁸². “Deus” não contrai relação com o conjunto de regras em uso numa língua. Mas, como um Dito, a palavra é tomada a partir de uma pura tematização busca apreender, abstendo-se de sua intriga ética, que vem, como se propõe observar adiante, pelo Dizer. Dessa maneira, Deus é nomeado e tematizado pela onto-teo-logia passando a situar-se “no seio do pensamento de ser” e a pertencer ao processo de ser, ser por excelência, ente supremo. Eis o modo como Deus “‘entra na filosofia’, ao ser tematizado e trazido para a marcha do ser”⁴⁸³. O filósofo segue sua exposição afirmando que o modo como procura significar Deus é por meio de um para-além do ser.

Entrementes, como prosseguimento à ideia de Deus, passa-se então a enfatizar a questão da linguagem. Já se procurou explicitar que o rosto é linguagem a fim de expressá-lo fora da forma, da relação sujeito-objeto, discurso em busca da exterioridade para fora dos domínios do ser. Inicialmente, já se falava de uma saída da ontologia. Contudo, agora, a investigação de Lévinas volta-se para Deus, que, para o filósofo, o discurso filosófico deve poder abranger, já que, de acordo com a tradição, a questão do ser correlaciona-se à questão de Deus como *causa sui* – o problema do ser desemboca no problema de Deus.

A exposição buscará também denotar a transcendência, que não é o simples fato de conhecer, de “transcender-se para o outro”⁴⁸⁴, mas que é, entretanto, separação que conduz ao desejo, bem como um para-além da condição do Eu, um agito do repouso do ser, um súbito “*bater do Outro no Mesmo* [...]. (Lembrar-se-á que em hebreu o *golpe* [*coup*] e o (bater) do *sino* têm a mesma etimologia: o verbo *agitar*)”⁴⁸⁵. Tal “agito” faz alusão a uma passagem bíblica na qual Sansão é agitado pelo espírito do Senhor e denota pulsação, batimento do coração. À luz desse texto pode-se atestar uma irrupção que propõe o reconhecimento, em si mesmo (como ocorre com Sansão), de uma alteridade “que provém da anterioridade de alguém que o interpela na situação ética. Instala-se na sua identidade uma alteração graças à lei do desejo que o outro põe no coração do sujeito”⁴⁸⁶.

Assim, com respeito a essa situação e a partir dela tratar-se-á do vestígio enquanto mistério que desperta para a significação que não a do *logos*, da compreensão desse enigma.

⁴⁸² LÉVINAS, *Da consciência ao profetismo*, p.217-220.

⁴⁸³ LÉVINAS, *Da consciência ao profetismo*, p.217-220.

⁴⁸⁴ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.151.

⁴⁸⁵ Ibid., p.153.

⁴⁸⁶ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

Esse enigma corresponde a “um Deus que está sempre se evadindo e é indefinível, incomunicável e incomensurável, cuja Revelação só é possível se buscado no Outro, entre os homens”⁴⁸⁷. Contudo, antes de se falar do vestígio, faz-se necessário introduzir uma importante distinção – entre o Dizer e o Dito – realizada por Lévinas no tocante ao *logos* enquanto linguagem, bem como explicitar a ressignificação que tal distinção acena nesse horizonte da ideia de Deus em seu percurso filosófico.

3.2.1 O dizer o dito

A explícita necessidade de superação ontológica na investigação sobre a possibilidade de falar do nome de Deus, a partir de um novo sentido recobra a linguagem como categoria da ideia do Infinito. Isso se dá porque a linguagem se mostra com uma função reveladora, ela é uma comunicação cuja inteligibilidade reside na manifestação e no vestígio da presença, ela instaura uma relação que não se reduz à tradicional forma do pensar, sujeito-objeto. Lévinas contrapõe o *logos* do ser ao *logos* do infinito, é o cunho ontológico versus o cunho ético.

Nesse sentido, há que se perceber o modo como pode se dar o encerramento num enunciado de “outro modo que o ser”. O filósofo afirma que isso depende do “*oráculo*” por meio do qual se estabeleça uma ordem anterior à do ser, significância versus significação – o conceito *versus* o “querer dizer” –. Tal situação supõe uma transcendência, por conduzir a um *dizer* para fora do ser, exceção com relação ao ser. Lévinas expressa que “pensar *de outro modo que o ser* exige talvez tanta audácia como a que se atribui ao ceticismo, o qual não se assustava com a afirmação da impossibilidade de um enunciado atrevendo-se, ao mesmo tempo, a *realizar* semelhante impossibilidade através do mesmo enunciado de tal impossibilidade”⁴⁸⁸. Se após ter sido refutado mediante o pensamento lógico, o ceticismo tem a capacidade de retornar, e o faz, conforme Lévinas, como “filho legítimo da filosofia”, ele denota que sua contradição, ao mesmo tempo, não é contraditória, ou seja, de um modo geral, sobrepõe-se ao significado e mostra a possibilidade de ruptura com a essência.

De maneira análoga, o “querer dizer”, o dizer, insiste na comunicação cuja emissão de signos – insignificante em si mesmo porque dependente da relação com o sujeito que o interpreta – não tem o sujeito como fonte de nenhuma significação. Com isso, Lévinas propõe um questionamento radical direcionado a toda a filosofia transmitida na qual Deus é

⁴⁸⁷ CALAZANS, *A ideia de Deus em Levinas*, 118f. Dissertação (Pós Graduação em Filosofia).

⁴⁸⁸ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.51. (tradução nossa)

entendido como o “ser superiormente ser”, a fim de propor que “o sentido último de uma noção está no seu ser”⁴⁸⁹, como se o pensamento não reconhecesse outra norma.

Aquilo que procuramos aqui é uma significação anterior e independente de todo o conteúdo e de toda a comunicação de conteúdo, e que se pode fixar pelo termo *Dizer* enquanto Dizer a outrem, enquanto um-para-o-outro. O *para*, aquilo mesmo sobre o qual preciso refletir, tem uma significação diferente do plano tematizável da ontologia: induz aí um não-estatuto e significa ruptura com a racionalidade do fundamento⁴⁹⁰.

Não obstante, o filósofo posto fixa-se no fato de que o “outro modo de ser” é mais importante do que o ser, do que Deus – no sentido que essa palavra possa ter a partir da ontologia – e mais importante do que o próprio eu. Ele põe a relação com o “outro”, como proximidade e serviço, como a questão fundamental. Lévinas propõe um avesso, uma inversão da ordem. Isso, para seus críticos é imperdoável e conduz Lévinas a um fracasso⁴⁹¹. Mas ele não hesita em falar da inversão do ser em signo, uma não redução à intencionalidade e propor a linguagem como relação do Dizer que se estabelece, de fato, com o outro homem cuja “interioridade monádica” não está sob o domínio do Mesmo. A deficiência da representação que se faz presente traduz-se numa proximidade do próximo “transfigurada”, já que a “ordem” é a da significação que adquire sentido somente remontando-se “à aparição do mundo, ou seja, à identificação do Mesmo, isto é, do Ser”. O pensamento que não se acomodasse no idêntico seria subjetivo – “infelicidade da consciência infeliz”⁴⁹².

A articulação levinasiana no tocante à linguagem afirma assim, uma ordem pré-originária, uma dimensão que se pode dizer profunda no Dizer. Assegurar a ordem pré-originária tem sentido na linguagem – relação do Dizer ao outro – porque é uma exposição do eu, um avesso da interioridade, nomeada “sinceridade” – “exposição sem reserva”⁴⁹³ –, que faz sinal a outrem como doação. É um “Dizer que me abre a outrem antes de dizer um dito, antes que o dito desta sinceridade se interponha entre o eu e o outro. Dizer sem palavras, mas não de mãos vazias, [...] dar, anterior a todo querer e tematização”⁴⁹⁴.

O Dizer é tomado então, como anterior ao Dito; ele testemunha o Infinito a outrem, Infinito que, segundo Lévinas, é que desperta o Eu ao Dizer. “Quando, na presença de outrem, digo ‘Eis-me aqui!’ é o espaço por onde o Infinito entra na linguagem, mas sem se deixar

⁴⁸⁹ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.170.

⁴⁹⁰ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.171.

⁴⁹¹ VAZQUEZ MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

⁴⁹² LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.148,149.

⁴⁹³ Ibid., p.109.

⁴⁹⁴ Ibid., p.109.

ver”⁴⁹⁵. O testemunho não é o de uma experiência que se teve antes para falar dela depois, mas do Infinito “não acessível à unidade da apercepção, não aparecente, desproporcional ao presente, que ele não poderia englobar nem compreender. No entanto, ele me concerne e me importuna falando por minha própria boca”⁴⁹⁶, ele vem como rompimento do repouso do Eu.

O Dito relaciona-se à ontologia porque se encontra dentro de um sistema linguístico, sendo assim, é relativo à imanência e busca uma sincronia da manifestação, “tudo para o homem se traduz em Dito, inclusive as realidades inefáveis”⁴⁹⁷. Já o Dizer significa, de modo diacrônico, a transcendência do Infinito. E se esse Dizer anuncia o “mais além da essência” somente diante da proximidade do próximo, onde se desenvolve o Infinito, tem-se uma ambiguidade, pois a proximidade poderia representar a possibilidade de uma tematização, desmentindo o “além da essência”. Entretanto, assevera Lévinas, a transcendência do Infinito, “exterioridade mais exterior, mais alheia que toda a exterioridade do ser, não se passa senão mediante o sujeito que a confessa ou a contesta. Inversão da ordem: a revelação se realiza por aquele que a recebe, pelo sujeito inspirado cuja inspiração [...] é a subjetividade ou o psiquismo do sujeito”⁴⁹⁸.

A abordagem dos domínios do Dizer e do Dito denota a atitude cética no tocante à representabilidade de Deus. Lévinas propõe a necessidade de se pensar fora dos termos do ser, contudo, não intenta falar sobre o “totalmente outro” que expresse um Outro modo de o ser. O filósofo almeja expor uma significação para a palavra Deus, sem atentar contra a significação absoluta dessa mesma palavra, porém, ao mesmo tempo, apontando a impossibilidade de se falar de Deus fora da ética.

3.2.2 Ressignificação do pensamento

Pode-se afirmar que a proposta de uma ressignificação do pensamento ocorre em Lévinas a partir da inserção do que ele chama de “nova ordem” – ordenação do sentido humano que contrapõe à filosofia da totalidade. A constituição de uma ordem é a apresentação do Outro ao Mesmo como fenômeno. A desordem constitui-se, em contrapartida, no irromper de uma alteridade absoluta diante do Mesmo como perturbação da “boa consciência”, já que o irromper apresenta-se como um desconhecido, qual não faz parte da totalidade do Mesmo. Essa retirada do contexto traduz-se numa desolação e seu vestígio, o

⁴⁹⁵ Id., *Ética e infinito*, p.88.

⁴⁹⁶ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.109.

⁴⁹⁷ MELO, A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas, p.148.

⁴⁹⁸ LÉVINAS, *De outro modo que ser*, p.235. (tradução nossa)

apenas ter sobrevindo ao Mesmo, é a “nudez do rosto de frente”⁴⁹⁹ que, exprimindo-se, interrompe a ordem.

Mas, “como é que o próximo se apartou do contexto? Como é que ele conseguiu aproximar-se e apresentar a face, sem petrificar de imediato em significação que se perfila no contexto? De onde viria a proximidade e a retidão num universo de mediações?”⁵⁰⁰. Tais perguntas são pertinentes tendo-se em mente a cultura como imanência, na qual o saber é o lugar do significativo e do inteligível, o Outro se despoja de sua alteridade fazendo-se interior ao saber destituindo-se assim de sua transcendência e as relações com outrem ou com Deus são tidas como experiências religiosas, como “contribuições à verdade”⁵⁰¹.

A verdade, significando “livre adesão a uma proposição”⁵⁰², denota um ser pensante que busca não alienar-se na adesão e, portanto, procura continuar o Mesmo apesar do desconhecido a que o pensamento conduz, redução ao Mesmo de toda a “oposição” como outro – vislumbre de uma autonomia –. Para Lévinas, o próximo se aparta do contexto porque desbanca essa supremacia do Mesmo sobre o Outro. Considere-se a anterioridade da significação expressa por meio de um discurso que tem no Dizer o anúncio da proximidade do próximo. O sentido não nasce na mediação à qual se coloca o ser humano para conceder a ideia de Deus. Ainda que o ser humano seja um doador de sentido às coisas e ele o faça a partir da razão, para Lévinas, ele não é nem o absoluto, nem o concessionário da significação da proximidade.

Nesse universo de significações ditas, de estruturas visíveis, cultura do saber e da imanência – que, segundo o filósofo, é o “esboço de uma prática encarnada, do manuseio e da apropriação e da satisfação”⁵⁰³ – o Dizer apresenta-se como o refratário a todo o reconhecimento prévio e a toda a formação de totalidades. Assevera Lévinas, que na “Relação ética” há uma alteridade e separação absoluta. Transcendência. E, como já é possível denotar, que como um dos principais termos em seu pensamento, a transcendência adquire novas significações, precisá-la a esta altura do presente esforço por explicitar o pensamento de Lévinas, indica uma implosão, “nova significância do significado que não reside no pensamento que se apropria do *outro* [...], que manifesta a habitação do mundo”⁵⁰⁴ – ideia do Infinito. É um fora da ordem, na qual Deus rompe o pensamento cuja característica é a

⁴⁹⁹ Id., *Descobrindo a existência*, p. 253.

⁵⁰⁰ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.252.

⁵⁰¹ Id., *Entre nós*, p.229.

⁵⁰² Id., *Descobrindo a existência*, p.202.

⁵⁰³ Id., *Entre nós*, p.231.

⁵⁰⁴ Ibid., p.231.

clausura. A ressignificação do pensamento vem, assim, em Lévinas pelo fato de fazer da ética como filosofia primeira, segundo a qual a relação do Eu e do Outro tem a ideia do Infinito como limite ao totalitarismo do Mesmo e diante da qual é preciso dar resposta.

A transcendência como ideia do Infinito nessa ressignificação, não expressa que a relação do ser humano com sua exterioridade é realização da proximidade com essa mesma transcendência, todavia, mostra que o discurso levinasiano insere na sociabilidade um terceiro elemento que transpassa a tradicional relação sujeito-objeto. Tal é uma nova ordem absolutamente estranha às “astúcias do conhecimento”⁵⁰⁵. A significação ganha a dimensão do para-além-da-mesmidade.

3.2.3 Deus – mistério e separação

Dá-se, então, uma desinstalação do sujeito de uma ordem, colocando-o noutra “que se dá como uma passagem ao irreversível, ao irrecuperável. [...] O pensar ético de outro modo assume a dimensão da terceiridade com a metáfora da Eleidade”⁵⁰⁶. A “eleidade” denota o eu, o outro e o seu vestígio. Deus, que não é adequação ao pensamento, é entendido dentro de uma “relação a três”, é um vazio da adequação. Falar da “relação a três” não implica na presença, na visibilidade de Deus. Sendo assim, e até para não incorrer numa redução Lévinas trata de sua manifestação enigmática por meio do termo, aqui já referido, vestígio.

O terceiro é a expressão de um Deus que fala ao Eu por meio de outrem, por meio de sua face. Esse neologismo utilizado pelo filósofo em questão faz alusão ao “passado imemorial. Seu passado imemorial não é a extração da duração humana, mas anterioridade original ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que o não poderia alojar”⁵⁰⁷ – admissão da separação –. O passado imemorial não diz respeito, como Lévinas mesmo atesta, ao tempo, mas ao “indício, e por isso *Ele*, pronome do ausente”⁵⁰⁸. A relação com o terceiro é uma correção incessante da recusa ao rastro de transcendência que deve ser a referência do eu a outrem.

A eleidade apresenta também um movimento dialético, segundo o qual, o eu só pode ir ao outro e o outro ao eu por meio dessa ordem que produz a justiça, pois o terceiro lembra a transcendência do outro em relação ao eu, mas faz o mesmo com esse outro. O *Ele* faz nascer a consciência da justiça sem ser o que vem, empiricamente, perturbar a proximidade, mas

⁵⁰⁵ LÉVINAS *apud* MELO. MELO, A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas, p.113.

⁵⁰⁶ MELO, A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas, p.113.

⁵⁰⁷ LÉVINAS, *Entre nós*, p.90.

⁵⁰⁸ LÉVINAS *apud* CINTRA. CINTRA, Pensar com Emmanuel Lévinas, p.102.

como o que enigmaticamente ordena o eu, constituindo-se, todavia “fora de qualquer intenção de constituir um sinal e fora de qualquer projeto que seria o desígnio [...]. Para além do que o sinal significa, ele é a passagem daquele que deixou o sinal”⁵⁰⁹. O vestígio produz efeitos, fica no mundo.

O vestígio tem como *topos* – não tomado como fixidez, mas como moção – o rosto. Mas também no rosto Deus não é visto, contudo, testemunhado, pois se não é tematizado, é atestado. Nisso há um mistério do Ausente. Entretanto, falar desse “rastro” não possui desígnio de expressar o ser de Deus, afinal, o rosto não é um recipiente que esconde uma coisa em si,

caso contrário, o rosto confundir-se-ia com uma máscara que o pressuporia. Se *significar* equivalesse a *indicar*, o rosto seria insignificante. [...] Ele deriva do absolutamente Ausente. Mas a sua relação com o absolutamente ausente de que deriva não *indica* e não *revela* esse Ausente; e, contudo, o Ausente tem um significado no rosto. Mas esse significado não é para o Ausente uma forma de se dar como vazio na presença do rosto [...]. A relação que vai do rosto ao Ausente é exterior a toda a revelação e a toda a dissimulação⁵¹⁰.

O vestígio é um sinal que perturba a ordem, pois aquele que passa e o deixa, segundo Lévinas, não intentava deixa-lo – esse é o “significado original” de vestígio. Todavia, o vestígio, tomado como um sinal tem o sentido de visar uma comunicação, ele tem isso de “excepcional relativamente aos outros sinais”⁵¹¹. Sua passagem faz menção à visitação e à transcendência, mas “o Deus que passou não é o modelo de que o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu rastro”⁵¹². Ir em direção a esse rastro é ir à direção do outro humano que se mantém nisso e que pode ser tomado como “pista”.

Este “ir em direção a” é a assunção do testemunho – que “pertence à glória do Infinito” –, que consta como “reviravolta do evento exterior incapaz de entrar num tema. O Infinito [...] concerne-me e assedia-me e ordena-me através da minha própria voz”⁵¹³. O Infinito se glorifica na inspiração que vem como ética, “glorifica-se no meu Dizer”⁵¹⁴, colocando o Eu sem refúgio com relação à intriga ética diante da qual se encontra no mundo. Essa voz é a do profetismo como um “psiquismo da alma” – “intriga em que me faço autor do

⁵⁰⁹ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.242.

⁵¹⁰ LÉVINAS, *Descobrindo a existência*, p.239.

⁵¹¹ Ibid., p.242.

⁵¹² Ibid., p.245.

⁵¹³ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.212.

⁵¹⁴ Id., *Ética e infinito*, p.91.

que escuto”⁵¹⁵ – segundo a qual o Mesmo é despertado pelo Outro e nesse despertar ele diz o “Eis-me aqui”, testemunho que não é a expressão das palavras “Eu creio em Deus”, no entanto da *passagem* de Deus cuja face não se vê, mas é indisponível. Sobre a significação profética, tais são as palavras de Lévinas:

Deus falou, quem não profetizará?” diz Amós, comparando a reação profética à passividade do medo que invade aquele que ouve o rugido das feras. Profetismo como testemunho puro; puro, pois anterior a todo desvelamento: sujeição à ordem anterior à escuta da mesma. Anacronismo que, segundo o tempo recuperável da reminiscência, não é menos paradoxal que uma predição do futuro. É no profetismo que se passa – e desperta – o Infinito e que, transcendência, recusando a objetivação e o diálogo, significa de maneira ética. Ele *significa* no sentido em que se diz *significar uma ordem*; ele *ordena*⁵¹⁶.

O trato sobre o vestígio, *passagem*, acena uma Epifania da qual Lévinas fala a partir de um texto do livro bíblico de Éxodo. Ele faz menção ao capítulo 33,23 em que Moisés ouve de Deus: “Minha face, porém, não será vista” – “a visão do rosto (*visage*) divino lhe é recusada”⁵¹⁷ –. Segundo o texto, só as “costas” de Deus são mostradas a Moisés. Isso, de acordo com o filósofo, não é sem interesse, pois a face frente a qual se deve fitar e responder “indo em direção a” é a do outro ser humano. A seguir, neste mesmo texto bíblico, Moisés é designado a preparar as tábuas nas quais seriam prescritos os mandamentos que, uma vez dado aos homens, teriam de ser por eles observados. Lévinas atesta que a partir de então “o homem não seria, pois, um ‘ente’ entre os ‘entes’, simples receptor de informações sublimes. Ele é, ao mesmo tempo, aquele a *quem* a palavra se diz, mas também aquele *por quem* existe Revelação. O homem seria o lugar por onde passa a transcendência”⁵¹⁸.

Tal vestígio não é rastro que se desfaz, que apenas passa, mas ele faz perceber o antes não atentado. Certamente que a ética é pré-original, mas o é porque antecedente a qualquer pensamento. O mistério disso que não é resto porque não fica retido, é o mistério do Deus que salvaguarda sua separação, a qual, longe de ser o mistério do desconhecido – como a morte, tomada como “exterioridade absoluta” – faz-se exterioridade “infinitamente interior, em jeito da minha voz a testemunhar pela fissura do segredo interior, pela fissura da própria doação de signo”⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Id., *De Deus que vem a ideia*, p.111.

⁵¹⁶ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.111.

⁵¹⁷ Id., *A revelação na tradição judia*, p.16.

⁵¹⁸ Ibid., p.17.

⁵¹⁹ Id., *Deus, a morte e o tempo*, p.212.

Na situação desta Eleidade, há a declaração do fim de um discurso sobre Deus que o considera somente a partir de teologias e sem consideração da horizontalidade manifesta na santidade do rosto do outro. Nas palavras de Ribeiro Júnior, a teologia ocidental “apressadamente, se põe a falar de Deus como se fala de um ente ou como se Deus, retirado do mundo, se oferecesse à idolatria da representação e do saber teológicos”⁵²⁰. Caminhando para a finalização deste presente esforço pela apresentação do pensamento levinasiano acerca da questão de Deus – tal que se apresenta numa intriga ética –, propor-se-á mostrar como a palavra Deus só pode ser expressa a partir da relação com os homens, conforme referido pelo filósofo em foco⁵²¹.

3.3 O Deus que emerge da intriga ética

“Deus não se prova, Deus se testemunha!”⁵²².

Lévinas afirma não ter receio da palavra Deus – esta aparece com frequência em seus escritos –, para o filósofo algo fundamental condizente com a questão de Deus é que o “‘Deus invisível’ não se deve compreender como Deus invisível aos sentidos, mas como Deus não-tematizável no pensamento”⁵²³. Isto, no processo de construção de seu discurso, implica numa prioridade do ético em relação ao ontológico, o que, no decorrer da trama levinasiana, provoca o seu leitor a pensar numa Alteridade que inquieta a autonomia da consciência humana. O que antes era tido como um “silêncio sobre Deus” em seu discurso vai, aos poucos, tornando-se necessidade de sua meditação filosófica, já que a questão, para Lévinas, possui permanente atualidade. Ele passa, pois, do “silêncio” à “denominação”. Fazendo análise do discurso sobre Deus no pensamento do filósofo, Vazquez Moro assim expressa:

as “situações éticas”, os “difíceis caminhos” da humidade podem ser o ponto de partida de uma compreensão do Divino. E mais, como o Autor afirma [...], a vida do homem “solicita ou anuncia” tal compreensão. Existe, pois, um acesso filosófico, se não a Deus, sim “ao Divino”. A distinção é [...] importante. O lugar a partir do qual esse acesso se abre coincide com o mesmo caminhar humano, difícil porque ético. Nas situações éticas, de fato, há uma chamada ou um anúncio do Divino. Do Divino que, por sua vez, só pode “aclarar-se” [...] nas encruzilhadas do caminhar ético da humanidade, que por si mesma é já solicitação ou anúncio do divino⁵²⁴.

⁵²⁰ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

⁵²¹ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.65.

⁵²² CINTRA, *Pensar com Emmanuel Lévinas*, p.107.

⁵²³ LÉVINAS, *Ética e infinito*, p.88.

⁵²⁴ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.241. (tradução nossa)

Que distinção se estabelece entre os termos “Divino” e “Deus”? Lévinas quer alcançar o acesso filosófico à noção de Deus. Ele entende que religiosamente a palavra “Deus” possui uma noção mais clara e, filosoficamente, a mais obscura. Entretanto, para ele essa obscuridade não é insuperável, sendo assim, a caminhada humana que solicita ou anuncia a compreensão do Divino, é o lugar mesmo no qual tal compreensão se torna possível – mesmo que “difícil porque é ética” –, pois “o ponto de partida do itinerário em que, na obra de Lévinas, se produzirá um discurso sobre Deus é o humano”⁵²⁵.

Tomando como partida o fato de que a vida do homem permite uma fala acerca de Deus é que Lévinas passa a explicitar, em sua trajetória filosófica – após traçar toda uma teia acerca do ser humano, partindo de sua antropogênese – que o “transbordamento” do finito pelo Infinito é o que define uma intriga ética. Já se pode tomar como dado até aqui, no crescente alcançado com relação à ideia do Infinito, que ele significa o irrepresentável, sem-começo, passado imemorial, irredutível à objetivação⁵²⁶. Desse modo, o Infinito que transborda o finito, estabelece uma relação entre o homem e aquilo que o transcende não rompendo com a imanência, mas aludindo a uma intriga enquanto “relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento, nem pela relação do sujeito ao objeto e que, no entanto, um é imprescindível ou é significante para o outro, sendo que eles estão ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou desvelá-los”⁵²⁷.

Tecer a intriga entre a ética como filosofia primeira e a questão de Deus em Lévinas, implica em saber que, há, para o filósofo, o aparecimento da humanidade como encadeamento e, antes que isso até, gênese para uma “ótica espiritual”. “A ética, com efeito, tem aparecido como superior às provas da existência de Deus precisamente porque nela, ainda que Deus seja o Desconhecido Irrevelado, o homem que atua eticamente o acolhe no outro que se ‘assemelha a Deus’”⁵²⁸. Não deve restar dúvida do fato de a ética ser o *topos* da palavra Deus, no qual o rosto configura uma nova maneira de se falar sobre ser humano e também de conceber Deus. Ribeiro Júnior, ao falar da intriga ética na obra de Lévinas expressa de modo relevante que

⁵²⁵ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.243. (tradução nossa)

⁵²⁶ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.218.

⁵²⁷ LÉVINAS *apud* RIBEIRO JÚNIOR. RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁵²⁸ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.255. (tradução nossa)

o leitor menos familiarizado com esse pensamento e acostumado ao ethos da filosofia ocidental de associar a palavra “ética” ao agir do sujeito livre já constituído como tal em vista de sua autodeterminação e auto realização, deverá confrontar-se com uma outra perspectiva, uma outra tradição filosófica para a qual a palavra “ética” remete imediatamente ao “rosto humano que diz: Não matarás!”. Trata-se, portanto de uma ética positiva a respeito do agir humano, embora não menos realista quanto à condição humana sacrificial⁵²⁹.

É, então, do ponto de vista do humano que, nesta última sessão se propõe a expressar a temática acerca de Deus, de um Deus que emerge da intriga ética na qual o ser humano é exposto ao outro. Nessa exposição, não se coloca o homem como o que revela a Deus, pois ele revela a si mesmo, mas o ser humano como o que propõe a retirada do nome de Deus do esquecimento pelas vias da substituição e do messianismo. “Em que medida e por que o encontro ético com o outro homem é também encontro com Deus? [...] Em que medida a ética e seu discurso, que substitui a teologia, dispensa também qualquer discurso sobre Deus?”⁵³⁰. Mesmo que o filósofo não levante essas perguntas, percebe-se que elas vão sendo respondidas na medida em que Lévinas vai aprofundando sua linguagem ética na descrição do rosto dentro de uma Ausência.

3.3.1 A utopia do humano

Confrontando desastres que fazem sombra a um humanismo que mereça a denominação de “humano” porque engaja não apenas com a própria existência, mas com os outros, é que Lévinas persevera na tarefa de pensar o humano. Não apenas isso, a presente pesquisa, busca significá-lo, como se sabe, dentro da questão de Deus, sendo, portanto, pertinente expressar que “a relação com o outro é uma modalidade da relação com Deus”⁵³¹.

Nessa modalidade, há que se notar que os traços verdadeiramente humanos não se desligam de uma responsabilidade pelo outro humano. Chalier afirma que “o eu advém à sua humanidade cada vez que deixa a responsabilidade ultrapassar os limites da sua liberdade, cada vez que consente que a necessidade e a urgência de estender a mão a outrem remetem para mais tarde a satisfação do seu próprio interesse”⁵³². Isto é, sem dúvida, a inserção da ideia de expiação pelos outros – a própria “substituição” – na qual Lévinas assegura ser possível expressar um movimento para Deus. É preciso esclarecer, no entanto, que a ética

⁵²⁹ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁵³⁰ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.255. (tradução nossa)

⁵³¹ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.21.

⁵³² CHALIER, *Lévinas: a utopia do humano*, p.85.

como substituição a outrem é um “desinteressamento no sentido radical do termo” e rompe com a unidade do “eu penso” que acompanha às representações do eu, sua objetividade. Tal rompimento se dá por ser essa substituição ética uma relação com o Infinito, que se *passa* como despertar e ordena o Mesmo ao próximo. Como *passado* que nunca foi presente permanece irrepresentável⁵³³.

“O homem não está mais *coram Deo* [...] (na *presença de Deus*)”⁵³⁴, a proximidade entre finito e Infinito se produz no excepcional acontecimento do “*em-face*”. A ideia da expiação pelo outro não se dá em forma de uma culpabilidade, assenta-se numa eleição que coloca o homem a responder à interpelação que o rosto provoca antes mesmo de estabelecer-se livremente em seu ser. O rosto fere o desejo de soberania do Eu e o retira do repouso, ordenando-lhe a substituição. Aqui parece haver uma “ética do sacrifício” constituindo a significação do humano, o que nunca pode perder de vista o vestígio.

A explicitação sobre o acontecimento do “*em-face*” como ética, enquanto substituição porque no encontro imprimiu-se no Eu uma responsabilidade, solicita a alusão que Lévinas faz à ética como religião. Mesmo porque o termo “substituição” é inserido pelo filósofo, em seu pensamento, a partir de sua crítica à temática da “*kénosis*” de Deus, pois, para o judeu a encarnação não é possível, já que o ser humano não é substituído por Deus em sua responsabilidade pelo outro. Na “*kénosis*” Deus se retira deixando que o próprio ser humano assuma a substituição a outrem. “Morrer pelo outro” é a relação do futuro à Redenção e não o contrário. É o chamamento à substituição até o messianismo.

Não obstante, esse “morrer pelo outro” não evoca uma sacralidade comumente atribuída às religiões, mas a situação ética que adquire esse novo significado no pensamento levinasiano. Nem também a substituição se mostra como uma mediação para a relação com Deus, esta não é o fundamento, nem o sentido da ética. Em verdade, a ética levinasiana, que é o próprio modo e possibilidade de se realizar um discurso sobre Deus, não se abstrai dos ““andaimes antropológicos””⁵³⁵. Lévinas, ao falar sobre a filosofia de Franz Rosenzweig, por quem foi grandemente influenciado, explicita a religião:

não como uma realidade separada adicionada à realidade. Sua essência é, para Rosenzweig, o *modo mesmo pelo qual o ser é*. A religião reflete um plano ontológico tão original e tão originário como aquele em que, na história do Ocidente, surge o saber. [...] A religião, antes de ser uma confissão, é a pulsão mesma da vida na qual Deus entra em relação com o

⁵³³ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.110.

⁵³⁴ Id., *Entre nós*, p.86.

⁵³⁵ LÉVINAS apud RIBEIRO JÚNIOR. RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

homem, e o homem com o mundo. Religião como trama do ser anterior a totalidade do filósofo. A vida ou a religião é, portanto, posterior e anterior à filosofia e à razão, pois a razão mesma aparece como um momento da vida⁵³⁶.

Essa vida na qual Deus entra em relação com ser humano não ocorre, portanto, por meio de uma encarnação de Deus nesse humano, pois, se assim fosse, poder-se-ia falar como que numa destruição do sujeito, do finito. Que o ser humano se faça “kenótico” é o que Lévinas propõe a fim de que a religião – como “modo próprio de ser do ser”, “pulsão mesma da vida” – mostre que é indeclinavelmente ética. E ainda, como profeta, o ser humano vivencia uma “expansão de si, ‘extradição’ de si ao próximo”⁵³⁷. No profetismo o ser humano acolhe a passagem do Infinito.

Nessa hermenêutica do humano a partir da ética, Lévinas propõe a anterioridade da significação acerca do outro da proximidade porque intenta mostrar que pensar Deus só é possível nas cercanias da ética. O que o guia nessa hermenêutica é o judaísmo⁵³⁸, o qual permeia todo o seu percurso, já que o toma como ensinamento sobre o novo modo de pensar a ética e, como consequência, o humanismo do outro homem – algo que acena a uma antropologia que Lévinas intenta significar.

Assim como a própria existência do ser humano é anterior a toda a consciência de si mesmo como sujeito, há no outro uma significação cuja anterioridade é ditada por sua transcendência, é um infinito em cujo rosto se passa o vestígio da Eleidade que não se deixa apreender, mas faz do Eu refém. “A visão do ser humano redentor do outro faz com que Lévinas chegue a definir sua antropologia como uma cristologia. [...] Acentua-se hiperbolicamente a criaturalidade constitutiva do ser humano como consciência moral”⁵³⁹.

Pois bem, “o não lugar” do humano é o seu próprio movimento em direção ao rosto, é sua “insônia” enquanto “vigília ou vigilância, [...] condição de toda atenção e de todo embotamento antropológico”⁵⁴⁰. O Outro não aliena o Mesmo, mas o desperta como exigência que nada pode adormecer, desperta sua atenção do Dizer – “dabar”, palavra que

⁵³⁶ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.233,234,235. (tradução nossa)

⁵³⁷ LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p.226. (tradução nossa)

⁵³⁸ “Nunca fica evidente se ele acha que todas as religiões são baseadas em um erro, ou se isso ocorre apenas com aqueles aspectos religiosos que não possuem valores éticos. [...] Argumentar que Lévinas considera que só o judaísmo é sensível à ‘religiosidade do eu’ descoberta pelas responsabilidades éticas não terá muito impacto nas teorias gerais da ética ou da religião. Isso certamente limita a abrangência de seu argumento sobre as qualidades éticas da religião genuína. E também questiona os muitos esforços cristãos para apropriar o pensamento levinasiano com o objetivo de rejuvenescer uma fé moribunda”. HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.157.

⁵³⁹ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-40.

⁵⁴⁰ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.89.

remete à ação criadora de Deus que concede autonomia à criatura em concomitância ao seu apelo para que fosse responsável.

Este homem cuja categoria religiosa lhe é própria e que assume a substituição por “vítimas” de um mundo em desordem, por um mundo no qual o sofrimento chega a triunfar sobre o bem, revela nisso a um Deus que apela para a maturidade do homem. Este Deus esconde sua face e se faz reconhecido num “entre nós”⁵⁴¹ dialético: o da palavra dada pelo rosto que vem solicitando escuta e o da palavra dada pelo sujeito da escuta: “Eis-me aqui”. Lévinas ainda cita algo que é como que a fisionomia particular do judaísmo, a Torá – a qual para ele deve ser amada mais do que a Deus. Se isso alvitrar uma blasfêmia, para o filósofo é ao menos uma “proteção contra a loucura de um contato direto com o Sagrado sem a mediação das razões”⁵⁴².

A verdadeira humanidade do homem é sua capacidade de responder ante ao mundo cujo Criador esconde sua face. Não obstante, Lévinas não quer que o ser humano seja tido como uma figura heroica, senão que tome sua maturidade, pois “unicamente o homem que reconheceu ao Deus coberto pode exigir este descobrimento”⁵⁴³, fazendo haver justiça sobre a terra – só isso torna a relação interpessoal digna do nome ética –.

3.3.2 *Rosto como acesso a Deus*

Já é, então, possível assinalar que “a visão de homem ético está intrinsecamente ligada à acolhida do mandamento de Deus no mandamento do Rosto”⁵⁴⁴. Não é o caso aqui de discutir a “letra da lei”, nem ampliar uma reflexão sobre a justiça, pois isso recairia numa discussão de cunho ético, sendo que a linha de pesquisa a que o trabalho se propôs a desenvolver relaciona-se à filosofia da religião. No entanto, pode-se destacar apenas que Lévinas se inspira na tradição talmúdica para falar acerca de uma lei inserida no rosto, tal que ordena o eu a responder por ele. Com isso, o filósofo não está falando de uma lei moral, de uma ética deontológica. Uma lei de caráter universal seria injusta, pois, é impessoal. Não se é obrigado a agir com responsabilidade, de modo contrário, há, como estrutura anterior a da liberdade, a própria responsabilidade. É o encontro [pessoal] com o rosto que dá a lei ao ser humano, a metafísica é a própria ética.

⁵⁴¹ Id., *Difícil Libertad*, p.181. (tradução nossa)

⁵⁴² LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.182. (tradução nossa)

⁵⁴³ Ibid., p.183.

⁵⁴⁴ RIBEIRO JÚNIOR, *Sabedoria de amar*, p.312.

Nessas condições o ego é “despossuído”, o ser humano não é ético apenas quando cumpre à lei e é livre, mas ele só adquire significação ética quando no encontro responde ao rosto – Lévinas, assim, afasta-se da tradição filosófica, não é a liberdade que coordena a relação e a obrigação moral –. O sujeito é passivo diante do reconhecimento da alteridade do rosto; esse mesmo sujeito tem em conta a manifestação do Infinito no rosto. É, pois, nesse contexto que é possível falar a palavra Deus. Falar deste ser humano significado num *ethos* que não é interpretado a partir de Deus como ente supremo que confere a ele significação, é permitir um sentido à fala de Deus.

Algo notório é que o “sujeito religioso” [ético] encontra-se inscrito – soando como um paradoxo se se abstém do sentido que Lévinas fornece ao termo – sob uma religiosidade ateia, “sem Deus”, pois o lugar do encontro com o infinito do rosto se dá na finitude das relações, na qual se se preocupa primeiramente com a humanidade do outro. “A ética como religião chega mesmo a negar a possibilidade de conhecer a existência, a essência e os atributos de Deus, uma vez que só abstraindo desta questão do teísmo é possível voltar-se para a questão ética urgente (da vida e do assassinato) que põe o rosto humano”⁵⁴⁵.

O rosto torna-se acesso a Deus apenas quando o sujeito o acolhe eticamente, a acolhida já é a própria ética. O acesso ocorre ao se seguir os passos da “lógica da passagem de Deus”⁵⁴⁶, um Deus cujo nome só obtém significado no próprio evento ético – filosofia primeira. A metafísica sem sua significação advinda da ética não teria nada menos que conceitos teológicos vazios e formais. “Quando mantendo uma relação ética, recuso-me a reconhecer o papel que eu desempenharia num drama de que não fosse o autor ou cujo desfecho fosse conhecido por um outro antes de mim, a figurar num drama da salvação ou da condenação, que se representaria sem mim”⁵⁴⁷. Para Lévinas não pode haver uma participação involuntária em “misteriosos desígnios”.

A “ética é o lugar onde o encontro com Deus tem se tornado possível”⁵⁴⁸, posto um mundo e história manifestadamente não-éticos e a ética propor uma relação com Deus não reduzida à interioridade, mas produzida pela assunção do ser humano de sua condição de responsável e pelo encontro com o rosto. A relação com o Infinito do rosto, não obstante, não é conhecimento, mas proximidade, pois o outro é separado de tudo e de todos, em sua face aparece um traço de santidade. Ele é por-vir, vem à relação e se retira dela – eis a sua

⁵⁴⁵ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

⁵⁴⁶ Ibid.

⁵⁴⁷ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.65.

⁵⁴⁸ VAZQUEZ MORO, *El discurso sobre Dios*, p.258. (tradução nossa)

ambivalência – e ainda, propõe que a noção de religião vertical “que aponta para o Céu” seja substituída pela religião horizontal “que permanece sobre a terra dos homens [...] porque é a partir do mundo, que se continua a pensar os próprios homens”⁵⁴⁹, fazendo assim possível a proclamação da palavra “Deus” com sentido, já que ele só pode ser pensado “no testemunho profético do ser humano ex-posto ao outro”. Por isso é que Lévinas insiste numa antropogênese em que o ser humano é afeccionado pela situação do face-a-face⁵⁵⁰.

Caminhando para a conclusão da presente pesquisa, propõe-se uma exposição acerca do sujeito, posto diante do rosto, como eleito, sem que isso destrua ou negue sua liberdade, afirma-se, de acordo com Lévinas, que “a palavra de Deus está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro com Outrem”. Não obstante, e como é próprio de seu modo de escrita, ele segue perguntando e a própria pergunta parece já ser resposta: “é isso palavra de Deus?”, ao que ele exprime: “Palavra que me exige como responsável pelo Outro; e há ali uma eleição, porque esta responsabilidade é incessível”⁵⁵¹.

3.3.3 A soberania humana e a eleição

Como se pode notar, já no período final da construção do pensamento levinasiano – o que, como se expôs no início da presente escrita, encontra-se no terceiro período de sua trajetória filosófica –, mas sem nunca olvidar de termos e definições antes utilizadas (porque seu pensamento é uma espécie de “espiral”, como também se mencionou na introdução) há um rompimento definitivo do “silêncio sobre Deus”. Nos seus primeiros escritos ele fazia uma crítica à ontologia, que apesar de haver retirado o ser do esquecimento, ainda o reduzia ao pensamento. Num segundo momento, ele apresentava uma ambiguidade entre os termos que utilizava, mas já apontando para a ética como superior às provas da existência de Deus. Por fim, sua clara nomeação à palavra “Deus” aparece a partir de uma antropologia que se constitui “messiânica”.

Desse modo, não é o sujeito que realiza uma ascensão a Deus, ao Santo, “mas é outrem (o outro humano) que ao se revelar o faz revelando ao mesmo tempo o mandamento de Deus. Mas para além dessa revelação do outro, o filósofo chega a anunciar [...] ‘Deus que se revela a si mesmo’”⁵⁵². Lévinas, inclusive, critica toda forma de elevação humana, ele assevera que o sagrado que envolve e transposta o ser humano é uma forma violência. Ele

⁵⁴⁹ LÉVINAS, *De Deus que vem a ideia*, p.147.

⁵⁵⁰ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁵⁵¹ LÉVINAS, *Entre nós*, p.149.

⁵⁵² RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

afirma, assim, seguindo a esta mesma argumentação, a ética como relação religiosa, na qual se vivencia a presença de Deus através da relação com o homem, contato com um ser exterior, o que, em lugar de comprometer a soberania humana, “a institui e a investe” – uma “relação excepcional”⁵⁵³.

De acordo com o filósofo, tal soberania humana pode ser aludida numa linguagem talmúdica que ele diz ter, aos olhos de alguns leitores, a reputação de combinar complicações que parecem impossíveis de se esclarecer a uma simplicidade impressionante. Essa linguagem expressa a dessacralização do Sagrado ao discorrer: “Deus jamais desceu ao Sinai, Moisés jamais subiu ao céu. Mas Deus dobrou o céu como a uma manta, cobriu com ele o Sinai e, desse modo, foi encontrado na terra sem deixar o céu”⁵⁵⁴.

A partir disto, percebe-se que a relação com o ser é mais do que consequência necessária e evidente da visão de Deus, é a própria visão de Deus, não porque se negue sua transcendência, mas justamente porque propõe uma abertura para o além do ser. O “Deus do céu” torna-se acessível sem perder nada de sua transcendência na justiça⁵⁵⁵ tributada ao outro – relação ética –, pois esta concede, com relação a Deus, uma proximidade insuperável.

Mas, como é que a relação com Deus atravessa a relação com os homens coincidindo com a justiça social? É aí que se pode falar sobre a temática da eleição a que Lévinas evoca em sua filosofia, na qual o estatuto da responsabilidade é acrescido do estatuto do messianismo. Tal questão não pode ser identificada com os procedimentos e cálculos do agir, nem com questões acerca da virtude do bem viver como é estruturado numa análise da ética no Ocidente.

Em Lévinas, há o caráter criacional do ser humano e nele o filósofo expressa uma antropogênese – evento no qual o existente contrai sua existência – que desvela a gênese da “humanidade mais original que já em nós”⁵⁵⁶. Tal situação se dá a conhecer através da irrupção do tempo marcado pelo movimento do existente ao outro, o qual vai transparecendo uma “subjetividade messiânica”.

A subjetividade que se manifestou na hipóstase, tem seu messianismo assinalado pelo sujeito afeccionado, inicialmente, pela alteridade caracterizada pela exterioridade do mundo e

⁵⁵³ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.33, 35. (tradução nossa)

⁵⁵⁴ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.37. (tradução nossa)

⁵⁵⁵ “Justiça” é um termo que, segundo Lévinas, é preferível ao judaísmo mais que a outros que evocam sentimentos, pois “o amor mesmo requer a justiça e minha relação com o próximo não pode permanecer exterior às relações que este próximo mantém com o terceiro. O terceiro também é meu próximo. A lei ritual do judaísmo constitui a austera disciplina que conduz a esta justiça. Só aquele que sabe impor à sua própria natureza uma regra severa pode reconhecer o rosto do outro. Em nenhum momento esta regra adquire o valor de um sacramento”. LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.37,38. (tradução nossa)

⁵⁵⁶ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

da morte. No entanto, sua humanidade vê-se constituída pelo encontro face-a-face, numa ruptura da unidade nuclear do sujeito, na qual seu *conatus essendi* mostra uma realização do sujeito na sua capacidade de substituição pelo outro como “extradição de si ao próximo” – e aqui a questão relacionada à religião como “modo próprio de ser do ser” pode adquirir significado mais claro.

O filósofo em análise, de maneira que se diria inusitada, rompe como o surgimento da subjetividade à maneira husserliana da intencionalidade da consciência e põe o eu num caminho sem retorno para o outro. Não há um ser estático. Lévinas considera o sujeito, nos termos de uma separabilidade, interpelado pelo Infinito, pela transcendência e, por isso, atraído para ele. De acordo com Melo, interpretando a hermenêutica levinasiana no tocante à eleição, “o Mesmo é perturbado, é impulsionado a sair da monotonia da sua existência para ir ao encontro com Eterno que passa. Este movimento de saída do Mesmo, de subida à altura é a entrada da ordem do Eterno na interioridade do Mesmo, fazendo-o interioridade concreta”⁵⁵⁷.

Há, assim, uma interrupção na ordem da subjetividade a partir de uma convocação que, em Lévinas, como ele mesmo diz⁵⁵⁸, não remonta à prática do dever, porque não nasce de uma “boa vontade” de um sujeito autônomo que quer por meio de sua liberdade comprometer-se. Tem-se aqui a resposta a um chamamento, obediência a uma vocação, que é a eleição. Esse, para o filósofo é o homem visto a partir da Revelação.

Para Lévinas o teor da Revelação, segundo o judaísmo, não se trata de “uma dogmática que resistiu aos filósofos judeus da Idade Média”⁵⁵⁹, que remontam a revelação aos dons proféticos. O filósofo em foco afirma que “seguir o Altíssimo é saber que nada é superior à aproximação do próximo [...] e que nenhuma aproximação acontece com as mãos vazias”⁵⁶⁰. A Revelação na tradição judaica não ocorre sob a anistia do traço terreno, como se esta fosse uma “relação [...] capaz de religar o mundo em que habitamos com aquilo que não seria mais deste mundo”⁵⁶¹ e só. De modo contrário, para Lévinas, essa mesma Revelação, enquanto desvelamento de Deus, se dá apenas a partir da relação inter-humana, como num “paradoxo da transcendência”.

Tal paradoxo está em que a exterioridade se constitui na própria humanidade. Cada humano a possui de modo único e, para Lévinas, essa unicidade se cumpre sempre que

⁵⁵⁷ MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p.177.

⁵⁵⁸ LÉVINAS *apud* MELO. Melo ainda afirma que tal situação pode ser, “no fundo, uma obediência normativa, prática, mas sem nenhum traço de misticismo, de fideísmo, de fixismo”. MELO, *A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas*, p.178.

⁵⁵⁹ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.13.

⁵⁶⁰ Ibid., p.14.

⁵⁶¹ Ibid., p.1.

assumindo sua liberdade: impossibilidade de subtrair-se, fazendo aquilo “que ninguém pode fazer no lugar do eu”⁵⁶². Assim, circunscreve-se a eleição – “consciência irrecusável” –, para a qual, segundo o filósofo, todos são nomeados e por meio da qual se faz a ética como relação com Deus. Lévinas assim expressa a respeito da eleição:

Eu me substituo a qualquer homem e ninguém pode substituir-me a mim, e nesse sentido sou eleito. [...] Sempre pensei que a eleição não é, em absoluto, um privilégio; é a característica fundamental da pessoa humana, enquanto moralmente responsável. A responsabilidade é uma individuação, um princípio de individuação. Sobre o famoso problema, “é o homem individuado pela matéria, individuado pela forma?”, sustento a individuação pela responsabilidade por outrem. Isto não deixa de ser duro; todo o lado consolador desta ética deixo-o para a religião. O que falta à responsabilidade como princípio de individuação humana é, talvez, que Deus ajuda a ser responsável; a docura é isto. Mas para merecer a ajuda de Deus é necessário querer fazer o que se impõe fazer sem sua ajuda⁵⁶³.

A relação ética é, pois, o acolhimento de “Deus no face a face com o outro”⁵⁶⁴. Isto se vê porque “a palavra de Deus está inscrita no Rosto de Outrem, no encontro com Outrem”. Ser eleito não é como que uma regalia, vantagem, de acordo com o que pura e usualmente se entende no contexto bíblico de um povo escolhido para a Revelação, é antes, responsabilidade, esta, totalmente humana, o contrário (Deus sujeitando-se à responsabilidade), para Lévinas, pareceria “um antropomorfismo risível”⁵⁶⁵.

Desse modo, clareia-se o fato de que a Revelação é de uma transcendência que parte do espírito humano, este, aberto à inspiração – “ruptura mesma da imanência” – cujo traço é “de forma alguma imagem oferecida aos olhos”⁵⁶⁶, mas palavra. Com isso, Lévinas parece intentar o ousado rompimento com a construção acerca da Revelação como “um sistema de sinais que deve ser interpretado pelo ouvinte”⁵⁶⁷, para propor que os homens é que dispõe dela. Sendo assim, a palavra não é simplesmente recebida pelo homem como informação sublime. O ser humano é “aquele a quem a palavra se diz, mas também aquele por quem existe Revelação. O homem seria o lugar por onde passa a transcendência, mesmo que possa ser dito ser-aí ou Dasein”⁵⁶⁸.

⁵⁶² Ibid., p.14.

⁵⁶³ LÉVINAS, *Entre nós*, p.149.

⁵⁶⁴ Id., *A revelação na tradição judia*, p.16.

⁵⁶⁵ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.45.

⁵⁶⁶ Id., *A revelação na tradição judia*, p.16.

⁵⁶⁷ Ibid., p.16.

⁵⁶⁸ Ibid., p.17.

A Revelação deve ser um conteúdo que vem de fora provocando ruptura da hipóstase do mesmo, “mas ruptura que, paradoxalmente, não alienaria sua auto-suficiência racional”⁵⁶⁹. Esse “movimento que vem de fora” extravasa o conteúdo recipiente da inteligência. Com isso, segundo Lévinas, a racionalidade de tal ruptura mostra-se como razão prática na medida em se se direciona para o outro, mostrando-se ética, ética segundo a qual “a relação com o outro é uma modalidade da relação com Deus”⁵⁷⁰.

Tendo isto em vista, Lévinas procura falar da humanidade do ser humano a partir da Revelação, em suas palavras,

uma relação com a exterioridade que, contrariamente à exterioridade com a qual o homem se envolve no saber, não se torna puro conteúdo da interioridade, mas permanece “não-contível”, infinita e, no entanto, em relação. Que esta relação, à primeira vista paradoxal, possa encontrar um modelo na não-indiferença ao outro, numa responsabilidade a seu respeito; que precisamente, nesta relação o homem se faça eu (*moi*): designado sem escapatória possível, eleito, único, não-intercambiável e, nesse sentido, livre – eis o caminho que sou levado a andar para responder ao paradoxo da Revelação: a ética é o modelo à medida da transcendência⁵⁷¹.

O outro é então, Revelação, na medida em que metafísico ao eu e a relação com ele, em sua alteridade, é como a de um despertamento do Mesmo. A inquietação que o outro instaura não é do tipo que se apazigua por meio de um pensamento que procura saber, a fim de que a razão contenha a alteridade e alcance assim a placidez. Não. Antes, o outro “transborda o saber”⁵⁷² na medida em que “denuncia o conhecer na sua pretensão de ser o único lugar da significação”⁵⁷³, mostrando-se “explosão do mais no menos”, ideia do Infinito.

Uma relação com outrem, uma metafísica pós-metafísica, um outro estatuto para a linguagem do ser, “nem assimilação do Outro ao Mesmo, nem integração do Outro no Mesmo – que não reconduziria qualquer transcendente à imanência e não comprometeria a transcendência ao compreendê-la”⁵⁷⁴, parece exigência impossível –. Destarte, Lévinas assegura que a ideia do Infinito que, conserva um “nó paradoxal”, liga-se à relação com os homens e denota-se como “‘conhecimento’ de um Deus que, ao oferecer-se nesta ‘abertura’, permanecia também absolutamente distinto ou transcendente”⁵⁷⁵.

⁵⁶⁹ Ibid., p.18.

⁵⁷⁰ Ibid., p.21.

⁵⁷¹ LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.20.

⁵⁷² LÉVINAS, *A revelação na tradição judia*, p.21.

⁵⁷³ Ibid., p.21.

⁵⁷⁴ Id., *Transcendência e inteligibilidade*, p.20.

⁵⁷⁵ Ibid., p.20, 21.

Vê-se que nesse outro estatuto para falar do outro [humano], há também a proposta de um novo sentido para o Outro [Deus]. A perseguição levinasiana é a tentativa de dizer um “Deus não contaminado pelo ser”⁵⁷⁶, fora de toda a idolatria que o coloca a medida do homem numa ontologia discursiva. Em Lévinas, Deus só pode ser dito de outro modo a partir da situação ética, assim, perguntar por Deus pressupõe perguntar pelo ser humano, pois só assim tem sentido falar de Deus. A questão de Deus se explicita num Deus que tangencia a humanidade através da própria intriga ética. Denota-se uma intriga ética justamente porque é impossível, segundo Lévinas, falar de Deus sem passar por ela, ela é a condição de possibilidade da questão de Deus no filósofo em questão, é em meio a ela que a palavra Deus surge.

Em sua antropologia messiânica, Lévinas denota a relevância da ideia do Infinito, a partir da filosofia cartesiana, no rosto de outrem que interpela o ser humano a “abandonar a tentação de associar-se ao individualismo narcísico da cultura contemporânea”⁵⁷⁷. A colocação do ser humano como “messias do outro homem” é estendida pelo filósofo até um universalismo, já que há uma impossibilidade de Deus assumir as responsabilidades dos homens. Um mundo em que a eleição fosse Divina, referindo-a a um todo-poderoso, seria inumado. Lévinas define a relação entre o homem e o mundo como redenção e cita, do pensamento de Rosenzweig: “a redenção é a obra do homem”⁵⁷⁸.

Para concluir, é preciso dizer que Lévinas afirma que “todos os homens são Messias”⁵⁷⁹ – eis o único modo pelo qual o falar de Deus torna-se possível, o único meio em falar de Deus que tem sentido –.

⁵⁷⁶ Id., *De otro modo que ser*, p. (tradução nossa)

⁵⁷⁷ RIBEIRO JÚNIOR, *O rosto do outro*, p. 415-447.

⁵⁷⁸ LÉVINAS, *Difícil Libertad*, p.237, 239. (tradução nossa)

⁵⁷⁹ Ibid., p.121.

CONCLUSÃO

Todo o crescente da trama levinasiana desemboca na reflexão sobre a ética que, nos primórdios de seu pensamento, veio como a necessidade de se falar de uma antropogênese – em uma dimensão que pode ser nomeada como “humanista”. No intercurso dessa apresentação, ele está sempre intencionando falar de uma saída do ser – a partir de uma discussão considerada por ele necessária de diálogo e, segundo ele, continuação da filosofia de seu mestre Heidegger – e das categorias que o descrevem. Ele queria uma “ex-cedência”.

Para tanto, seu percurso foi o de, primeiramente, considerar o ser em geral, sua existência separada, a fim de alcançar a forma concreta por meio da qual o existente adere à sua existência. Posto isso, passou a descrever a “existência sem existente” por meio de fenômenos que possibilitam a aproximação à existência a partir do *il y a*. E, trata, finalmente, da possibilidade e do significado do surgimento do sujeito, aparição de um existente, através do evento *hipóstase*. À hipóstase do Mesmo vai sendo conferido sentido, segundo Lévinas, mediante a assunção da irremissibilidade do ser e da necessidade de apresentar-se como humano na imanência do mundo.

A hipóstase Lévinas fala da solidão como necessidade do sujeito de identificar-se consigo mesmo, apontando a identidade como “ prisão”, traduzida como ocupação de si e, portanto, como falta de tempo não segundo uma estrutura que define duração ou uma simples sucessão de momentos, mas o filósofo chama de tempo a saída de si, o encontro com o outro. O tempo não se dá num fato sozinho, como se o eu fosse uma mônada, pois assim, ele acabaria ficando no anonimato; tempo é resultado do relacionamento face-a-face – sem a sincronização que sintetiza presente, passado e futuro na perspectiva da existência individual, todavia com a diacronia que parte de subjetividades e que é interrompida pela “imemorabilidade do passado de outra pessoa e imprevisibilidade de seu futuro”⁵⁸⁰.

Na questão relacionada ao tempo, Lévinas alude, inclusive, a Rosennzweig para quem passado, presente e futuro não são dimensões formais do tempo. Assim, ele coloca como passado o evento da criação que permite “pensar concretamente o passado”; “o presente, a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção. [...] As referências bíblicas são reivindicadas como modos da consciência humana original”⁵⁸¹. Tomar a origem do ser humano a partir da criação tem, para Lévinas, o sentido de contrapor à comunidade prévia de todas as coisas na qual há uma matriz comum para os seres. Contudo,

⁵⁸⁰ HUTCHENS, *Compreender Lévinas*, p.102.

⁵⁸¹ LÉVINAS, *Entre nós*, p.161, 298.

de fato, o que se revela como presente é a alteridade que conduz o ser à sua exterioridade, “*presença incômoda*”, que coloca o eu diante da necessidade de uma saída que não seja retorno a si, mas assunção da redenção do outro – algo que fica mais claro somente em seus últimos escritos.

Lévinas, então, alude a um por-vir de acordo com o qual, como já se procurou explicitar, há um encontro com uma alteridade – heterogeneidade radical –, a do feminino, que, inicialmente, supõe a proximidade do próximo e, aos poucos, ganha a significação do rosto que sensibiliza o eu para o encontro com o outro para além da erótica e da fecundidade, mostrando um rompimento com a solidão. Para Lévinas, a relação erótica não é a de uma mera fusão entre os envolvidos, mas há um aspecto do *eros* que é o do pudor enigmático, de acordo com o qual há uma alteridade irredutível ao Mesmo. Na fecundidade ou paternidade, o filósofo mostra a possibilidade de uma relação ainda mais misteriosa, no sentido de inquietar a perseverança do Mesmo e ainda mostrar a impossibilidade de que ele seja soberano.

A paternidade mostra uma relação paradoxal que denota um totalmente outro e ao mesmo tempo parte do Eu. No entanto, nessa paternidade, Lévinas já aponta como que um aprendizado ético, pois ele apresenta um por-vir, um ultrapassar à finitude do Eu, mas, ao mesmo tempo, assinala uma responsabilidade na relação – um eu diante de uma verdadeira alteridade por quem se é responsável. Lévinas parece considerar tal questão como uma imagem simbólica extensiva a todas as relações humanas.

O filósofo se mostra profundamente incomodado com o pensamento ocidental que, para ele, se mostra como aniquilamento da alteridade do Outro. Assim, na erótica e na paternidade, ele intenciona mostrar uma abertura ética que se faz perceber pela saída do existente de seu si mesmo para a alteridade. Não obstante, Lévinas ainda ressalta uma persistência obstinada no ser que se mostra com um interesse acenado na guerra de uns contra os outros, como numa busca, do que ele cita de Pascal, por “meu lugar ao sol”⁵⁸². Tal situação é dita como intencionalidade, mas que o pensador, como que expressando uma credibilidade no tocante ao ser humano – mesmo diante das barbáries por ele mesmo vividas –, falando no “direito de ser”, cita nessa consciência um “rasgo” no eu cujo “natural” seria um “ser-ao-qual-importa-seu-próprio-ser”. Nota-se a inserção no eu de uma retidão expressa pelo rosto de um próximo.

Lévinas cita um temor que vem ao eu detrás de sua “consciência de si”, um temor vindo do rosto de outrem, “sem defesa; e, antes de toda linguagem e de toda mímica, uma

⁵⁸² LÉVINAS, *Entre nós*, p.174.

súplica a mim dirigida do fundo de uma solidão absoluta; súplica dirigida ou ordem significada, questionamento de minha presença e de minha responsabilidade”⁵⁸³. O rosto de outrem é, para o filósofo, uma espécie de fundamentação para o abalo ético do ser. Esse “temor pelo outro” chega como uma impossibilidade de se retornar à “angústia pela *minha morte*”, porque vem diante do eu um evento no qual a “essencial natureza põe-se em questão [...], um *excedente* de significância que se poderia designar como glória que me interpela e me ordena. O que se chama palavra de Deus”⁵⁸⁴.

Um destaque a ser dado à questão do rosto, esse outro não representável, não captável, que traz a ideia do Infinito – aquilo que não pode indicar uma teleologia para um pensamento –, vem por meio de pergunta direcionada a Lévinas em uma entrevista transcrita na obra “Entre Nós”: “*o senhor desenvolveu a ideia de que minha responsabilidade me é lembrada no rosto do outro homem. Mas todo homem é este “outro” homem? Não há, por vezes, defecção do sentido, rostos de brutos?*”. A isso Lévinas ainda se lembra de um questionamento que recebeu sobre a possibilidade de um integrante da tropa de proteção paramilitar ligada ao partido nazista alemão – “um SS” – ter o que ele entendia por um rosto. Quer dizer, alguém que tenha instalado terror a inúmeras alteridades pode ser considerado rosto, pode conter um apelo – palavra de Deus?

O filósofo não esconde a questão perturbadora com que isso se coloca diante da sociabilidade, mas propõe uma resposta afirmativa, sem, contudo, deixar de citar uma afirmativa de “qualquer modo dolorosa!” e segue dizendo que “mesmo em relação àqueles cuja ‘crueldade’ jamais passou por um tribunal, a justiça continua a ser exercida”⁵⁸⁵ ao que ele toma por justiça a leitura da fraqueza, da mortalidade, “moralidade nua” do outro. Isso parece evidenciar a gravidade da significação que do rosto de outrem do qual Lévinas não se aparta e do qual não prescinde.

Assim sendo, a questão da nudez do rosto não mostra o outro como “coitado”, mesmo porque Lévinas não deve ser visto como um piedoso. O rosto expressa a finitude do ser humano cujo poder de poder algo contra ele mostra-se na vulnerabilidade desta pele mais exposta do corpo, inobstante, essa sua exposição sem reservas possui uma visibilidade que foge à lógica, pois se trata de uma transcendência que traça o fracasso da fenomenologia, qual não consegue desvelar sua aparição.

⁵⁸³ LÉVINAS, *Entre nós*, p.174.

⁵⁸⁴ Ibid., p.175.

⁵⁸⁵ Ibid., p.296.

A resistência aos poderes do eu – “gloriosa espontaneidade de ser vivo”⁵⁸⁶ – é um espelho à arbitrariedade da liberdade que busca justificar-se por si própria. Nesse movimento, inicia-se a consciência moral, pois aconteceu de um rosto pôr em questão a liberdade desse eu. A epifania desse rosto é marcada pela *eleidade* – anúncio do Infinito, cujo enigma é mostrar-se estranho ao conhecimento. O Infinito não desfaz a miséria e a vulnerabilidade do rosto, mas erguem-no à dignidade.

A eleidade, “Deus que se passa”, anuncia a insuficiência do conhecimento ontológico, ao qual ele aponta como totalidade. A este, Lévinas busca suspender em vista de uma antropologia de essência ética. Para além do fechamento em si, no qual o ser se justifica e se projeta, há uma realidade “não-ontológica”, como que em um “atrito” com uma alteridade que anuncia fatidicamente essa saída das determinações do ser: é a ideia do Infinito promulgando a ética como filosofia primeira. O filósofo aponta, assim, para uma superação da visão ontológica do ser por atestar que esta neutraliza e aprisiona o outro ao reconhecê-lo a partir do eu. Todavia, ele afirma, o outro é um “alter do ego”, exige do eu, ser reconhecido como diferente. Distanciando-se da ontologia, Lévinas propõe como dimensão anterior à própria consciência, a dimensão ética, tendo o outro como fundamento.

Em sua crítica à totalidade, o filósofo coloca a ideia da separação da criatura em relação ao criador a fim de expressar uma “relação sem relação” e garantir, assim, a impossibilidade de totalizar o divino e o humano, ambos são mutuamente independentes – ao que denominou “ateísmo”. Essa circunstância entrevê como condição de possibilidade de uma relação o desejo – direcionamento à relação, caracterizando-se como “fome infinita” que é um constante lembrar do outro e de sua evocação que só vem ao eu como palavra. Sua primeira palavra é “não me matarás”, expressando “eu não sou como você”. No desejo do Infinito, o outro não se dá como resposta, mas como questão, e apresenta-se como “a última palavra”⁵⁸⁷.

A dinâmica dessa relação está, assim, em uma alma “naturalmente ateia” e não circunscrita em uma “religião natural”. Como tal é que em Lévinas há outro modo de se dizer a palavra Deus – ele não é visível, nem tematizável, não é dizível por uma teologia racional, que busca definir as propriedades de Deus, nem por uma teologia mística, cujo modo místico de dizê-lo impede o acesso a ele. Ao falar de Deus, o filósofo está, certamente, dialogando com o judaísmo e interpretações talmúdicas, quais fizeram parte de sua vida desde cedo, embora não fundamente ou argumente suas posições filosóficas a partir deles. Entretanto,

⁵⁸⁶ LÉVINAS, *Totalidade e infinito*, p.71.

⁵⁸⁷ Id., *Da existência ao existente*, p.13.

sendo o judaísmo tomado como religião ética, Lévinas traça sua antropologia do “homem messias de outro homem” a partir de sua matriz judaica.

A antropologia em Lévinas mostra uma maneira de compreender o sentido do humano, sentido que, segundo o filósofo, não tem início na preocupação que esse humano tem com a questão que faz do “manter-se-no-ser”. Mas, ele pensa, antes de tudo, no “*para-o-outro*” no ser humano, este mesmo ser humano “interrompe, na aventura de uma santidade possível, a pura obstinação em ser e suas guerras”⁵⁸⁸. O ser humano possui uma unicidade que, para o filósofo em questão, parte da *eleição* que o constitui e faz valer a santidade como desconcerto do ser e do pensamento e não como um meio de sacralizar a alteridade, fazendo escapar a possibilidade de uma verdadeira relação.

Essa relação é dita, pelo filósofo, como relação moral “que reúne, ao mesmo tempo, a consciência de si e a consciência de Deus. [...] A ética é uma ótica. De sorte que tudo o que eu sei de Deus e tudo o que eu posso entender de Sua palavra e dizer a Ele, razoavelmente, deve encontrar uma expressão ética”⁵⁸⁹. A permanência do ser-com-os-outros no mundo implica na intriga entre a ética e a questão de Deus, pois a ação teleológica da justiça não é reduzida ao modo de ser enquanto identidade social – responsabilidade da e na “casa comum” –, mas é ampliada pelo movimento que a transcendência do rosto de outrem provoca. Nesse contexto, então, Deus vem à ideia, convocação.

Apelo de Deus que não instaura, entre mim e Ele, que me falou, uma relação; ele não instaura o que, por qualquer motivo, seria uma conjunção – co-existência, sincronia, mesmo que ideal – entre termos. O Infinito não poderia significar para um pensamento que busca um fim. [...] esta irreduzibilidade [...] pela qual se interrompe, no humano, a consciência que ia ao ser na perseverança ontológica ou à morte que ela toma por pensamento último – que o termo glória significa além do ser. A alternativa do ser e do nada não é a última. [...] no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual este apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo. Por trás da afirmação do ser que persiste analiticamente – ou animalmente – em seu ser [...] se afirma e se consolida na vida dos indivíduos humanos e na sua luta pela existência vital, consciente e racional, a maravilha do eu reivindicando por Deus no rosto do próximo⁵⁹⁰.

Deus é dito [de outro modo] na persistência do ser humano em reivindicar a realização de sua situação ética, quando se “desembaraça de si”, “teme a Deus”. Nessa sua reivindicação, o ser humano cede lugar ao testemunho do vestígio e coloca-se na passividade

⁵⁸⁸ LÉVINAS, *Entre nós*, p.296.

⁵⁸⁹ Id., *Difícil Libertad*, p.37. (tradução nossa)

⁵⁹⁰ Id., *Entre nós*, p.176.

do Dizer “eis-me aqui” – “o *dizer* parece ser um ato e um desmentido à passividade do sujeito. Mas este *dizer* deve também ser o *dizer* de um *dito*”⁵⁹¹. No “eis-me aqui”, Lévinas privilegia “a mim” como experiência anterior ao “eu” – acusativo, sem nenhum nominativo. O eu só se percebe na medida em que é afetado pelo outro e diz “eis-me aqui” – isso remete à resposta dos profetas ao chamado de Deus. É “uma situação na qual posso me sentir acusado do que não faço ou acusado porque devo fazer algo que, de alguma maneira não depende de mim ou é eleição minha”⁵⁹².

Desse modo, a antropologia de Lévinas mostra-se como uma antropologia messiânica. No evento da antropogênese, que aqui se buscou aclarar, o existente contrai sua existência que “desvela o significado da criaturalidade, a santidade, a moralidade do ser humano como responsabilidade”. Nesse processo, ele toma sua vocação fundamental de homem messiânico que se explicita como “última manifestação não só da humanidade ética, mas da própria configuração do *topos* da Ética levinasiana como ‘Filosofia Primeira’”⁵⁹³. Deus emerge dessa intriga porque é nesse contexto que o ser humano assume sua unicidade insubstituível, que, na proximidade do outro homem desperta para o sentido do “mais no menos”, indicando, ao mesmo tempo, interioridade e impossibilidade de realização dela.

Em Lévinas, Deus também é o Outro, mas não simplesmente o “primeiro outrem”. Ele é arrancado ao ser e também à objetividade; é de uma alteridade outra cuja transcendência ascende até a ausência – risco de sua transcendência a fim de não se deixar apreender. É passado imemorial e a ele se tem acesso não como uma finalidade, esta seria insuficiente para descrever a relação com o Infinito; mas como desejo. Sendo assim, a nova significação de Deus, no filósofo posto, dá-se retirando o “mistério do universo” do anonimato, dando-lhe o nome, paradoxalmente, a partir de seu afastamento ou transcendência, que, para Lévinas, “transmuta-se na minha responsabilidade [...] sem a qual a palavra Deus não teria podido surgir”⁵⁹⁴. Encontra-se aqui uma saída do “vazio” em que o vocabulário se encontrava.

Deus é aquele que move o desejo do ser humano em direção a outrem, justamente porque é a ideia do Infinito que dá o sopro, que é o “mais no menos”, que mostra a separação, a distância no que tange à impossibilidade de captura, de posse, de domínio e revela um novo sentido para o humano – o da vida ética sem a qual a relação (em seu sentido estrito e amplo) não seria possível. Aqui não é expressa uma utopia do espaço sonhado, de um ideal, mas o

⁵⁹¹ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁵⁹² MORO, *O tempo e o outro*, 42f. Notas de aula.

⁵⁹³ RIBEIRO JÚNIOR, *O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas*, p.385-402.

⁵⁹⁴ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.[236](#),[236](#), 237.

“não lugar” é o da ordem do mundo, isto é, “fora de lugar”, o caos, do qual o ser humano é chamado para atender a uma convocação.

Que o “eu penso”, “ser-em-ato”, seja relação extraordinária, abertura à transcendência sem querer suprimi-la, maneira de aproximar do próximo que não pelo conhecimento, modo de encontro cuja linguagem tenha um novo sentido: o da ética, “o próprio movimento que conduz a outrem conduz a Deus”⁵⁹⁵ – eis a ousadia do pensar levinasiano.

⁵⁹⁵ LÉVINAS, *Deus, a morte e o tempo*, p.199.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes primárias

- LÉVINAS, Emmanuel. *A revelação na tradição judia*. Trad. Ulpiano Vazquez Moro [pt.].
- _____. *Da consciência ao profetismo*. In: LÉVINAS, Deus, a morte e o tempo. Coimbra: Almedina, 2003. p.217-220.
- _____. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- _____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *De outro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *Difícil libertad*. Madrid: Caparrós, 2005.
- _____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- _____. *Ética e infinito: diálogos com Philippe Nemo*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Humaninsmo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____. *La transcendance des mots*. Trad. Nilo Ribeiro Júnior [pt].
- _____. *O tempo e o outro*. Trad. Ulpiano Vazquez Moro [pt.].
- _____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991.

2. Outras fontes

BACCARINI, Emílio. *Emmanuel Lévinas (1905-): dizer Deus “outramente”*. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino. Deus na filosofia do século XX. São Paulo: Loyola, 1998. p.421-432.

BONAMIGO, Gilmar Francisco. *Primeira aproximação à obra de Emmanuel Lévinas*. p.95. In: Síntese Revista de Filosofia. Belo Horizonte: CES-BH, 2005, v.32, n.102, p.77-104.

CALAZANS, Ana Guiomar Teixeira. *A ideia de Deus em Levinas*. 2010. 118f. Dissertação (Pós Graduação em Filosofia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador.

CINTRA, Benedito E. Leite. *Pensar com Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Paulus, 2009. p.102.

DIAS, Luiz Fernando Pires. *Deus e a questão do mal na filosofia de Emmanuel Lévinas*. 2011. 134f. Dissertação (Pós Graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

FARIAS, André Brayner de. *O silêncio da palavra* – ética e linguagem entre Wittgenstein e Lévinas. In: TIMM, Ricardo (org.). Éticas em Diálogo – Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p.181-159.

HADDOCK-LOBO, Rafael. A herança da ética de Emmanuel Lévinas por detrás da desconstrução do direito de Jacques Derrida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro, v.4, n.2, p.1-52, out 2011/mar 2012.

_____. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

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

LADRIÈRE, Jean. *O humanismo contemporâneo*. In: _____. A fé cristã e o destino da razão. São Leopoldo: Unisinos, 2008. p.21-36.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. *Apêndice: A questão de Deus na filosofia ocidental*. Belo Horizonte: FAJE, 2010. Apostila escolar.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS/ INSAF – Instituto Salesiano de Filosofia, 2003.

MENESES, Ramiro Délio Borges de. REIS, Ana M. Machado Gonçalves. Responsabilidade em Kant e em Lévinas: entre os conceitos e os fundamentos. *Ágora Filosófica*, ano 9, n.2, p.103-126, jul/dez, 2009.

MIRANDA, José Valdinei Albuquerque. *Ética da alteridade na educação*. Porto Alegre: UERGS, 2008. Universidade Estadual do Rio Grande do Sul. Tese de livre-docência não publicada.

PELIZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

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

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Ética e alteridade: a educação como sabedoria da paz. *Conjectura*, Universidade de Caxias do Sul, v.14, n.3, p.53-83, set/dez 2009.

_____. O centenário do nascimento de Emmanuel Lévinas. *Perspectiva Teológica*: Do espírito à teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, v.38, n.106, p.385-402, set/ dez, 2006.

_____. *O rosto do outro: passagem de Deus*. Ética e transcendência no contexto da teologia contemporânea. In: Sociedade de Teologia e Ciências da religião - Soter. (Org.). Deus e vida: desafios, alternativas e o futuro da América latina e do Caribe. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 2008, v. 1, p. 415-447.

_____. *Sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005. tomo 1.

ROJAS, Pedro. La ética del lenguaje: Habermas y Levinas. *Revista de Filosofia*, Madrid, v.XIII, n.23, p.35-60, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Lévinas*. In: PECORARO, Rossano (org.). *Os filósofos clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, 2009. v.III. p.126-144.

_____. *Razões plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX – Adorno, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *O homem messiânico – uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis/ Porto Alegre: Vozes/ EST, 1983. 488 p.

_____. *Sentido e alteridade: dez ensaios sobre o pensamento e E. Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. *Sujeito, ética e história: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

RICOEUR, Paul. *Abordagens da pessoa*. In: _____. *A religião dos filósofos – Leitura II*. São Paulo: Loyola, 1996. p.163-180.

_____. *Morre o personalismo, volta a pessoa...* In: _____. *A religião dos filósofos – Leitura II*. São Paulo: Loyola, 1996. p.155-162.

_____. *Outramente: leitura do livro “Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” de Emmanuel Lévinas*. Petrópolis: Vozes, 1999.

ROJAS, Pedro. La ética del lenguaje: Habermas y Levinas. *Revista de Filosofia*, Madrid, v.XIII, n.23, p.35-60, 2000.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Introdução à ética filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000. Escritos de filosofia V.

VAZQUEZ MORO, Ulpiano. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v.14, n.32, p.51-73, jan/dez, 1982.

_____. *El discurso sobre dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982.