

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

A RESISTÊNCIA À MÍSTICA EM EMMANUEL LÉVINAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Ciência da Religião por EDNILSON TUROZI DE OLIVEIRA
Orientador: Prof. Dr. Luís Henrique Dreher

Juiz de Fora
2006

AGRADECIMENTOS

Fui bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), instituição à qual sou imensamente grato. Agradeço ao orientador Prof. Dr. Luís Henrique Dreher pelas observações e pelos comentários que me auxiliaram a aperfeiçoar e a aprofundar esta pesquisa. Muito obrigado a várias pessoas: Ana Paula, Helen, Norma, Stefan, Julia, Antonio, Kathleen, Marcelo, Steve, Simone, Emerson, Thiago, Vinícius, Davison, Leone, Roberto, Stefano, Scott, Arnaldo, Giovanni, Augusto, Domenico, Natalio, Estevo, Jorge, Klinger, Lademir, Albina, Marcelo, João Paulo, Clara, Márcio, Julie, Eduardo e Sônia, Rodrigo e Flávia, Paulo Afonso e Ana Maria, Ingrid e Chico, Kevin e Sheila, Fábio e Aliciane, Amanda e Hari, Stefan e Loriana, e aos dois grupos de diálogo inter-religioso – Madia, da Indonésia, e o grupo da URI, de São Paulo. Aos meus pais, Wilson e Nilva, e aos familiares, Lucinea e Nilton, Adriana e Jefferson, Sérgio e Rosilda, e aos *Turozzi de Belfiore* meu reconhecimento pelo apoio constante. Minha gratidão aos Missionários Xaverianos e às Missionárias Xaverianas pelo incentivo. Meus agradecimentos às pessoas de longe e de perto que me presentearam com livros e artigos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
PRIMEIRA PARTE: A FILOSOFIA DE LÉVINAS	6
CAPÍTULO I: LÉVINAS E A TRADIÇÃO FENOMENOLÓGICA	7
1.1 Lévinas e a fenomenologia de Husserl e Heidegger	7
1.2 O distanciamento de Husserl	8
1.3 A aproximação a Heidegger	16
1.4 A experiência pré-filosófica	26
1.5 A linguagem filosófica de Lévinas	31
1.6 A linguagem filosófica levinasiana é ambígua	38
1.7 O laço indissolúvel entre ética e linguagem	40
1.8 A ambivalência do binômio Dizer/Dito	44
1.9 Vestígio do infinito	46
1.10 A “separação”	47
1.11 Proximidade na distância	48
1.12 Linguagem é movimento	54
1.13 O <i>Il y a</i> (“Há”)	55
1.14 O movimento da linguagem não é dialético	63
1.15 O movimento da linguagem é o do desejo metafísico	65
1.16 Desejo é inadequado à “adequação” e à “intencionalidade”	73
1.17 O “a-Deus” e a tomada de consciência	74
1.18 A prioridade da metafísica sobre a ontologia	76
1.19 A novidade da linguagem é o acusativo do sujeito	79
1.20 Conclusão	80
CAPÍTULO II: PENSAR PARA ALÉM	82
2.1 Estrutura do Segundo Capítulo	82
2.2 Para além do <i>conatus essendi</i>	83
2.3 O para-além da alteridade	86
2.4 Para além do diálogo	95
2.5 A gratuidade	97
2.6 O terceiro	100
2.7 A significação profética	103
2.8 A fenomenologia da responsabilidade	107
2.9 O sujeito ético	110
2.10 A corporeidade, o questionamento e a espiral	112
2.11 Análise intencional	118
2.12 A análise intencional nas três obras principais	119
2.13 Fidelidade à tradição fenomenológica e à ética da alteridade	127
2.14 Conclusão	130
SEGUNDA PARTE: LÉVINAS E A MÍSTICA	132
CAPÍTULO III: RESISTÊNCIA Á MÍSTICA	133
3.1 Estrutura da pesquisa nas três obras principais	137

3.2 Morfologia da resistência à mística em Lévinas	138
3.3 Definição de mística	143
3.4 Mística é um tema periférico na filosofia de Lévinas	144
3.5 O tema da subjetividade	145
3.6 Crítica à impessoalidade e valorização da transcendência	147
3.7 Passagem do infinito	150
3.8 Passagem do infinito no Dizer	151
3.9 Produção do infinito na separação	154
3.10 O rosto e a idéia do infinito	155
3.11 Passagem do infinito no Desejo e no ateísmo metafísico	161
3.12 Passagem do infinito na palavra profética	168
3.13 As partículas “in” e “no” do infinito-no-finito	173
3.14 Implausibilidade da experiência mística	174
3.15 Amor sem <i>Eros</i>	177
3.16 Ruptura com a noção de imanência	181
3.17 Ruptura com as noções de passividade, fusão, e síntese	184
3.18 O encontro face-a-face exclui a identificação e participação	185
3.19 Resistência à mística nas demais obras do autor	190
3.20 Primeiro período (1928-1930)	190
3.21 “Sur les Ideen de M. E. Husserl”	190
3.22 <i>Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl</i>	191
3.23 Segundo período (1932-1960)	193
3.24 “The understanding of spirituality in French and German culture”	194
3.25 <i>En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger</i>	195
3.26 <i>Le temps et l’autre</i>	198
3.27 <i>De l’existence à l’existant</i>	200
3.28 Terceiro período (1961 a 1973)	202
3.29 <i>Difficile Liberté</i>	202
3.30 <i>Quatre lectures talmudiques</i>	204
3.31 <i>Humanisme de l’autre homme</i>	208
3.32 Quarto período (1974-1995)	216
3.33 <i>Noms propres</i>	217
3.34 <i>Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques</i>	218
3.35 <i>L’au-delà du verset</i>	222
3.36 <i>Nouvelles lectures talmudiques</i>	224
3.37 <i>Éthique et Infini</i>	226
3.38 <i>Transcendance et intelligibilité</i>	228
3.39 <i>Hors sujet</i>	229
3.40 <i>Entre nous</i>	230
3.41 <i>Dieu, la mort et le temps</i>	238
3.42 <i>Altérité et transcendance</i>	245
3.43 Conclusão	248

CAPÍTULO IV: A TRANSCENDÊNCIA É ÉTICA	260
4.1 A redução fenomenológica da transcendência conduz à ética	264
4.2 A verdadeira vida está ausente	271
4.3 Visão sem imagem	276
4.4 A crença pressupõe a ética	277
4.5 O “in” da inquietude ética e do infinito	279
4.6 O frente-a-frente é revelação	280
4.7 <i>Zim-zum</i> e a separação	283
4.8 Platão e Lévinas	288
4.9 Descartes e Lévinas	291
4.10 Buber e Lévinas	304
4.11 Lévinas se aproxima da mística	305
4.12 A <i>via eminentiae à la Lévinas</i>	308
4.13 Confluência entre metafísica e ética, teoria e prática	321
4.14 Lévinas resiste à mística	323
2.15 A não-violência	331
4.16 Conclusão	338
CONCLUSÃO	342
BIBLIOGRAFIA	356

RESUMO

Este trabalho se propõe a pesquisar a resistência à mística em Emmanuel Lévinas. A resistência à mística adquire porte de argumentação filosófica tendo como ponto de partida o tema da subjetividade e atingindo seu ápex no contexto da reflexão acerca da linguagem e do desejo metafísico. A originalidade da argumentação que surge da resistência levinasiana à mística é que esta contribui para a confluência entre metafísica e ética. A quebra com as categorias primazes da metafísica da mística levou Lévinas a elaborar uma ética para além dos moldes das filosofias influenciadas pela mesma. O afastamento de Lévinas em relação à mística, então, não se insere nas suas obras por um acaso, uma vez que sem esse afastamento seria impossível traçar uma separação radical entre o “eu”, o infinito e outrem. Em *Totalité et Infini, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée*, a ética é separada da mística. Para Lévinas, não há regresso ao, participação no, e união com o Uno. Há, em vez disso, a revelação do infinito à guisa de um brilho ambíguo no rosto humano.

Palavras-chave: mística, ética, fenomenologia, metafísica, filosofia, religião.

ABSTRACT

The aim of this research is to investigate Emmanuel Levinas's resistance toward mysticism. The Levinasian argument regarding mysticism acquires the character of a philosophical argumentation starting from the theme of subjectivity and reaching its apex within the context of the reflection about language and metaphysical desire. The originality of the discussion that arises from the Levinasian resistance toward mysticism is that it has contributed to the confluence between metaphysics and ethics. Lévinas's rupture with the main categories of the metaphysics of mysticism led him to elaborate an ethics beyond the modes of philosophies influenced by it. Lévinas's distancing himself from mysticism in his major philosophical works plays an essential role within his philosophical thought because, without this distance, it would be impossible for him to trace a radical separation between the "I", the infinite and others. In *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, and *De Dieu qui vient à l'idée* ethics is separated from mysticism. For Lévinas, there is neither a return to, nor participation in, nor union with the One. There is, instead, revelation of the infinite in the manner of an ambiguous shine in the human face.

Key words: mysticism, ethics, phenomenology, metaphysics, philosophy, religion.

ABREVIACÕES DAS OBRAS DE EMMANUEL LÉVINAS*

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. [1974.]

DVI *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998. [1982.]

EDEHH *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001. [1949.]

EN *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Livre de Poche, 1998. [1991.]

TEI *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. [1961.]

TIH *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001. [1930.]

* O número que aparece após cada abreviação se refere ao número da página.

INTRODUÇÃO

O presente estudo não desenvolverá o tema do misticismo, e nem se propõe ser um trabalho de definição da mística judaica. Este estudo investiga a resistência de Emmanuel Lévinas à mística nas três obras principais: *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*. A hipótese deste trabalho é a de que a resistência à mística em Emmanuel Lévinas significa, em primeiro lugar, resistência à mística *in toto*. Em segundo lugar, a resistência levinasiana à mística é um eco da resistência kantiana à mesma. Não obstante isso, seria pretensioso demais afirmar que a resistência levinasiana à mística é capaz de motivar todo o projeto filosófico levinasiano. Contudo, é certo que o distanciamento de um tipo de filosofia ocidental influenciada pela mística – a spinozista, hegeliana e heideggeriana – o levou a aproximar-se de outra corrente filosófica – a de Platão, Descartes, e Kant¹.

O afastamento da mística, então, não se insere nas suas obras por um acaso, uma vez que sem tal afastamento seria impossível traçar uma separação radical entre o “eu”, o infinito e outrem. Em *Totalité et Infini*, por exemplo, Emmanuel Lévinas contesta uma “tradição da filosofia” que apresenta o ser como se produzindo num “panorama, como uma coexistência, da qual o frente-a-frente seria uma modalidade. Toda esta obra se opõe a tal concepção”.² A oposição a tal concepção acontece quando o filósofo reflete sobre o “frente-a-frente”: “O frente-a-frente não é uma modalidade da coexistência, nem mesmo do conhecimento (ele próprio panorâmico) que um termo pode ter do outro, mas a produção original do ser, para a qual se encaminham todas as colocações possíveis dos termos. A revelação do terceiro, inelutável no rosto, só se produz através do rosto”.³

A originalidade da argumentação que surge da resistência levinasiana à mística *in toto* consiste na confluência entre metafísica e ética. Diz o filósofo: “A metafísica tem lugar nas

¹ Em entrevista a Kearney, Lévinas afirma que “*les grands maîtres de l'histoire de la philosophie*” são Platão, Descartes, Kant e Bergson: KEARNEY, R. De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997. p. 121.

² TEI 281-282 (ID. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 285).

³ Ibid. Cf. também TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

relações éticas”.⁴ A metafísica não tem lugar na mística, mas no encontro interpessoal. Seu lugar é no encontro imediato com o próximo.

Apresentar-se-á o argumento da resistência à mística não a partir de fora, no estilo de uma abordagem extrínseca ao texto, e sim como parte do referencial filosófico do autor. O trabalho é levado a cabo em quatro capítulos. Os dois primeiros capítulos estão na Primeira Parte cujo título é “A filosofia de Lévinas”. Os dois primeiros capítulos situam o pensamento do filósofo dentro da tradição fenomenológica⁵. Nos dois primeiros capítulos, se destaca que a contribuição levinasiana a esta tradição consiste em enfatizar o primado da ética nas relações interpessoais.

O Primeiro Capítulo se intitula “Lévinas e a tradição fenomenológica”, e trata do pensamento levinasiano em relação à fenomenologia de Husserl e Heidegger. Traça-se o itinerário do filósofo em seu distanciamento destes e aproximação a estes dois autores. Em acréscimo, o Primeiro Capítulo aborda a linguagem filosófica de Lévinas bem como suas categorias primazes. Na seção dedicada à linguagem filosófica e às categorias primazes predominam estas categorias: subjetividade, linguagem, e o movimento da linguagem. Em adição a estas se introduzem estes temas: o rosto, a fenomenologia, a metafísica, o Dizer e o Dito. Outras categorias são: o Desejo, a transcendência, o vestígio, e a ética.

Experiências pré-filosóficas tais como a linguagem e o rosto apontam para um movimento anterior à ontologia, ao Dito. Na anterioridade, Lévinas explicita um movimento natural de evasão de si em direção ao próximo, e isso pela linguagem. O movimento para outrem

⁴ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65). Este trabalho hauriu a possibilidade da confluência entre metafísica e ética das seguintes fontes: PETROSINO, Silvano. *La Fenomenologia dell’Unico. Le Tesi di Lévinas*. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Totalità e Infinito. Saggio sull’esteriorità*. Milano: Jaca Book, 2000. p. XVII. Cf. também COHEN, Richard A. Translator’s Introduction. In: LEVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University, 2000. p. 2-3, 15; MORRISON, Glenn. Jewish-Christian Relations and the Ethical Philosophy of Emmanuel Lévinas. *Journal of Ecumenical Studies*, v. 38, n.2-3, p. 316-329, Spring-Summer 2001. p. 319: *ethical metaphysics*; PEPPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston: Northwestern University, 1997. p. 33: “Metaphysics and a radical analysis of the ethical also called ‘ethics’ are identical”; KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University, 2001. p. 29-32. Verifique-se também a obra dedicada ao problema da metafísica-ética em: WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University, 2000.

⁵ Cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. xxii: “Neither an analysis of consciousness nor an account of being-in-the-world, Levinas’s thought is nevertheless a phenomenology, a description of what is refractory to description”. Para uma análise aprofundada sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger veja-se: PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *O eu e a diferença: Husserl e Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

desperta no sujeito o respeito e a responsabilidade até o ponto da substituição pelo próximo. Substituição significa se colocar no lugar do próximo.

O título do Segundo Capítulo é “Pensar para além”. Pensar para além quer dizer pensar eticamente. Para tanto, o para-além indica um trajeto diverso do *conatus essendi*, e do diálogo enquanto reciprocidade como o compreende Buber. Para Lévinas, pensar eticamente exige que a base do diálogo seja a gratuidade. Após a apresentação do para-além, este trabalho se concentra no estudo da fenomenologia da responsabilidade nas três obras principais. Neste estudo, destacam-se as questões relacionadas à redução fenomenológica do sujeito, à análise intencional, e ao questionamento da consciência do sujeito pelo próximo. O Segundo Capítulo conclui com uma reflexão sobre a fidelidade do filósofo à tradição fenomenológica e à ética da alteridade. Com o Segundo Capítulo se conclui a Primeira Parte.

A Segunda Parte se intitula “Lévinas e a mística”, e apresenta mais propriamente a resistência levinasiana à mística. No Terceiro Capítulo, “Resistência à mística”, e no Quarto Capítulo, “A transcendência é ética”, revisitam-se os conceitos apresentados nos dois primeiros capítulos. O enfoque, porém, é a resistência levinasiana à mística.

O Terceiro Capítulo, “Resistência à mística”, aborda o tema da linguagem. A relação original com o ser exterior se dá mediante a linguagem. Esta relação original com o ser exterior acontece na separação, em contraste com a união, a comunhão, a fusão, a síntese, e o acabamento. À base da relação original está o desejo insaciável. A base da mesma não é uma carência advinda duma necessidade passível de satisfação. O movimento da linguagem é o do desejo metafísico, e não o do preenchimento ou da síntese dialética. Encontra-se a resistência levinasiana à mística no bojo da conceituação fundamentando a subjetividade, a linguagem, a separação e o desejo metafísico. Em acréscimo, a noção de vestígio, de *il y a* (“há”), e do terceiro corroboram a tese levinasiana de que a transcendência é ética, mas não é mística. O acesso a Deus não é direto, como na mística. Ele é indireto. O acesso é indireto porque, primeiramente, não depende de uma intuição direta. Ele é indireto devido ao fato de que está presente invisivelmente na visibilidade do rosto. O acesso a Deus é indireto por não ser diretamente místico. O acesso a Deus é indiretamente possível no rosto. O rosto possui a mesma modalidade da idéia do infinito. Ou seja: o rosto tem o poder de devastar a consciência do sujeito. Ao falar ao rosto tem-se a idéia do infinito, isto é, tem-se a idéia de algo em relação ao qual o sujeito está diante e distante, e que não se pode possuir, totalizar, tematizar.

Para Lévinas, a via a Deus não segue o percurso da mística, mas passa pela relação com outrem. A modalidade da idéia do infinito e da idéia de Deus não admite qualquer forma de coexistência. O rosto enquanto vestígio – proximidade – de Deus se define pela mesma modalidade da idéia do infinito, a saber, pela modalidade da proximidade na distância. Trata-se da modalidade da separação. A modalidade do frente-a-frente e da linguagem é a da separação. Essa modalidade se exprime à guisa da devastação e do questionamento da consciência que é o que a modalidade da idéia do infinito representa para o pensamento finito. Essa modalidade é inadequada à intencionalidade da consciência. A via a Deus é possível pela modalidade da transcendência, da exterioridade, e não pela imanência, pela mística. A via a Deus é o além do ser, além da totalidade, da imanência, e da essência. A via a Deus é a do Bem para além do ser. A via a Deus é a ética.

O Quarto Capítulo, “A transcendência é ética”, apresenta a tese levinasiana de que a característica principal da transcendência é ética. A transcendência chega a se confundir com a indeterminação e a impessoalidade, ou seja, com o *il y a* (o “há” impessoal). A transcendência é tão ausente que seu sentido não pode ser haurido da participação, da comunhão, da absorção, da mística no sentido fraco ou forte do termo. A significação da transcendência está para além da determinação; ela está para além do ser. Estando a transcendência para além do ser, sua significação se passa no Bem que também está para além do ser, para além de qualquer forma de totalidade. O *il y a* (“há”) tem a função de retirar a transcendência do mundo da imanência, da totalidade. O *il y a* (“há”) retira a transcendência do mundo do ser, do *interessamento*. O movimento em direção à exterioridade – a transcendência – não retorna ao sujeito, à imanência inerente ao seu pensamento. O *il y a* possibilita ao sujeito de se tornar um ser para além da essência. O que está para além da essência, da totalidade, é o Bem platônico. O para-além é a ética. Não é na permanência e na insistência no ser (*conatus essendi*) que o “eu” adquire a tomada de consciência da transcendência. Não é no *conatus essendi* que o sujeito toma consciência de sua unicidade e da alteridade de outrem. É, antes, na ética, na responsabilidade e na substituição que acontece o despertar da consciência para o que está fora dela. A confluência que acontece no pensamento levinasiano não é entre metafísica e mística, entre transcendência e imanência, entre transcendência e mística, e sim entre metafísica e ética.

O filósofo parte, então, para a redução fenomenológica da mística reconduzindo-a à ética. Toda mística cede espaço à ética. A “visão” mística se transforma em ótica ética, em justiça

feita ao próximo. A intriga ética não é obra da visão, do olhar, mas da linguagem. O autor aponta a linguagem como o espaço natural em que se conserva a integridade da interioridade dos termos separados. Ademais, na linguagem se acolhe o diferente do “eu”, o rosto; por isso, na linguagem ocorre o distanciamento do centramento no sujeito e prioriza-se o acolher o que vem de fora. A acolhida ou a hospitalidade é à guisa do “mais no menos”, da idéia do infinito. A linguagem traz consigo a possibilidade da modalidade da acolhida do “mais no menos”. A linguagem se instaura no encontro face-a-face em que a face alheia é o mais (o infinito) no menos (o sujeito), pois outrem ensina o “eu” a ser ético, isto é, a ser bom, acolhedor e generoso. A linguagem conserva-se como um enigma no sentido de permanecer fora da totalidade. Por permanecer fora da totalidade, ela é possível na relação com outrem, na ética. A intriga ética é enigmática e se distancia da mística. A intriga ética se passa na linguagem. Distante do movimento dialético que tende à participação ou à união mística, a intriga ética da linguagem mantém-se na separação entre os interlocutores. Lévinas resiste à mística *in toto*.

PRIMEIRA PARTE

A FILOSOFIA DE LÉVINAS

CAPÍTULO I: LÉVINAS E A TRADIÇÃO FENOMENOLÓGICA

1.1 Lévinas e a fenomenologia de Husserl e Heidegger

De acordo com Robert J. S. Manning, a filosofia levinasiana pertence à tradição fenomenológica iniciada por Husserl. Para Manning, esta tradição foi “transmudada em ontologia fenomenológica por Heidegger”.⁶ Manning comenta que, para Lévinas, a diferença basal entre Husserl e Heidegger residiria na iniciativa de Heidegger de principiar sua filosofia onde Husserl a concluiu: a fenomenologia como uma ontologia eidética universal⁷. Ao analisar a fenomenologia de Husserl, Lévinas destaca que nela o Ser é apresentado como “sentido”.⁸ O Ser é aquilo que está significativamente presente à consciência. Para Lévinas, então, a fenomenologia de Husserl é uma ontologia, ou o estudo do Ser⁹. Na perspectiva levinasiana, tanto Husserl quanto Heidegger elaboram fenomenologias diferentes, mas basicamente a fenomenologia heideggeriana está em linha de continuidade com a husserliana devido à centralidade que a ontologia ocupa no projeto filosófico dos dois autores¹⁰. Contudo, a fenomenologia levinasiana está mais próxima daquela de Heidegger do que de Husserl¹¹.

⁶ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Lévinas's Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993. p. 180. Cf. EDEHH 81.

⁷ Ibid., p. 25-26: O fundador da fenomenologia admite que “excluímos o mundo, mas ganhamos o todo do ser absoluto” apud HUSSERL, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. 2 vols. Trad. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982. 113. Manning comenta que quando Husserl e Heidegger escreveram um artigo para a *Encyclopedia Britannica*, Husserl sugeriu uma versão do artigo definindo a fenomenologia como “ontologia eidética universal”. Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 25 apud BIEMEL, Walter. Husserl's *Encyclopedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon. In: ELLISTON, Frederick; McCORMICK, Peter (eds.) *Husserl: Expositions and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1977. p. 286-303.

⁸ TIH 12: “Il faut avoir une vue anticipée du ‘sens’ de l’être qu’on aborde”.

⁹ Cf. EDEHH 14: “Husserl veut apporter une philosophie générale de l’être et de l’esprit”; TIH 11-19, 21-22, 33, 216-218. A esse respeito, verifique-se: MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 25; PEPPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 40: “Levinas treats the constitutional problems of Husserlian phenomenology as ontological problems, stating that the *Logical Investigations* have founded ‘a new ontology of consciousness’”.

¹⁰ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 26-27. Cf. TIH 21, 50, 189, 218; TEI 15 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 32).

¹¹ Ibid., p. 180. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1993. p. 33-34; TIH 218: “Et nous nous croyons autorisé à nous inspirer de lui”, [M. Heidegger].

Lévinas admite que começa em Husserl, mas o que diz “já não está em Husserl”.¹² Husserl concebe o pensamento voltado às coisas como aparecem à consciência; Heidegger, porém, percebe o pensamento estando “nas coisas ou nos entes como são no seu ser”.¹³ No que se segue, apresenta-se primeiramente a recusa da objetividade, do idealismo, da reflexão imanente que caracterizam o distanciamento levinasiano de Husserl e, em segundo lugar, a proximidade de Lévinas a Heidegger na abordagem dos temas: *Dasein*¹⁴ e passividade.

1.2 O distanciamento de Husserl

O filósofo relembra com apreço quando foi aluno de Husserl e ensinou francês à sua esposa em Freiburg¹⁵. Lévinas afirma que “a grande contribuição da fenomenologia husserliana se deve a esta idéia de que a intencionalidade ou a relação com a alteridade não” se constitui na polarização “sujeito-objeto”.¹⁶ Todavia, segundo Peperzak, a tese doutoral de Lévinas, *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, comprova que, em seu modo de ver, a fenomenologia de Husserl se constrói na perspectiva objetivista da filosofia¹⁷. Isso porque, na interpretação levinasiana, o Ser, para Husserl, é um ente constituído “para e pela consciência”.¹⁸ Para Lévinas, em Husserl, a modalidade de reflexão fenomenológica sobre a consciência e sua experiência vivida (*Erlebnisse*) é “adequadamente doada pela reflexão imanente”.¹⁹ O filósofo comenta que a filosofia de Husserl é a da representação, ou seja, da objetividade

¹² LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Fides et Labor, 1996. p. 39-40 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*. Lisboa: Edições 70, 1991. p. 31).

¹³ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 178 apud HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962. 61. Cf. a versão em português: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 3ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1993. § 61, p. 94: “Enquanto a interpretação existencial não abrir mão de que o seu ente temático possui o modo de ser [do *Dasein*] e de que ele nunca pode ser um ente simplesmente dado, resultante da colagem de pedaços simplesmente dados, todos os seus passos devem-se deixar guiar, em conjunto, pela idéia de *existência*. (...) Trata-se, nada menos, de projetar esses fenômenos existenciais sobre as possibilidades existenciárias já delineadas e pensá-las, existencialmente ‘até o fim’. (...) Trata-se, pois, de liberar, numa interpretação, [o *Dasein*] para a sua possibilidade de existência mais extrema”.

¹⁴ Cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 50: “Levinas accepts Heidegger’s view of *Dasein*’s historicity against Husserl’s ahistorical theory of consciousness”.

¹⁵ EDEHH 174, nota n. 1.

¹⁶ EDEHH 191.

¹⁷ TIH 218: “Mais on ne peut pas douter qu’il ait vu ce point. ‘Was besagt dass Gegenständlichkeit sei’, est, d’après l’article de ‘Logos’, le problème essentiel posé par la phénoménologie de la conscience”. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41.

¹⁸ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 45.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

(*Gegenständlichkeit*) segundo a qual o modo do ente é o “objetivo”: a base do conhecimento é, conseqüentemente, a objetificação²⁰. A estrutura fundamental do mundo permanece dentro dos moldes da objetividade, mas não da experiência vivida, e sim dos atos objetivos. Por conseguinte, para o filósofo, através da fenomenologia se pode regressar ao “ser absoluto, à fonte de todo ser que é a vida”.²¹ Através da fenomenologia pode-se chegar ao sentido do ser.

Ao invés de depender da lógica pura para explicar os fenômenos visados pela consciência, Lévinas explica que Husserl se concentra nos “horizontes [*die Horizontstruktur*] onde estes objetos aparecem”.²² A significação não é lógica, e sim parte da origem das coisas, e isso é que torna possível a compreensão verdadeira²³. Alcança-se a compreensão verdadeira das coisas pelo processo das “intenções”, dos “atos do pensamento” (*noese*), da “intuição das essências” (o *a priori*)²⁴, das “evidências”, e da “sensibilidade”.²⁵ Para a fenomenologia, o termo *noese* expressa um “ato de pensamento” e o termo *noema* indica “aquilo que é pensado”.²⁶

O processo da intencionalidade se encarrega de fazer a passagem da lógica formal do princípio de não-contradição à crítica do conhecimento, ou seja, à “lógica transcendental” ou à “fenomenologia da lógica”.²⁷ Essa passagem é possível mediante uma “análise sistemática” consistindo de “leis analíticas” (“condições formais de todas as coisas”) e “leis sintéticas” (“condições materiais”)²⁸. O objetivo de tal análise sendo o de chegar ao “sentido do ser” (*sens d'être, Seinssinn*)²⁹. Para Husserl, a intencionalidade, a consciência e o sentido do ser não se separam³⁰. O “realismo platônico de Husserl (...) resulta da reflexão sobre a intenção que visa o objeto ideal. Ele possui uma base fenomenológica. (...) Estabelecer-se-á a diferença entre a estrutura essencial do objeto ou seu *eidos* e seu conceito empírico onde o essencial e o acidental estão misturados”.³¹

²⁰ TIH 184-185. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41.

²¹ TIH 213.

²² EDEHH 23, 180.

²³ EDEHH 23.

²⁴ EDEHH 30.

²⁵ EDEHH 166.

²⁶ SOKOLWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004. p. 69.

²⁷ EDEHH 23, 26, 28.

²⁸ EDEHH 30.

²⁹ EDEHH 24.

³⁰ Verifique-se: HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001. p. 114-117.

³¹ EDEHH 28.

A consciência é o pressuposto sem o qual os entes não podem emergir³². Num primeiro momento, Lévinas interpreta esta ênfase husserliana na consciência como uma aproximação ao “idealismo ocidental”.³³ Para Lévinas, o idealismo afirma “que o mundo exterior existe apenas através do pensamento”, porém o mesmo não reflete sobre os “dados da nossa experiência cotidiana, mas somente [busca] descobrir a significação”.³⁴ O autor afirma que as fontes do idealismo são “platônicas e cartesianas”, e que o “argumento ontológico” é a “pedra angular do idealismo”.³⁵ Em acréscimo, o filósofo argumenta: “A fenomenologia é o paradoxo de um idealismo (...), mas contrariamente ao idealismo que possui os instrumentos necessários para o homem dominar a si mesmo, Heidegger coloca o homem como não podendo inteiramente se assumir. No seio do homem aparece um nó inextricável que transforma a consciência idealista em existência”.³⁶

No entanto, Husserl evita priorizar o idealismo. A categoria husserliana que tenta evadir o idealismo é a da intencionalidade. Lévinas conclui: “Temos razão quando vemos na intencionalidade um protesto contra um idealismo que quer absorver as coisas na consciência”.³⁷ Intencionalidade é compreendida como visando um objeto exterior a ela e, ao mesmo tempo, “consistindo essencialmente em identificar pensar e existir”.³⁸ Além disso, por “intencionalidade” se designa, primeiramente, haver “consciência de alguma coisa” e, em segundo lugar, “sentir alguma coisa”, e, por último, a “descrição dos fenômenos”.³⁹ Tal descrição é sempre relacionada a um objeto – o objeto do sentimento é o que é sentido, por exemplo⁴⁰. Em *En découvrant*

³² Verifique-se TIH 184: “Le monde de la théorie est premier”; 140-141, 184-185; EDEHH 71. Cf. PEPPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 41-42, 44-45.

³³ EDEHH 14. Veja-se na mesma obra, p. 68: “L’idéalisme de Husserl essaie de définir le sujet en tant qu’origine, en tant que lieu où toute chose réponde d’elle même”.

³⁴ EDEHH 135.

³⁵ EDEHH 136-137.

³⁶ Ibid.

³⁷ EDEHH 72. Cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 48-49: “It is the primacy given to theoretical consciousness that leads Levinas to break decisively with Husserlian phenomenology. (...) Yet Levinas concedes that Husserl’s position is modified in *Ideen I* insofar as we find affirmed there the principle that nontheoretical acts can constitute nontheoretical acts. (...) But what is crucial for Levinas is that even if the constitution of these objects differs from that of theoretical objects, it is the constitution of theoretical objects that serves as the model for all objectifying acts”.

³⁸ EDEHH 139.

³⁹ EDEHH 31.

⁴⁰ EDEHH 33, 87.

l'existence avec Husserl et Heidegger, Lévinas reflete sobre a identificação entre pensar e existir evidenciando o caráter transitivo (pensar equivale a pensar em algo) do pensamento e do ser:

Dizer que o ato de pensar equivale, para o sujeito, ao ato de existir – e a concepção husserliana é precisa nesse ponto – é modificar a noção mesma do ser. O pensamento não é somente um atributo essencial do ser; ser é pensar. A estrutura transitiva do pensamento caracteriza o ato de ser. Como o pensamento é pensamento de alguma coisa, o verbo ser tem sempre um complemento direto: eu sou minha dor, eu sou meu passado, eu sou meu mundo⁴¹.

À intencionalidade se une a corporeidade, no seu âmbito “cinestésico” (*kinesthétique*) significando a capacidade de percepção do movimento do corpo⁴². Nos parâmetros da intencionalidade que se une ao aspecto cinestésico da corporeidade, “a concepção da consciência como transitividade cinestésica marca talvez o fim do idealismo sem nos reconduzir ao realismo. (...) O idealismo identifica ser e objeto. (...) A aparição de um objeto, a representação, é sempre à medida da consciência. Ela é adequação entre o eu e o não-eu, entre o Mesmo e o Outro. Representado, o Outro iguala o Mesmo”.⁴³ Na teoria de Husserl, a adequação ocorre quando há um sentido de completude entre a intuição e a intenção. Para Husserl, “não” se pode “duvidar da percepção adequada puramente imanente, precisamente porque nela não há nenhum resíduo de intenção que ainda requeira preenchimento. (...) É uma peculiaridade da percepção adequada a de que o percebido nela seja vivido tal como é percebido (tal como a percepção o visa, apreende)”.⁴⁴

Para Sokolowski, a contribuição da fenomenologia para o estudo da consciência humana foi o de propor uma abordagem que vai além daquela cartesiana, ou seja, além daquela que considera a consciência como um sistema fechado em si mesmo⁴⁵. Segundo Sokolowski, para a fenomenologia, a “transcendência” indica “ir além”.⁴⁶ A palavra “transcendência” deriva da raiz

⁴¹ EDEHH 140.

⁴² EDEHH 196.

⁴³ EDEHH 196-197.

⁴⁴ HUSSERL, E. *Investigações lógicas*. São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores). p. 179.

⁴⁵ A esse respeito veja-se o trabalho de Sokolowski: SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 22: “[Os] fenômenos podem ser explorados quando percebemos que aquela consciência é consciência ‘de’ algo, que não está bloqueada dentro de seu próprio gabinete. Em contraste com a prisão espasmódica do cartesianismo, do hobbesianismo e da filosofia do conhecimento lockiana, a fenomenologia liberta. Ela nos leva para fora e restaura o mundo que estava perdido pelas filosofias que nos aprisionavam dentro de nosso predicamento egocêntrico”.

⁴⁶ SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 67.

“latina *transcendere*” – “elevar-se sobre ou ir além” – de “*trans* e *scando*”.⁴⁷ Para a fenomenologia, até mesmo na atitude natural a “consciência é transcendental porque ela vai além de si mesma, até as identidades e coisas que lhe são dadas. O *ego* transcendental é o *ego* envolvido, em cognição, no alcance das coisas”.⁴⁸ No processo do alcance das coisas, o “*ego* transcendental” representa o “giro em direção ao *ego* como o agente da verdade, e a atitude transcendental é a instância que assumimos quando exercemos esse *ego* e suas intencionalidades temáticas”.⁴⁹ Lévinas conserva alguns aspectos do sentido fenomenológico atribuído à “transcendência” e ao mesmo tempo diverge de outros aspectos. Para o filósofo, “transcendência” continua sendo um ir-além.

A palavra “transcendência” continua significando um ir-além da consciência. O ir-além é dirigir-se para o que está fora da consciência. Lévinas acrescenta a este ir-além que seu significado é se voltar ao Bem para além do ser. O ir-além levinasiano foi mais longe. O ir-além levinasiano atinge a ética que está fora da consciência e da totalidade. Para o autor, transcende-se eticamente. Seria impossível adequar tudo à consciência e retornar sempre a ela, pois algumas experiências humanas são inadequadas à consciência. Como excluir a incerteza inerente à sensibilidade humana e ao rosto do próximo? É necessário sempre retornar ao *ego*? O filósofo explica que pensar que a “transcendência se produz pela cinestesia” é propor a “intencionalidade como ato e transitividade, como união da alma com o corpo, isto é, como desigualdade entre eu e o outro”, e “significa a ultrapassagem radical da intencionalidade objetivante na qual vive o idealismo”.⁵⁰

Para o filósofo, a palavra “transcendência” vai “contra o modelo greco-romano do Mesmo”.⁵¹ Na interpretação de Moscato, a palavra “transcendência” indica tanto a busca metafísica de se dirigir à exterioridade, ao absolutamente outro, e isso sem retorno, quanto um processo que não ocorre no ser, e sim no âmbito de um significado ético caracterizado pela separação⁵².

⁴⁷ SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 67.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ EDEHH 197.

⁵¹ LÉVINAS, Emmanuel. Tre note sulla positività e sulla trascendenza. In: MOSCATO, A. (org.) *Levinas, Filosofia e trascendenza*. Genova: Marietti, 1992. p. 42.

⁵² Cf. MOSCATO, A. Semantica della trascendenza: Note critiche su E. Levinas. In: _____. *Levinas, Filosofia e trascendenza*, p. 47, 52, 54.

Lévinas questiona se a transcendência deve ser sempre interpretada sob o registro do “intelecto”.⁵³ “Intelecto” é definido como “função da representação teórica” e as “outras formas de intencionalidade onde se encontra a estrutura (...) noèse-noèma e que permanece aberta, mas visada”.⁵⁴ O autor defende a tese do “caráter transcendente da sensibilidade”, mas não limita “a transcendência à intencionalidade”, e sim parte “da noção de proximidade”.⁵⁵ Para Lévinas, a “relação de proximidade (...) é inconvertível na estrutura noético-noemática”, e é aí nesta proximidade que “se instala já toda transmissão de mensagens” pela “linguagem”: “A proximidade para além da intencionalidade é a relação com o Próximo no sentido moral do termo”.⁵⁶

Existem diferenças entre a visão levinasiana e a husserliana acerca da subjetividade e da linguagem. Lévinas se empenha em esclarecer que a subjetividade não é “um conteúdo da consciência”.⁵⁷ A consciência não pode ser explicada pelo “psicologismo”⁵⁸, e sim pela *noese* – o ato de ponderar algo – que “pensa alguma unidade objetiva”.⁵⁹ O filósofo explica que a crítica husserliana principal dirigida ao psicologismo é a tese de que o mesmo distingue entre “o que é vivido e o que é pensado”.⁶⁰ Depois, o psicologismo se esquece de que na relação sujeito-objeto, o objeto possui “um sentido”.⁶¹ O ato de atribuir um sentido (*Sinngebung*) ao objeto significa pensar o objeto, e pensar o objeto é identificá-lo. Ao ver o objeto, o mesmo se identifica. Pensar, para Husserl, diz Lévinas, é “identificar” ou “representar”.⁶²

⁵³ EDEHH 316.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ EDEHH 319.

⁵⁷ EDEHH 16.

⁵⁸ Psicologismo. In: BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 325: “Na filosofia da lógica, o psicologismo é a perspectiva segundo a qual a lógica se baseia nas leis do pensamento (...). A lógica torna-se não tanto uma disciplina normativa, que estabelece normas de verdade com as quais o pensamento deve conformar-se, mas uma construção baseada nos padrões aos quais o nosso pensamento se conforma realmente. (...). O psicologismo é um aliado natural do naturalismo, por suspeitar em geral de qualquer domínio de proposições que estabeleçam relações lógicas intemporais. (...) O psicologismo ganhou outra vez popularidade com a redescoberta da epistemologia naturalizada e com as tentativas de Wittgenstein, na sua obra tardia, de encontrar uma maneira de basear a lógica e a matemática na história natural dos seres humanos”. Em acréscimo, veja-se o conceito de naturalismo em: IDEM. Ibid., p. 261: “De modo muito geral, trata-se de uma simpatia pela perspectiva segundo a qual em última análise nada resiste às explicações obtidas através dos métodos característicos das ciências naturais”.

⁵⁹ EDEHH 16, 18.

⁶⁰ EDEHH 21.

⁶¹ EDEHH 17.

⁶² EDEHH 32-33.

Para identificar ou representar, o primeiro passo consiste em visar (fitar) o objeto. A “origem de toda consciência é” precisamente à “impressão primeira” (*Urimpression*)⁶³, e “ver o objeto constitui já uma maneira de o compreender”.⁶⁴ Lévinas comenta que, para Husserl, esta compreensão do objeto não se separa da palavra, pois “compreender o fato de que a palavra significa alguma coisa, é captar o movimento mesmo da intencionalidade”.⁶⁵ Para Lévinas, a linguagem está para além da intencionalidade, já que a “linguagem é a possibilidade de entrar em relação independentemente de todo sistema de signos comuns aos interlocutores. (...) A fraternidade com o próximo como essência da linguagem original”.⁶⁶

A linguagem não designa unicamente a comunicação verbal e através de palavras. Antes, ela significa um “acontecimento positivo e anterior da comunicação que seria proximidade e contato do próximo”.⁶⁷ Como a transcendência, “a proximidade não é uma intencionalidade”, e “esta reviravolta do dado em próximo e da representação em contato, do saber em ética, é rosto e pele humana. No contato sensorial ou verbal dormita a carícia, nela a proximidade significa”.⁶⁸ No entanto, esta significação deve ser compreendida em termos de uma “ausência desmedida” sem “correlativo”.⁶⁹ Sua significação é dada em termos de “infinito, e assim, num sentido absoluto”, a saber, “fora de toda intencionalidade. (...) O contato no qual eu me aproximo do próximo não é manifestação nem saber, mas acontecimento ético da comunicação que toda transmissão de mensagens supõe. (...) A primeira palavra diz apenas o dizer mesmo antes de todo ser e todo pensamento em que se mira e se reflete o ser”.⁷⁰ A “primeira palavra” ou a linguagem original constitui a essência da subjetividade. Trata-se, portanto, de uma

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 irrepresentável. É a linguagem original (...), fundamento do outro. O ponto preciso onde se faz (...) esta mutação do intencional em

⁶³ EDEHH 59.

⁶⁴ EDEHH 30.

⁶⁵ EDEHH 31.

⁶⁶ EDEHH 324.

⁶⁷ EDEHH 328.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ EDEHH 329.

ético, em que a aproximação trespassa a consciência – é pele e rosto humano. O contato é ternura e responsabilidade⁷¹.

A “proximidade (...) não é movimento intencional tendendo a um preenchimento”, mas “uma fome, gloriosa de seu desejo insaciável”.⁷² A proximidade do próximo se efetua no rosto, e ela é vista “a partir da ausência na qual se aproxima o Infinito; a partir do seu Não-Lugar (...), no traço de sua própria partida”.⁷³ “Traço” não é compreendido nos parâmetros da identificação ou da união, e sim da proximidade que mantém a separação entre os interlocutores. “Traço” ou “vestígio” não é um signo, visto que a relação do signo ao significado pode ser tematizada, ao passo que a “proximidade não é a tematização de uma relação qualquer, mas esta relação mesma”.⁷⁴

Esta “relação mesma” é haurida do princípio de intencionalidade, pois ela é “bem mais complexa do que a relação de sujeito a objeto”.⁷⁵ Tal complexidade é determinada por um processo que se dá no “nível sensível” permanecendo, destarte, “inatingível”, incalculável matematicamente, e sem tender a uma finalidade última⁷⁶. Não se trata de uma relação *à la* filosofia medieval para a qual a intencionalidade consistia “na distinção entre o objeto mental e o objeto real” e “na presença de um objeto mental na consciência (*ens in mente*)”.⁷⁷

Diferentemente da intencionalidade da filosofia medieval, Lévinas afirma que a proposta da fenomenologia é apresentar a noção de que “toda intenção é sempre uma percepção, ou uma evidência modificada”, “um significado”.⁷⁸ Na interpretação de Lévinas, trata-se de uma “dialética da interioridade e da exterioridade” na qual a exterioridade “se faz presente em pessoa” na consciência mesmo estando “quase-ausente”, mas tal exterioridade é ainda visada pela consciência⁷⁹. Logo, cada objeto possui “essencialmente um modo próprio” de se doar à visada

⁷¹ EDEHH 314.

⁷² EDEHH 321.

⁷³ EDEHH 322.

⁷⁴ EDEHH 327.

⁷⁵ EDEHH 37.

⁷⁶ EDEHH 41, 46. Este trabalho traduz *trace* com a palavra “vestígio”. Alguns tradutores preferem a palavra vestígio. Veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 71-80.

⁷⁷ EDEHH 43-44.

⁷⁸ EDEHH 38.

⁷⁹ Cf. EDEHH 21, 34, 37, 38.

do sujeito⁸⁰. A exterioridade dos objetos é irreduzível a qualquer fórmula ou juízo devido ao respeito absoluto “imputado à interioridade da sua constituição”.⁸¹ Para Lévinas, na fenomenologia há um contínuo voltar-se à coisa-em-si-mesma que tem por objetivo o retorno à consciência, que sendo consciência de alguma coisa, não deixa de ser, primordialmente, consciência.

Em *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, traçam-se as características da fenomenologia de Husserl em termos de sentido e de consciência: “O real – coisas e pensamentos – tem sentido apenas na consciência. A consciência é o modo mesmo da existência do sentido”.⁸² Manning resume a compreensão de Lévinas a respeito da fenomenologia com estas palavras: A fenomenologia não é “a ciência dos fenômenos em si, e sim a ciência da consciência pura”.⁸³

1.3 A aproximação a Heidegger

Para Manning, a fenomenologia husserliana se ocupa da descrição da “consciência pura”, ao passo que, para Heidegger, a tarefa da mesma consiste na compreensão da “coisa-em-si” como ela se apresenta “no seu ser”, e não apenas como ela é constituída “na e pela consciência”.⁸⁴ A fenomenologia heideggeriana se tornou uma forma de arrancar dos entes o que está escondido e fechado, fazendo com que seu verdadeiro ser se manifeste. O ser autêntico não é concebido nos parâmetros da dicotomia entre essência e existência, e sim mediante o *Dasein*, o Ser-aí, o Ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*)⁸⁵. Conhecer o *Dasein* significa conhecer seu aspecto constitutivo ontológico no qual a “quididade”, sua essência, “coincide com sua existência” dispensando, a partir desta coincidência, distinções tais como interior e exterior⁸⁶. A proximidade de Lévinas a Heidegger se deve ao interesse comum pelo *Dasein*⁸⁷. Lévinas explana que, para Heidegger, “a filosofia não se faz *in abstracto*, mas é somente possível como possibilidade

⁸⁰ EDEHH 40.

⁸¹ EDEHH 72.

⁸² EDEHH 70.

⁸³ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 175-176.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁵ Verifique-se EDEHH 71, 84. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 2, p. 30; § 48, p. 22.

⁸⁶ EDEHH 105, 117. Para a discussão referente às distinções entre interior e exterior, cf.: MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 178-179.

⁸⁷ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 180.

concreta de uma existência. Fazer filosofia equivale, então, a um modo fundamental da existência do *Dasein*”.⁸⁸

Manning argumenta que, em *Le temps et l'autre*, *De l'existence à l'existant*, e *Totalité et Infini*, a fenomenologia de Lévinas se aproxima mais daquela de Heidegger do que da fenomenologia husserliana⁸⁹. Nestas obras, Lévinas se inspira na seguinte pressuposição: a filosofia é uma prática específica e um modo de ser “enraizados na existência concreta”.⁹⁰ A fórmula aristotélica “primeiro viver, depois filosofar” é modificada, pois viver é existir e existir é já filosofar, visto que “todo pensamento supõe [uma] existência”.⁹¹

Tanto Heidegger quanto Lévinas lançam mão do método da redução fenomenológica para analisar a vida concreta na sua dinamicidade, diferindo, desse modo, de Husserl. Diz Lévinas, o que acontece com a redução fenomenológica é uma “neutralização” da vida⁹². Lévinas define “redução fenomenológica” como “a operação” de “suspender a validade” das teses sobre “a existência” bem como os “julgamentos” sobre a mesma⁹³. Na compreensão de Sokolowski, tanto o conceito de *noese* quanto o de *noema* enquanto “atos de consciência” são levados em consideração “após terem sido suspensos ou postos fora de ação pela *epoché* fenomenológica”.⁹⁴

Para Lauer, por “redução fenomenológica” se entende a “expurgação (purificação)” dos fenômenos psicológicos ou da interpretação naturalista dos mesmos. A tarefa da redução fenomenológica é “expurgar os fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas e levá-los para o plano da generalização essencial”. Essa seria a verdadeira “transformação dos fenômenos em essências”. A redução fenomenológica revela que a consciência é transcendental e não empírica, psicológica. A *epoché*, ou seja, esta primeira predisposição a conceber a existência enquanto transcendência, e, portanto, colocando a existência entre parênteses sem eliminá-la, é alcançada somente por meio da redução fenomenológica. A redução fenomenológica tornará

⁸⁸ EDEHH 103.

⁸⁹ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 180. As obras de Lévinas citadas são respectivamente: LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris: Puf, 2001. [1979.]; IDEM. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin, 1998. [1947.] (ID. *Da existência ao existente*. Campinas: Papirus, 1998); IDEM. *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. [1961.]

⁹⁰ PEPPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 44.

⁹¹ EDEHH 119, 134.

⁹² TIH 222.

⁹³ EDEHH 51-52, 54. Lévinas comenta que, para Husserl, a redução fenomenológica inverte a tendência dogmática do ser humano.

⁹⁴ SOKOLWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 69.

possível intuir a essência do ser e das coisas porque suspende suas concretizações factuais tais como conteúdos, juízos, “psicologismos”, moralismos, e até mesmo os atos. As preocupações principais da redução fenomenológica são com o fenômeno da consciência em si mesmo e com o processo do surgimento da idéia, da “idealização”. Esse primeiro passo fenomenológico, o fenômeno da consciência em si mesmo e o processo de idealização, conduz a “uma intuição da essência mesma daquela consciência cujos dados devem ser a única fonte de informação na investigação de todo o ser”. A redução fenomenológica é inerente à intencionalidade, pois a redução é o meio que assegura à intencionalidade não a intuição da “coisa-em-si”, mas a intuição das essências⁹⁵.

Manning explana que, na interpretação de Lévinas, a redução fenomenológica aborda a “vida exclusivamente no seu aspecto cognitivo”; por isso, a redução fenomenológica leva em consideração a “vida na sua concretude”, porém é “uma vida que não se vive mais”.⁹⁶ Heidegger, pelo contrário, elabora uma fenomenologia que se ocupa com a concretude da vida. Similarmente, Lévinas argumenta que Heidegger, embora afirmando o primado da teoria em Husserl, sublinhou a tese que consiste em buscar o lugar do ser na vida concreta⁹⁷. Segundo Etienne Feron, o itinerário filosófico levinasiano percorre um caminho fenomenológico, visto como “consiste numa descrição dos fenômenos vividos irreduzíveis a uma reflexão abstrata” ou a uma “visada deste vivido”: é no sentido de ser “significante para o pensamento e não pura objetividade exterior”.⁹⁸ Desse modo, diz Lévinas, para Heidegger, “compreender não é representar. Cada situação da existência humana constitui uma maneira diferente de compreender. Não há aí, entretanto, a apreensão objetiva”.⁹⁹ Em vez de uma apreensão objetiva, há uma compreensão do sentido e, assim, se alarga a noção husserliana de “representação”. Lalande define o termo “representação” com estas palavras:

⁹⁵A definição de “redução fenomenológica” foi haurida de: LAUER, Q. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*. New York e Evanston: Harper Torchbooks, 1965. p. 51, 60-61. Compare-se esta definição que é condizente com aquela de Lévinas em: LÉVINAS, Emmanuel. Sur Les ‘Ideen’ de M. E. Husserl. In: *Les imprévus de l’histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. p. 60. Veja-se, além disso, estas outras referências à fenomenologia, direta ou indiretamente: AE 56, 69; EDEHH 70, 72; TIH 209; IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 64 (ID. *Da existência ao existente*, p. 46); DVI 140, 232-233, 270 (ID. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 125, 204-205, 238).

⁹⁶ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise...*, p. 28.

⁹⁷ TIH 223.

⁹⁸ FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage: L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 325.

⁹⁹ EDEHH 73.

O sentido de *representar-se* interiormente uma pessoa ou uma coisa imaginando-a, de onde se passou por fim o sentido filosófico de *representação*. (...) Que representa uma outra coisa ou uma outra pessoa, que toma o seu lugar ou que a substitui no exercício de um direito. (...) Teoria das idéias representativas: doutrina geralmente admitida pelos cartesianos, segundo a qual o espírito não conhece diretamente os objetos reais, mas apenas idéias que são os seus sinais¹⁰⁰. (...) Na filosofia da percepção essa perspectiva está sobretudo associada a Malebranche e Locke que, sustentando que a mente é o receptáculo das idéias, defenderam que das nossas idéias reais, algumas são adequadas, outras são inadequadas. Aquelas (...) adequadas representam de maneira perfeita os arquétipos dos quais a mente supõe ter extraído essas idéias. (...) O problema fundamental é (...) compreender como poderá a mente sair do mundo das representações, (...) como poderão as representações ser dirigidas para fora de si mesmas, adquirindo, deste modo, um conteúdo genuíno. (...) O cerne da questão é às vezes formulado dizendo-se que (...) a mente torna-se mais um dispositivo sintático do que um dispositivo semântico¹⁰¹.

Para Heidegger e para Lévinas, separa-se o objeto da representação do mesmo conferindo a este uma determinação intrínseca existencial¹⁰². Há semelhanças entre Heidegger e Lévinas na interpretação da “representação”, porém existem também diferenças entre os dois filósofos. Para Lévinas, “a ontologia heideggeriana subordina a relação com o Outro à relação com o Neutro que é o Ser (...) anônimo, (...), eticamente indiferente e como uma liberdade heróica, estrangeira à toda culpabilidade em relação a Outrem”.¹⁰³ As pesquisas de Manning indicam que a diferença entre Heidegger e Lévinas é demarcada pelo ponto de partida do qual analisar o *Dasein*. Para Heidegger, *Dasein* constitui-se como *Mitsein* (Ser-com, *Being-with*). No entanto, para Lévinas, “a relação ética, em Heidegger, o *Miteinandersein*, ser-com-outrem, não passa de um momento de nossa presença ao mundo. Ela não tem o lugar central. *Mit* é sempre estar ao lado de... não é acesso ao Rosto, é *zusammensein*, talvez *zusammenmarschieren*”.¹⁰⁴ Ou seja: “A relação fundamental do ser, em Heidegger, não é com outrem, mas com a morte”.¹⁰⁵ Por

¹⁰⁰ LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 953-955.

¹⁰¹ BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 342.

¹⁰² Cf. EDEHH 74-75.

¹⁰³ EDEHH 236-237.

¹⁰⁴ EN 126 (ID. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 158). Na versão portuguesa de *Entre Nous*, o termo *zusammensein* é traduzido como “estar juntos” e o *zusammenmarschieren* como “marchar juntos”. Cf. também IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 18-19.

¹⁰⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Étique et Infini*, p. 59

consequente, na opinião de Manning, para Heidegger, a relação interpessoal é secundária¹⁰⁶. Em vez da relação-com, Lévinas prioriza a relação do face-a-face. Lévinas contesta o ponto de partida do qual interpretar o *Dasein*, e apresenta duas propostas diferentes.

A primeira proposta se refere à constituição ontológica do *Dasein* não como um ser-com, mas como sua separação de outrem. A separação levinasiana, porém, não é definida em termos de uma “raiz ontológica da solitude”, pois o autor espera “entrever em quê esta solitude pode ser ultrapassada”.¹⁰⁷ Ao estar com objetos e ao visar objetos, Lévinas analisa tal contato como o fato de que o “eu” existe com os objetos de modo “transitivo”, porém também de modo intransitivo, ou seja, “eu não sou o Outro”.¹⁰⁸ O “eu” está em si, “sem intencionalidade, sem relação”.¹⁰⁹ Para Heidegger, a noção de *Mitsein* significa tanto ser-com os outros humanos quanto ser-com as coisas. O “com” designa o “estar com de uma estrutura”.¹¹⁰ Em *Entre Nous*, a fenomenologia heideggeriana à qual Lévinas faz alusão é a que se encontra no parágrafo 26 de *Sein und Zeit*¹¹¹. Todavia, para Lévinas, em *Totalité et Infini*, o *Dasein* não é como o *Mitsein* do parágrafo 26 de *Sein und Zeit*, mas ser-separado: “A originalidade da separação pareceu-nos consistir na autonomia do ser separado”.¹¹²

A segunda proposta consiste em apresentar um ser-separado mas não isolado. Para *Totalité et Infini*, o que torna o humano um ser autêntico é o ser-para-os-outros. Um ser-separado é ser-para-os-outros na medida em que acolhe e serve o próximo¹¹³.

¹⁰⁶ Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 180-181.

¹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 19.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Heidegger também utiliza o termo “ser-para”, porém no contexto de um “ser para isso” e “um estar junto” e “estar com”. Considere-se, por exemplo, HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 18, p. 132: “A função significa um ser para, este um ser para isso, esse um estar junto em que se deixa e faz em conjunto, esse um estar com da conjuntura”; p. 133: “Essas ‘relações’ (...) do ser-para, da função, do estar com de uma conjuntura, em seu conteúdo fenomenal, resistem a toda funcionalização matemática”; § 46, p. 15: “Ser para essas possibilidades”; § 51, p. 34: “Ser-para-a-morte”.

¹¹¹ EN 209 (ID. *Entre Nós...*, p. 256). Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 26, p. 170: “O ‘com’ é uma determinação do [*Dasein*]”.

¹¹² TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

¹¹³ Verifiquem-se estas reflexões do filósofo: TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191): “Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre”, 189 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 192): “No acolhimento do rosto (...) que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura (...)”; 223 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 223): “A moralidade não nasce na igualdade, mas no fato de para um ponto do universo convergirem as exigências infinitas, o fato de servir o pobre, o estrangeiro, a viúva e o órfão”. Vejam-se reflexões similares em: EN 209-210 (ID. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*, p. 256-257); IDEM. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Livre de Poche, 2002. p. 54.

A fenomenologia levinasiana se encarrega, então, de descrever o contato ou a proximidade entre o sujeito separado e seu próximo. Segundo o filósofo, há no fenômeno da resposta do sujeito ao próximo uma obrigação, uma dívida, uma responsabilidade implícita. Todo lançar mão do recurso às palavras envolve uma obrigação ética, uma responsabilidade. Não se pode compreender o ser do próximo sem o envolvimento da questão da obrigação ética ao mesmo¹¹⁴.

Lévinas abre possibilidades para a aparição dos fenômenos que vão bem além da atividade intencional de um “eu”.¹¹⁵ “Possibilidade” não remete à “possibilidade vazia” da ausência de contradição, explica Lévinas, mas “da possibilidade concreta e positiva”.¹¹⁶ A questão não é ter possibilidades, e sim “ser suas possibilidades”.¹¹⁷ Para Lévinas, ser suas possibilidades representa para o sujeito o estado de passividade do ser-para-outrem. A originalidade de Heidegger e Lévinas consiste no uso do método da redução fenomenológica para compreender a subjetividade. Um dos aspectos da mesma é a passividade.

Os dois filósofos definem “eu” como “sujeito” enquanto permanecendo essencialmente num estado de passividade. Lévinas e Heidegger não adotam o conceito de um eu puro. Para Lévinas, a responsabilidade do sujeito é dada em termos de passividade e, para Heidegger, o sujeito se encontra lançado no mundo (*Geworfenheit* ou *thrownness*: estar-lançado-aí)¹¹⁸. O sujeito na passividade constitui o fenômeno passivamente, isto é, suportando, apoiando, e recebendo sua aparição como ela se apresenta sem condicionar sua aparição exclusivamente pela atividade cognitiva da consciência. O sujeito não tem tempo de gerar a possibilidade dos

¹¹⁴ Cf. AE 56: “Subir l’emprise de l’être. Emprise que l’Éthique, elle-même, dans son *Dire* de responsabilité, exige”. Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 181; WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas...*, p. xxii: “It is a reorienting of thought’s direction from that of truth and being to ethics as a relation of the address to an addressee”.

¹¹⁵ Cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas...*, p. xxii: “As phenomenological description, philosophy solicits metaphor, seeks a language that would bring beings into the light of truth, and is thus a mode of illumination. Levinas’s phenomenological philosophy while remaining philosophy is, on occasion and of necessity, pictographic while at the same time resisting representation as a bringing into presence”.

¹¹⁶ EDEHH 95.

¹¹⁷ EDEHH 97.

¹¹⁸ Veja-se: AE 63; IDEM. *Le temps et l’autre*, p. 59: “Ce retournement de l’activité du sujet en passivité”. Comparem-se estas reflexões de Lévinas com as de Heidegger em: HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 44, p. 289: “O *estar-lançado* pertence à constituição ontológica [do *Dasein*] como constitutivo de sua abertura”; § 44, p. 299: “As idéias de um ‘eu puro’ e de uma ‘consciência em geral’ são tão pouco capazes de sustentar o *a priori* da subjetividade ‘real’ que elas passam por cima, ou seja, não vêm de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição ontológica [do *Dasein*]. Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 183; KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 56-57.

fenômenos a partir de si mesmo, da sua intencionalidade¹¹⁹. Para Lévinas, o encontro com outrem não representa somente um momento da atividade cognitiva, mas inclui um momento de passividade do “eu” no qual se deve responder a outrem. Outrem não é um adendo à questão do ser das coisas. A outra pessoa é o ente externo ao sujeito, um ente externo que tem um rosto. O conhecimento, desse modo, é interpessoal e ético¹²⁰.

A ética concede um sentido de direção ao processo do conhecimento: não envolve somente a capacidade da mente, mas revela que a mente mesma está dirigida, orientada pelo sentido ético. A contribuição levinasiana consiste em apresentar a natureza do pensamento e do conhecimento humano como acontecendo sempre no contexto da relação “interpessoal”.¹²¹ O filósofo permanece fiel à tradição fenomenológica, mas sua redução fenomenológica do sujeito não o conduz à subjetividade na forma da consciência pura ou da intencionalidade. O sujeito na ética de Lévinas é separado, mas não é um eu “puro” autônomo, dispensando, assim, a relação com outrem. A redução fenomenológica do sujeito leva ao reconhecimento da subjetividade inseparável da responsabilidade: a subjetividade está submetida à “responsabilidade” por outrem¹²².

Na avaliação de Kosky, Lévinas atribui à fenomenologia aquilo que lhe faltava: a dimensão “ética”.¹²³ Kosky afirma: “A ética cobre tudo o que é apropriado para fazer ou desejar em relação ao que se mostra. (...) Todo fenômeno requer [que eu] respeite seu modo de ser e que eu responda a [este fenômeno] num modo [igualmente] apropriado. (...) Toda descrição que faz justiça ao fenômeno, toda fenomenologia concreta, é *ipso facto* ética”.¹²⁴ De acordo com Kosky, para Lévinas, o respeito e a responsabilidade impostos pela ética são “o suplemento originário” da redução fenomenológica¹²⁵.

¹¹⁹ Cf. KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 56-57.

¹²⁰ Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 183, 185.

¹²¹ Muito embora se emprega a expressão “relation intersubjective” em *Le temps et l'autre* para descrever a relação entre o sujeito e o próximo, o filósofo prioriza o termo “interpessoal” no lugar de “relação intersubjetiva”. Verifique-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 69: “La relation intersubjective”; TEI 229: “Dans le langage interpersonnel”; 190: “Asymétrie de l'interpersonnel”; AE 150: “Inter-personnel”.

¹²² KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 56.

¹²³ *Ibid.*, p. 82.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 57 e 207 (nota n. 6). Cf. AE 155: “La phénoménologie peut suivre le retournement de la thématization en an-archie dans la description de l'approche: le langage éthique arrive à exprimer le paradoxe où se trouve brusquement jetée la phénoménologie, car l'éthique, par-delà le politique, est au niveau de ce retournement”.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57: “I will claim that ethics is added to Husserlian phenomenology as a sort of ‘originary supplement’: it is an addition from outside a strictly Husserlian phenomenology but an addition which Levinas shows to be

Similarmente, Márcio Luis Costa ressalta a ênfase do filósofo na perspectiva ética. Nas palavras de Márcio Luis Costa:

A leitura das obras filosóficas de Emmanuel Lévinas – começando por seu primeiro artigo *Sur les ideen de M. E. Husserl* (1929), passando por obras como *De l'évasion* (1935), *De l'existence à l'existant* (1947), *Totalité et Infini* (1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e finalizando em *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) – permite sustentar que na arquitetura de seu pensamento a ética surge progressivamente como tema central, até ser definitivamente estabelecida como filosofia primeira, anterior a qualquer outra filosofia possível¹²⁶.

O pensamento do filósofo se mantém devotado a uma temática central: a ética como filosofia primeira¹²⁷. E, como filosofia primeira, a ética se insere em qualquer relação à maneira de uma anterioridade que significa responsabilidade infinita para com a outra pessoa¹²⁸. Uma vez que a filosofia levinasiana gira em torno de uma temática central, Silvano Petrosino conclui que não se pode aplicar à obra filosófica levinasiana o esquema “o primeiro Lévinas e o segundo Lévinas”.¹²⁹ Seria, portanto, justo conduzir uma reflexão sobre o pensamento de Lévinas nestes termos: as teses principais estão expostas em *Totalité et Infini* (1961) e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974)¹³⁰. Por esse caráter de constância na filosofia de Lévinas, *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* estão em estreita relação uma com a outra, como se a segunda fosse um suplemento para a primeira¹³¹.

No comentário de Feron à *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), a seguinte reflexão revela a continuidade desta com as duas obras antecedentes (*Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*): “A questão por excelência, ou a primeira questão, não é ‘por que há ser em vez de nada?’, mas tenho direito de ser?’ Questão de sentido que não se volta para nenhuma finalidade natural, mas que se perpetua em nossos estranhos discursos humanos sobre o sentido

constitutive of the phenomenological reduction and one which eventually substitutes itself for the thing it supplements”.

¹²⁶ COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: Uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 19.

¹²⁷ PETROSINO, Silvano. *La Fenomenologia dell'unico: le tesi di Lévinas*, p. XV.

¹²⁸ Cf. CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University, 2002. p. 6.

¹²⁹ PETROSINO, Silvano. *La Fenomenologia dell'unico: le tesi di Lévinas*, p. XVI.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Cf. BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 125; LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London/New York: Routledge, 1995. p. 63.

da vida”.¹³² Num estilo diverso daquele de *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, *De Dieu qui vient à l’idée* (1982) é uma coletânea de artigos. Por isso, a estrutura *De Dieu qui vient à l’idée* segue a mesma forma de *Humanisme de l’autre homme* (1972); *Hors Sujet* (1987); *L’au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (1982); *A l’heure des nations* (1988); *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre* (1988)¹³³. A questão do sentido do ser exemplifica como o pensamento filosófico do autor defende sempre a mesma idéia de base: “A irreduzibilidade e anterioridade da responsabilidade ética em relação à toda compreensão do ser”.¹³⁴ Esta interrogação é a *question par excellence* que orienta a filosofia de Lévinas como um todo, pois, nas palavras do autor, não se trata mais da “questão do sentido do ser: não o ontológico da compreensão deste verbo extraordinário, mas a ética da justiça do ser”.¹³⁵

Para Peperzak, a questão do sentido do ser situa a reflexão filosófica do autor como representativa de “uma expressão do clima espiritual de seu tempo”, ou seja, é parte do grupo de indivíduos “educados nas tradições grega e européia, e que passaram pela crise nietzscheana de nossa cultura, que sofreram as guerras e as perseguições do século XX”.¹³⁶ O que existe de peculiar no *Lebenswelt* de Lévinas é que ele era um judeu da Lituânia, conhecedor da Bíblia, e que estudava assiduamente a tradição talmúdica¹³⁷. Quando aborda o tema da religião, a ênfase de Lévinas é no aspecto ético e nos estudos talmúdicos.

Em *Collected Philosophical Papers*, Lévinas define “religião” como uma situação na qual “fala-se ao outro”, “sem especulação sobre o divino ou o sagrado”.¹³⁸ Em *Totalité et Infini*, há um estudo acerca da teoria da religião em Durkheim. O filósofo conclui que “Durkheim, ao caracterizar a sociedade pela religião, ultrapassou já, por um lado, a interpretação ótica da relação

¹³² DVI 257 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 226). Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica: A preleção*. São Paulo: Abril, 1973. (Pensadores). p. 242: “Por que existe afinal ente e não antes Nada?”; FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage: L’itinéraire philosophique d’Emmanuel Levinas*, p. 320.

¹³³ PEPPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University, 1993. p. 239. Os dados bibliográficos das obras mencionadas são: 1) *Humanisme de l’autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972.]; 2) *Hors sujet*. Paris: Livre de Poche, 1997. [1987.]; *L’au-delà du verset*. Paris: Minuit, 2002. [1982.]; *A l’heure des nations*. Paris: Minuit, 1988. [1988.]; *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Livre de Poche, 1998. [1991.]

¹³⁴ FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 321.

¹³⁵ DVI 257 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 225).

¹³⁶ PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 210. Cf. AE 10: “Il faut aller jusqu’au nihilisme de l’écriture poétique de Nietzsche, renversant le temps irréversible, en tourbillon – jusqu’au rire qui refuse le langage”.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*. Trad. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University, 2000. p. 23.

com o Outro. Só me relaciono com Outrem através da Sociedade (...); relaciono-me com outrem que não é simples parte de um Todo, nem singularidade de um conceito”.¹³⁹ Para Lévinas, a positividade da visão durkheimiana se dá no conceito de que “atingir outrem através do social é atingi-lo através do religioso”.¹⁴⁰

Por um lado, Lévinas explica que “Durkheim deixa entrever uma transcendência diferente da do objetivo”; por outro lado, “o religioso reduz-se de imediato, para Durkheim, à representação coletiva: a estrutura da representação e, conseqüentemente, da intencionalidade objetivante que lhe está subjacente, serve de interpretação última ao próprio religioso”.¹⁴¹ Lévinas não possui uma visão positivista da religião. Merold Westphal explana que diversamente dos positivistas, Lévinas não considera sua crítica à metafísica como o fim da ética¹⁴². O que caracteriza a ética levinasiana, diz Westphal, é seu fundamento filosófico, e não um fundamento teológico da mesma¹⁴³. Por esse motivo, Peperzak acrescenta que não se justificam os preconceitos que surgiram com relação à sua filosofia tida como “filosofia piedosa” ou “um tipo de teologia”.¹⁴⁴ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* é inclusive uma resposta a algumas dessas críticas¹⁴⁵. Lévinas deixou claro mais de uma vez que ele está de fato fazendo filosofia¹⁴⁶.

Peperzak considera a reflexão do filósofo como mais um espaço conquistado na “filosofia contemporânea”, de modo especial um espaço dentro da “fenomenologia pós-husserliana”.¹⁴⁷ Peperzak afirma que o pensamento levinasiano não exclui as experiências pré-filosóficas: o trabalho do filósofo deve ser lido como uma afirmação da idéia de que “nenhuma filosofia pode ou deve livrar-se de suas convicções pré-filosóficas”.¹⁴⁸ Para Sokolowski, a fenomenologia valoriza a experiência pré-filosófica:

¹³⁹ TEI 40 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 55).

¹⁴⁰ TEI 40 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 55).

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Cf. WESTPHAL, Merold. Levinas’s Teleological Suspension of the Religious. In: PEPERZAK, Adriaan T. (ed.) *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York/London: Routledge, 1995. p. 151.

¹⁴³ Cf. Ibid., p. 152.

¹⁴⁴ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 210.

¹⁴⁵ Ibid., p. 209. Peperzak menciona as críticas de Jacques Derrida: DERRIDA, Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Du Seuil, 1967. p. 117-228.

¹⁴⁶ Ibid. Peperzak aconselha a leitura de “Questões e respostas”, que é um diálogo entre o filósofo e os professores da Universidade de Leyden, na Holanda, em 1975. A esse respeito consulte: DVI 128-157 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 115-139).

¹⁴⁷ Ibid., p. 210.

¹⁴⁸ Ibid.

A mais importante contribuição que a fenomenologia fez para a cultura e para a vida intelectual foi validar a verdade, a experiência, a vida e o pensamento pré-filosóficos. Ela insiste que os exercícios da razão exercidos na atitude natural são válidos e verdadeiros. (...) A fenomenologia é parasita da atitude natural e de todas as efetividades dela. A fenomenologia não tem acesso às coisas e manifestações do mundo exceto através da atitude natural e suas intencionalidades. A fenomenologia chega somente mais tarde. Tem de ser modesta¹⁴⁹.

1.4 A experiência pré-filosófica

Peperzak comenta que é impossível entender a filosofia de Lévinas isolada da experiência pré-filosófica (a experiência, as convicções, os acontecimentos, o clima espiritual da época)¹⁵⁰. À descrição fenomenológica do sujeito responsável Lévinas adiciona, além do componente ético, o elemento pré-filosófico: o rosto do próximo. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o filósofo reitera: “Nenhuma linguagem a não ser a ética tem condições de igualar o paradoxo no qual entra a descrição fenomenológica” que parte “do desvelamento” do “rosto” do “próximo”, “do seu aparecer” que é “um vestígio” que “ordena” segundo uma “diacronia” não susceptível à sincronização “na representação”.¹⁵¹

O filósofo admite em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que sua filosofia não está completamente livre das “experiências pré-filosóficas”.¹⁵² Neste aspecto, o filósofo se aproxima mais uma vez de Heidegger. O autor de *Sein und Zeit* recorre à experiência pré-filosófica, visto como descreve a vida na sua facticidade, dinamicidade, em seu movimento, na sua relação com o mundo circundante. A fenomenologia heideggeriana analisa a experiência pré-filosófica, isto é, a vida mesma como ela é. Entretanto, Lévinas examina a experiência pré-filosófica, a vida mesma, como ela deve ser vivida. O filósofo faz esta descrição a partir de conceitos éticos, filosóficos, e recorrendo à experiência pré-filosófica que é a linguagem. Dois exemplos disso são, em primeiro lugar, a expressão “eis-me aqui” de Isaías 6, 8, e, em segundo lugar, o pronome reflexivo “se”, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*¹⁵³.

¹⁴⁹ SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 71.

¹⁵⁰ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 209.

¹⁵¹ AE 120, nota n. 35.

¹⁵² AE 24: “Sans doute ne se dégage-t-elle pas complètement des expériences pré-philosophiques”.

¹⁵³ AE 190, nota n. 17: “Me voici, envoie-moi”; 132: “Le *se* du ‘*se* maintenir’ ou du ‘*se* perdre’ ou du ‘*se* retrouver’, n’est pas un résultat, mais la *matrice* même des relations ou des évènements qu’expriment ces verbes pronominaux”.

Para Peperzak, o “eis-me aqui” adquire seu significado no acusativo. O acusativo rende à expressão a característica da passividade de um sujeito sobrecarregado por uma responsabilidade infinita, antes mesmo de decidir aceitá-la¹⁵⁴. A redução fenomenológica do sujeito é uma recondução (*re-ducere*), um retorno do sujeito ao seu estado e sentido originário e original – semelhante ao ser “originário” de Heidegger¹⁵⁵. Este estado de volta ou recondução, após a redução, adquire a modalidade da passividade de um sujeito que está sob “acusação”.¹⁵⁶ O termo “modalidade” é importante na filosofia levinasiana. Por modalidade se entende “uma *lexis* que não é nem afirmada nem negada, que exprime simplesmente uma relação entre dois termos”.¹⁵⁷

Para o filósofo, a filosofia é “pensamento modal” que está separado do ser: “A filosofia, enquanto pensamento modal, se separa do ser num modo tão radical que não retorna a este nem pelo fato de que esta [a filosofia] pensa as condições de sua possibilidade”.¹⁵⁸ A passividade então, é a modalidade de uma “criatura” que se “despe na perseguição” e se encontra sob acusação sem poder se defender¹⁵⁹. A passividade do sujeito consente no sofrimento “sem razão” alguma¹⁶⁰. A subjetividade que emerge nesse estado de passividade é feita de “carne e sangue”¹⁶¹; ela é a subjetividade da sensibilidade “à flor da pele”, e ela é capaz de suportar o “sofrimento no

¹⁵⁴ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 15, 229. Cf. AE 180-181: “A ce commandement tendu sans relâche, ne peut répondre que ‘me voici’ où le pronom ‘je’ est à l’accusatif, décliné avant toute déclinaison, possédé par l’autre”.

¹⁵⁵ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 44, p. 299: “O ser – e não o ente – só ‘se dá’ porque a verdade é. Ela só é na medida e enquanto a pre-sença é. Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originário. Só se pode questionar concretamente o que significa dizer o ser ‘é’ e de onde ele deve se distinguir de todos os entes, caso se esclareça o sentido de ser e a envergadura da compreensão ontológica”. Compare-se a citação de *Sein und Zeit* com esta de Lévinas em DVI 193 (ID. *De Deus que vem à i'déia*, p. 170): “A fenomenologia nos ensinou, assim, a não explicitar um sentido pensado unicamente, ou principalmente, a partir de suas relações com outros sentidos objetivos, sob pena de relativizar todo sentido e de encerrar toda significação no sistema sem saída. A fenomenologia nos educou a explicitar ou a elucidar um sentido a partir do *psiquismo irreductível* no qual ele é dado, a buscar, assim, o sentido na sua origem, a buscar o sentido originário”.

¹⁵⁶ AE 69: “La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l’indescriptible se décrit. Le sujet se décrit comme *soi*, d’emblée à l’accusatif (ou sous accusation!)”.

¹⁵⁷ LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 691.

¹⁵⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi proprii*. Casale Monferrato: Marietti, 1984. p. 61.

¹⁵⁹ AE 155: “Le soi se dénude dans la persécution dont l’accusation ne se sépare pas, dans la passivité absolue de la créature”.

¹⁶⁰ AE 64: “Le Dire est le sens de la patience et de la douleur; par le Dire la souffrance signifie sous les espèces du donner, même si (...) le sujet courrait le risque de souffrir sans raison”.

¹⁶¹ AE 181: “Subjectivité de l’homme de chair et de sang”. Husserl emprega a expressão “carne e osso”, em: HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas...*, p. 123.

se oferecer”.¹⁶² A passividade outorga ao sujeito uma atitude de sinceridade e capacidade de doação: “O Dizer é puro por Outrem, pura doação de sinal – puro ‘se-fazer-sinal’ – pura expressão de si – pura sinceridade – pura passividade”.¹⁶³

A responsabilidade pelo próximo é uma “passividade mais passiva que toda passividade”.¹⁶⁴ Ela é exposição ao próximo, e isto instaura a “sinceridade e a veracidade do Dizer”.¹⁶⁵ O ato do Dizer é a suprema passividade da exposição a Outrem, pois que é precisamente a “responsabilidade pelas livres iniciativas do outro”.¹⁶⁶ Esta é toda a passividade do Dizer porque se passa como “sacrifício sem reserva”.¹⁶⁷ O Dizer como passividade é proposto pelo filósofo com a finalidade de introduzir um sujeito passível de sofrimento – na passividade, na paciência –, e isso é possível quando o próximo se aproxima. Sua aproximação instaura a “deposição” e a “de-situação” do “eu”.¹⁶⁸ Em estilo “quase hagiográfico”, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* se encarrega de mostrar o Dizer que difere da modalidade “apresentando essência e entes” e que se diz como relação interpessoal na qual a subjetividade é deposta de seu “imperialismo”.¹⁶⁹ A subjetividade é deposta até o ponto de se tornar “refém” do próximo¹⁷⁰.

Na condição de refém, a subjetividade se abre à relação do um-pelo-outro. Para o autor, tal possibilidade é expressa na partícula do “pelo-outro”, e esta é “a significação do Dizer antes de se mostrar no Dito”.¹⁷¹ A passividade do sujeito no “pelo-outro” adquire um sentido acusativo no pronome reflexivo “se”.¹⁷² Lévinas confere ao pronome “se” o caráter de um acusativo original; acusativo porque o sujeito se encontra ao se perder, isto é, ao se abrir à responsabilidade

¹⁶² AE 18: “Sensibilité à fleur de peau”; 70: “La subjectivité de sujétion du Soi est la souffrance de la souffrance – l’ultime s’offrir ou la souffrance dans le s’offrir. La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité, toute passivité du Dire”.

¹⁶³ AE 78.

¹⁶⁴ AE 18.

¹⁶⁵ Ibid. Cf. também AE 182.

¹⁶⁶ AE 61.

¹⁶⁷ AE 18.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ AE 70, 59, 61, 155.

¹⁷⁰ AE 142: “Le sujet est otage”.

¹⁷¹ AE 126.

¹⁷² AE 28: “La subjectivité – lieu et non-lieu de cette rupture – se passe comme une passivité plus passive que toute passivité”.

pelo próximo¹⁷³. A responsabilidade infinita pelo próximo não é apresentada em termos ontológicos, e sim como uma passagem. A responsabilidade infinita “se passa” na modalidade do infinito na qual a passividade de um “eu” se perde e encontra sua unicidade no “se” reflexivo¹⁷⁴. O autor prefere falar do Infinito em termos de “se passar” ao invés de “ser ou não-ser”. Fiel à tese de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o filósofo não reduz o sujeito e nem as palavras a partir da ontologia, nem mesmo a palavra “Deus”: “Um Deus não contaminado pelo ser”.¹⁷⁵ Quando o sujeito diz “eis-me aqui”, esta expressão é “o lugar por onde o Infinito entra na linguagem sem que eu possa vê-lo”; este é o lugar por onde o infinito se passa “sem se mostrar”.¹⁷⁶ O sujeito passa passivamente ao sentido acusativo na expressão “eis-me aqui” e no pronome reflexivo “se”.¹⁷⁷

O reflexivo pessoal “se” se exprime quando o sujeito é capaz de *se* responsabilizar pelo próximo, e esse *se* permite que o “eu” acolha o infinito. O “eu” reconhece o “vestígio”¹⁷⁸ como a modalidade da proximidade do infinito no rosto. O infinito se passa na passividade acusativa do “se” do sujeito e do rosto do próximo quando cada um destes *se* manifesta. Diante deste *se* do rosto, o sujeito *se* dirige ao próximo na linguagem, e *se* torna responsável: é no “vestígio” do infinito que “brilha como rosto do próximo” e na “intriga da Ética e a linguagem” que o infinito se passa¹⁷⁹.

¹⁷³ AE 14: “Malgré moi, pour-un-autre – voilà la signification par excellence et le sens du soi-même, du *se* accusatif ne dérivant d’aucun nominatif – le fait même de se retrouver en se perdant”. O conceito do “acusativo” é descrito de modo símile em AE 55.

¹⁷⁴ AE 23: “Il s’agira ensuite de montrer la proximité comme sens de la sensibilité (...) et comme relation entre sujet et Infini, où l’Infini se passe”. Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 243: “En un mot, l’Infini se passe dans la passivité du Se”.

¹⁷⁵ AE X.

¹⁷⁶ AE 190: “Dans mon ‘me voici’, d’emblée présent à l’accusatif, je témoigne de l’Infini. (...) ‘Me voici, au nom de Dieu’, sans me référer directement à sa présence. (...) Signe donné à l’autre de cette signification même, le ‘me voici’ me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent, sans avoir rien à quoi m’identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même”. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Ethique et Infini*, p. 112-113: “Quand, en présence d’autrui, je dis ‘Me voici!’, ce ‘Me voici!’ est le lieu par où l’Infini entre dans le langage, mais sans se donner à voir. (...) Ainsi, dans le ‘Me voici!’ de l’approche d’autrui, l’Infini ne se montre pas”.

¹⁷⁷ AE 145: “Le mot Je signifie *me voici*, répondant de tout et de tous”; 181: “L’identité du sujet s’accuse ici, non pas par un repos sur soi, mais par une inquiétude qui me pourchasse hors le noyau de ma substantialité”; 10: “Unicité dont le hors de soi, la différence par rapport à soi – est la non-indifférence même et l’extra-ordinaire récurrence du pronominal ou du réfléchi, le *se*”.

¹⁷⁸ AE 149: “Le visage de l’autre dans la proximité – plus que représentation – est trace irréprésentable, façon de l’Infini”.

¹⁷⁹ AE 14: “Trace qui luit comme visage du prochain dans l’ambiguïté de celui *devant qui* (...) et de celui *de qui* je répons. (...) Positivité de la responsabilité qui, hors l’essence, traduit l’Infini. (...) La positivité de l’Infini, c’est la conversion en responsabilité, en approche d’atruï, de la réponse à l’Infini non-thématisable”; 192: “Que la gloire de

Os pontos de partida do filósofo são pré-filosóficos: a linguagem, o questionamento ético emitido pelo rosto do próximo, e não a ontologia; mas não obstante o distanciamento do filósofo da ontologia, a ética como filosofia primeira ainda busca a “verdade” do sujeito: “A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade”.¹⁸⁰

Os pontos de partida são pré-filosóficos não pelo seu caráter de deficiência, de carência ou necessidade, nem de pré-síntese, nem de pré-acabamento na totalidade, mas porque apontam para a metafísica: uma “relação original com o ser exterior”.¹⁸¹ Segundo o filósofo, esta relação original é de separação, de transcendência, e ela é possível na linguagem.

Em *Totalité et Infini*, o autor busca descrever uma relação na qual o sujeito e o próximo permaneçam separados e na qual haja respeito em vez de posse, de manipulação, poder e violência. Para o autor, “a linguagem desempenha de fato uma relação de tal maneira que os termos não são limítrofes nessa relação, que o Outro, apesar da relação com o Mesmo, permanece transcendente ao Mesmo”.¹⁸² A linguagem implanta uma relação original com algo que está fora do “eu”, que o transcende. Para Lévinas, a linguagem é uma relação originária, visto que não recorre a um além-mundo para existir e, ao mesmo tempo, permite o acesso à originalidade ou unicidade do sujeito: ela exige que aquele sujeito particular responda, e ninguém pode fazer isto por ele ou ela. Nas palavras do filósofo:

É a presença franca de um ente que pode mentir, (...) sem poder dissimular a sua franqueza de interlocutor, que luta sempre de rosto descoberto. (...) A alternativa da verdade e da mentira, da sinceridade e da dissimulação, é o privilégio de quem se mantém na relação de absoluta franqueza, na absoluta franqueza que não se pode esconder. (...) Pode-se, por certo, conceber-se a linguagem como um ato, como um gesto do comportamento. Mas nesse caso omite-se o essencial da linguagem: a coincidência do revelador e do revelado no rosto, que se realiza situando-se sobranceiramente em relação a nós – ensinando. (...) Só o interlocutor é o termo de uma experiência pura em que outrem entra em relação (...); em que ele se exprime sem que tenhamos de o desvelar a partir de um ‘ponto de vista’, a uma luz pedida de empréstimo. (...) O que se apresenta

l’Infini ne se glorifie que par la signification de l’un-pour-l’autre, comme sincérité; que dans ma sincérité l’Infini passe le fini; que l’Infini s’y passe – voilà qui rend primordiale l’intrigue de l’Éthique et le langage”.

¹⁸⁰ TEI 18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34-35).

¹⁸¹ TEI 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

¹⁸² TEI 9 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 27).

como independente de todo o movimento subjetivo é o interlocutor, cuja *maneira* consiste em partir de si, em ser estranho e, no entanto, em apresentar-se a mim¹⁸³.

Na linguagem, há a coincidência entre o revelado e o revelador. No espaço da separação inerente à linguagem, o rosto se manifesta como algo revelado e revelador, como algo que ensina o sujeito. A seguir, há a análise da experiência pré-filosófica que é a linguagem e a apresentação das características principais da linguagem filosófica levinasiana para, depois, refletir sobre as características principais das três obras: *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*.

1.5 A linguagem filosófica de Lévinas

Esta seção introduz algumas das características da linguagem filosófica do autor e determinadas categorias primazes de sua filosofia organizando-as em catorze temas.

O primeiro tema é “A linguagem filosófica de Lévinas é ambígua”, e trata do caráter ambíguo atribuído às palavras. Esta característica é peculiar a Lévinas. Os aspectos analisados na linguagem filosófica de Lévinas são: a definição de ontologia, o Dizer e o Dito, e a justiça. Devido à intrínseca relação entre linguagem e ética, existe um laço indissolúvel entre as mesmas na sua filosofia. A linguagem é antes de tudo um imperativo ético: trata-se de ser justo responsabilizando-se pelo próximo. O título do segundo tema é, portanto, “O laço indissolúvel entre ética e linguagem”.

“O laço indissolúvel entre ética e linguagem” aborda conceitos tais como o rosto. Além deste conceito, incluem-se os seguintes: a ética, a transcendência, a linguagem como Discurso e ensinamento ético, a ordem do Dizer é anterior ao Dito da apofântica, e a questão da linguagem em *De Dieu qui vient à l'idée*. Não obstante o fato de que o filósofo reconheça a ambivalência da linguagem como tal, ainda existe a possibilidade de transcender eticamente. Mas para transcender, não se pode excluir o Dito. Deve-se, em vez disso, reduzi-lo fenomenologicamente. Isso, para o filósofo, implica reconduzi-lo ao Dizer. A redução é efetuada dentro da correlação ambígua atribuída ao binômio Dizer/Dito. “A ambivalência do binômio Dizer/Dito” é o título do terceiro tema.

¹⁸³ TEI 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

A ambivalência do binômio Dizer/Dito reflete sobre a responsabilidade por outrem. A responsabilidade se passa no Dizer antes de todo Dito. Há uma entrada no Dito, porém não uma absorção permanente que calaria o eco do Dizer, praticamente aniquilando-o. Algo diferente acontece na linguagem filosófica do autor. Mais do que colocar o Dito entre parênteses (na redução), propõe-se uma animação, uma recondução do Dito ao Dizer pré-original para descobrir o gesto da linguagem: um gesto predominantemente dativo, de doação, de relação frente-a-frente e, por conseguinte, um gesto ético. A recondução do Dito ao Dizer revela uma intencionalidade para além da estrutura noese-noema, e sujeito-objeto. A intencionalidade é capaz de se dirigir a outrem e ao infinito sem reduzi-los à “consciência de”.

A significação que emerge não é a da absorção na “consciência de”, da absorção do Dizer no Dito, mas é a de uma consciência que se exprime, que se comunica, que se faz, que se doa. A consciência é generosa. O sujeito não é mais, ontologicamente falando. O “eu” deixa de ser centrado em si, e passa a ser responsável e a se substituir pelo próximo. Distante da tematização da consciência e da ontologia, do Dito, o sujeito não mais tematiza, mas ouve, fala, e se exprime. A intencionalidade não só tematiza, ela também revela na escuta atenta do sujeito.

Para o sujeito, esta escuta o aproxima do próximo. O próximo se aproxima e o sujeito se dá conta de que está frente-a-frente com um rosto. O sujeito toma consciência da concretude que aparece na imediatidade do encontro com o rosto. Deste encontro o sujeito haure a consciência de que não pode assimilar, se apoderar do rosto, pois existe no rosto algo de distante, de infinito. Este “algo” é a transcendência, a exterioridade, ou a proximidade do infinito no rosto. O quarto tema reflete sobre a proximidade do infinito enquanto vestígio, e se intitula “Vestígio do infinito”.

O conceito de vestígio do infinito indica um excesso à guisa de conceitos tais como Deus, o Bem, e o Uno. Este excesso se aproxima do sujeito como vestígio que permanece sempre separado, mas que se apresenta como rosto, que permanece igualmente separado. Este excesso não é, porém, uma negação. Ele aponta para uma procedência do vestígio do Infinito que não foi originada nas coisas e nem nos seres humanos. O rosto é um vestígio diferente daquele de uma pegada. A diferença consiste nisso: o vestígio do infinito permanece sempre ambíguo, enigmático, distante, e, conseqüentemente, separado de qualquer forma de totalidade. Estando longe de qualquer totalidade, não causa espanto o fato de que o vestígio não brilha no ser. O

vestígio brilha, reluz no rosto. O rosto enquanto vestígio – proximidade – do infinito subsiste como infinito, isto é, como absolutamente separado.

A “Separação” é o quinto tema. A separação aponta para o ético, para a acolhida generosa ao próximo, e não para o ontológico, pois o ético está para além do ser. A separação não se define nos moldes da negação dialética. Ela não é negação, mas acolhida. Para Lévinas, o conceito de separação provém da idéia do infinito. A separação entra em contraste com a noção hegeliana de infinito; por isso, a preferência dada à acolhida em vez da dialética da negação. A relação ética, o frente-a-frente, a transcendência, e o sujeito, são conceitos pensados a partir da separação típica da linguagem. O sujeito fala e se relaciona à distância respeitando a alteridade do próximo. Apesar do ser humano estar separado, e nesta separação estar satisfeito com sua autonomia, é pela linguagem que ele ou ela é capaz de gestos éticos tais como a responsabilidade, a generosidade, e a substituição. A linguagem instaura uma relação de proximidade. Entretanto, ela é uma relação de proximidade na distância, devido à separação inerente entre os interlocutores.

O sexto tema é “Proximidade na distância”. É possível sofrer com o próximo, alegrar-se com outrem, sem manipular, e sem querer dominar o próximo. Instaurar uma relação na linguagem cuja modalidade principal é a proximidade na distância equivale a entrar numa intriga: a intriga ética. Trata-se da intriga do Bem para além do ser. Mesmo estando distante da totalidade, o Bem instaura a bondade.

O Bem não se fixa em luz, em essência, mas nem por isso deixa de assegurar a existência da bondade. Se a entrada na essência, na imanência, for necessária – em outras palavras, se a entrada no Dito for necessária – é para reduzir o Dito e reconduzi-lo a uma significação para além do Ser – ao Dizer. Significa reconduzir o Dito à ética do Bem, pois o Bem está para além do Ser. A proximidade do próximo é o Bem devido ao fato de que é distante, isto é, não é imanente ao pensamento. Pôr-se no lugar do próximo, torna bom o sujeito. Significa substituir-se por outrem – a substituição. A responsabilidade e a substituição são capazes de conduzir o sujeito ao reconhecimento da bondade em si e nos outros. “Responsabilidade” e “substituição” são apresentadas neste sexto tema. Tais conceitos estão vinculados à linguagem. A linguagem proporciona o movimento que vai desde o Mesmo até o próximo. O sétimo tema se intitula: “Linguagem é movimento”.

A linguagem é este próprio movimento de ida sem retorno, pois o que se fala a outrem com outrem permanece. Portanto, a linguagem é um movimento de doação total a outrem. A linguagem designa, sobretudo, um *movimento*. A linguagem filosófica de Lévinas descreve fenomenologicamente, então, o pôr-se em movimento em direção a outrem. Este pôr-se em movimento em direção a outrem é arriscado, pois, por um lado, o “eu” pode perder a consciência de si, mas, por outro, pode despertar para a dimensão ética.

Este despertar é traumático. O despertar é traumático, pois se trata, em última instância, de uma passagem. É a passagem do Mesmo ao outro do Mesmo, a passagem do Mesmo à alteridade. É como se o sujeito despertasse da impessoalidade da sua própria existência, do caos em si, da indeterminação, do *apeiron*, do *il y a*. Para Lévinas, somente outrem pode arrancar o “eu” da impessoalidade. O título do oitavo tema é “O *Il y a*”.

O *il y a* representa a possibilidade da passagem da indeterminação, da impessoalidade ao ser-pessoa. Mas esta passagem não é a hipótese que identifica o sujeito consigo mesmo, o movimento do eterno retorno a si. Trata-se, diversamente, de um movimento de identificação e de hipótese totalmente novo, no qual o verbo ser passa a significar: a subjetivação do sujeito como um ser-para-outrem. O caos, as condições traumáticas, o sofrimento, a indeterminação, a existência humana limitada, a morte, a velhice, não são, para o filósofo, motivo de angústia, mas de possibilidade ética. Contudo, poder-se-ia considerar o *il y a* como impossibilidade da possibilidade de ser. Esta consideração se daria nos parâmetros da dialética, e o *il y a* seria uma negação do que é, do ser, da determinação. O movimento que a linguagem instaura, porém, não é dialético. Por conseguinte, o *il y a* não se situa numa dinâmica dialética. E, aqui, se insere o nono tema: “A linguagem não é um movimento dialético”.

O movimento da linguagem não é dialético; por isso, não efetua uma passagem para a síntese ou fusão, não ocorre alienação do Mesmo, não há identificação consigo mesmo, sequer desindividuação, nem ao menos negação, e suprassunção. É próprio do movimento da linguagem não visar um acabamento na lógica ou na ontologia do ser e do não-ser. A linguagem não se inicia na dialética. Antes, parte sempre do próximo, de outrem, do diferente, do infinito. Se a idéia do infinito tivesse surgido a partir do sujeito, poderia haver uma relação dialética entre o finito e o infinito. Poderia haver uma identificação ou uma alienação. Para o filósofo, o movimento é imprevisível, de intriga, de diástase, e de fadiga. Este movimento se passa como o envelhecimento passivo do sujeito, sem retorno e sem síntese. O movimento se compara a um

espiral, ao movimento diastólico e sistólico, à fissão do “eu”, à inspiração e expiração. O movimento da linguagem é uma inversão, uma viragem, já que, pela substituição, o sujeito se coloca no lugar do próximo. O movimento nunca chega a constituir uma totalidade. Não se trata do finito no infinito ou vice-versa, mas do Outro-no-Mesmo, sem ser assimilado pelo Mesmo. Este é o movimento da incondição do sujeito repousando sobre si mesmo. É como se a inspiração suscitasse a expiração.

O movimento da linguagem desperta o sujeito do sono porque é impossível abordar outrem sem lhe falar, sem entrar no movimento da linguagem que arranca o sujeito do lugar em que se encontra e o lança em direção a outrem. Devido a esta tendência de lançar para fora, é impossível não ver na linguagem um movimento transcendente. Um movimento que sai de si e se dirige ao próximo. Dirigir-se ao próximo é proximidade, mas, neste movimento de aproximação, não ocorre a dialética: a fusão, síntese ou o acabamento. É um movimento que não emerge e se consuma na dialética, mas sim na metafísica da separação. O movimento está vinculado à linguagem, visto que a separação da linguagem não é eco da união. A linguagem é uma relação entre seres separados. Como é possível se aproximar de outrem sem a dialética? Para o autor, o movimento da linguagem não é dialético, e sim Desejo. Não é o movimento da dialética do ser, mas do Desejo.

No décimo tema, “O movimento da linguagem é o do desejo metafísico”, apresenta-se a origem e a definição do conceito levinasiano do desejo metafísico. Para evadir o movimento dialético que parte do sujeito, o autor propõe que o movimento tenha início fora do sujeito. O próximo desperta o desejo de proximidade no “eu”. O desejo metafísico não é, em contrapartida, uma necessidade, pois esta parte do sujeito. A necessidade parte de algum vazio no sujeito: a fome, por exemplo. Diferentemente do movimento da necessidade, o movimento da linguagem é Desejo que não se sacia. Seria o mesmo que pensar para além daquilo que se pensa. Pensar um excesso inassimilável. É precisamente por causa deste “além” que o filósofo atribui à idéia do infinito e a relação que une o “eu” a outrem nos parâmetros do desejo metafísico. Estando para além da preocupação em suprir uma necessidade, o Desejo pode se dirigir ao diferente do “eu”. Desejo é, acima de tudo, desejo do diferente. Desejo é sempre transcendente. Desejo é sempre desejo do além do sujeito. Não é necessário ao sujeito buscar somente pelo idêntico a si, como no *Eros* platônico. O Desejo pode se dirigir ao indesejável: à face alheia, à viúva, ao órfão, ao pobre,

ao estranho. Não estando vinculado à uma necessidade no sujeito, o Desejo possui um caráter não egoísta, não carente, e é capaz de instaurar a justiça.

“Desejo” se une a categorias tais como “interioridade”, e “linguagem”. Lévinas atribui à metafísica e a estes conceitos a mesma modalidade da idéia do infinito, a saber, a separação e, por isso mesmo, a proximidade na distância. Neste contexto, seja a ética, seja a linguagem, seja a transcendência possuem um sentido original: dizer que se tem a visão do rosto implica afirmar que tal “visão” não se separa da doação original, da oferta da linguagem. A linguagem da doação do sujeito ao próximo, da generosidade numa relação de separação entre os termos. A linguagem abre espaço para uma relação entre termos separados, e é isso que, para Lévinas, significa relação metafísica.

O movimento do Desejo metafísico, e não da dialética, é a mola propulsora de todos estes aspectos da filosofia de Lévinas: da interlocução da linguagem, da relação ética, da relação metafísica, visto como é o Desejo que produz o movimento ético do sujeito como um novo “eu”, um novo ente: um ser-para-outrem. Ser-para-outrem a ponto de se substituir pelo próximo até à morte, e, desse modo, um sujeito único. O Desejo torna o sujeito insubstituível na responsabilidade pelo próximo. A unicidade ainda é uma identidade, porém uma nova identidade. Uma identidade oriunda do movimento da diástase na substituição é distante dos parâmetros de qualquer coincidência, inclusive da “adequação” à “intencionalidade”.

No décimo-primeiro tema, “O Desejo é inadequado à ‘adequação’ e à ‘intencionalidade’”, emerge a questão da fenomenologia e sua relação com o movimento do desejo metafísico. A “intencionalidade” não é, para o filósofo, somente consciência de alguma coisa. A intencionalidade é também desejo de algo. Graças à dimensão ética, desejar não é exclusivamente usufruir, fruir, possuir. Existem desejos diferentes. Com a inadequação do Desejo aos moldes da adequação à intencionalidade, o filósofo distingue dois desejos. Por um lado, existe o desejo que se dirige às coisas: o desejo de obter algo, o desejo de se alimentar, e estes são satisfeitos. Por outro lado, há o desejo do próximo, e este desejo não se satisfaz ao modo do usufruto, pois outrem não é um objeto. O rosto não é um objeto, e sim uma imagem que transborda e se produz à medida que o sujeito se move pelo Desejo do infinito. Dentro da modalidade do Desejo, o rosto está para além de ser sempre imanente ao pensamento. O rosto é transcendente, é exterioridade. A significação do rosto é sempre inadequada à intencionalidade da consciência; ela é transcendência. Exclui-se, desse modo, a possibilidade de atribuir à

transcendência um caráter análogo àquele da fenomenalidade que aparece na imanência do presente da representação. A transcendência parte de um movimento desde fora e inaugura uma nova ordem: um “puro um-para-o-outro”. A ordem do um-para-o-outro conduz a distâncias infinitas: ela conduz ao “a-Deus”.

O décimo-segundo tema, “O ‘a-Deus’ e a tomada de consciência”, reflete sobre o termo levinasiano denominado “a-Deus”. O termo “a-Deus” é expressão de abertura à transcendência e confere a esta um caráter de concretude: a transcendência é possível na concretude do rosto, e sem coincidência. O primeiro acesso ao próximo é na linguagem. A função da linguagem consiste em se constituir como a condição para a tomada de consciência do sujeito. A linguagem é a condição para a tomada de consciência da presença de outrem. Ela é a condição para a consciência do caráter transcendente da alteridade. Ela é a condição para o acesso à transcendência. Um sujeito que tomou consciência é um “eu” não-indiferente ao rosto do próximo. O sujeito não-indiferente respeita outrem. O sujeito não-indiferente não tematiza o rosto. O rosto é uma imagem para além do ser. Ora, o edifício da ontologia se constrói quase que exclusivamente sobre a capacidade de tematizar, e essa tematização atribui significação a tudo. O para-além-do-ser é também o para-além-da-ontologia. Assim sendo, Lévinas prioriza a metafísica, mas não a ontologia.

“A prioridade da metafísica sobre a ontologia” é o décimo-terceiro tema. A prioridade metafísica delinea uma outra significação. A proximidade do próximo é Desejo, é revelação metafísica que acontece na linguagem. A metafísica e a linguagem antecedem a ontologia, pois, para o autor, tudo fala: o olho fala, o rosto fala, e tudo passa a se revelar na franqueza da linguagem e do Desejo metafísico. Tudo se revela na franqueza do encontro frente-a-frente, dado que a metafísica e a linguagem revelam. A novidade, assim sendo, não acontece com a ontologia, mas com a linguagem. Este movimento ético do “eu” para outrem se passa na linguagem. O movimento ético é um movimento de despertar. A linguagem é a novidade, pois desperta o sujeito da sua solidão despreocupada e o conduz ao próximo. A linguagem comprova que o sujeito não está só no mundo. Ela interroga a própria existência do sujeito. Com isso, passa-se ao décimo-quarto tema: “A novidade da linguagem é o acusativo do sujeito”. Na linguagem, o sujeito passa do ser ao ser-em-questão, e daí, passa a ser-para-outrem. A novidade da linguagem é conferir ao sujeito um questionamento. A novidade é o acusativo do sujeito. É verdade que a

intriga inerente à linguagem pode ser um “jogo”, o jogo do ser ou não-ser¹⁸⁴, do verdadeiro ou falso. A intriga do binômio Dizer/Dito possui um sentido duplo – o binômio Dizer/Dito é ambivalente –, pois pode mascarar e dissimular a relação com o próximo representando um mero jogo de palavras, mas também contribui para a ética do acolhimento e da sinceridade no encontro interpessoal: “É pelo dizer que a sinceridade – exposição sem reserva – se torna possível. O dizer faz sinal a outrem, mas significa neste sinal a própria doação do sinal”.¹⁸⁵

1.6 A linguagem filosófica levinasiana é ambígua

Com uma linguagem ambígua, Lévinas inquirir sobre a responsabilidade para com o próximo¹⁸⁶. Para Feron, as “ambigüidades de *Totalité et Infini*” não são “resolvidas”, e sim “expostas em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* em termos de “ambigüidade” e de “enigma” que caracterizam “a transcendência”.¹⁸⁷ Tanto Heidegger quanto Lévinas atribuem ambigüidade às palavras¹⁸⁸. Para Lévinas, a obscuridade de sentido conferida às palavras constata-se na seguinte terminologia: “Dizer sem dito”, “dizer e se desdizer”, “do Dito ao Desdito”.¹⁸⁹ Para o filósofo, no âmbito da ontologia e do sistema lingüístico há uma relação de subordinação do Dizer ao Dito¹⁹⁰. O autor reformula a linguagem da consciência filosófica para além da perspectiva panorâmica, descritiva, ontológica e ancilar, a saber, para além daquela

¹⁸⁴ AE 6: “Le Dire précisément n’est pas un jeu”. Veja-se também AE 17.

¹⁸⁵ DVI 121 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109). Cf. TEI 182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 185); AE 58, 62, 65.

¹⁸⁶ Considere-se a afinidade do filósofo com a palavra “ambigüidade” em: TEI 141 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 148): “A ambigüidade do corpo”; AE 56: “Sous spèces de l’ambigüité”; 63: “En deçà de l’ambigüité de l’être et de l’étant, *avant le Dit*, le Dire découvre l’un qui parle”; 208: “Mais l’oubli de l’ambigüité serait tout aussi peu philosophique”; DVI 206-207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 181-182). Em adição, em AE 49, o filósofo aborda a anfibologia (ambigüidade ou duplo sentido) nas proposições e frases envolvendo o ser e o ente: “L’amphibologie de l’être et de l’étant”. Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 204, 205, 207, 227.

¹⁸⁷ AE 57: “Sans effacer l’indicible dans l’ambigüité ou dans l’énigme du transcendant”. Verifique-se também AE 78: “Est un dire en corrélation avec un dit. C’est pourquoi tout savoir est symbolique et aboutit à une formule linguistique. Nous touchons là à un point ambigu autour duquel s’orgnize tout notre propos”. Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 226. A palavra “enigma” remete aos diálogos platônicos e à própria fenomenologia de Edmund Husserl. Cf. PLATÃO. *O Banquete ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003. 192 D, p. 124: “A qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas”; PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença...*, p. 43: “A redução, este recomeçar insistente, tem ‘possibilidades enigmáticas’”.

¹⁸⁸ CHANTER, Tina. *Time, Death, and the Feminine*. Stanford: Stanford University, 2001. p. 186. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 23, 46, 139, 188.

¹⁸⁹ AE 8, 58, 198. Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 119, 207.

¹⁹⁰ AE 7.

perspectiva que “subordina o Dizer ao Dito”.¹⁹¹ Feron interpreta o “Dito” como tematização e ontologia¹⁹². Em *Entre Nous*, a ontologia é definida nestes termos: “A ontologia deveria, pois, ser interpretada não só como saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesma, como retorno ao Uno”.¹⁹³

No Dito, o fundamento da consciência e do teórico é a ontologia. Em contraste, no Dizer, o fundamento é a “sinceridade” e a “justiça”.¹⁹⁴ A justiça é o fundamento e a origem do teórico. O fundamento é a justiça, é ético, e está vinculado ao Dizer, à linguagem. Lévinas argumenta que “a justiça é um direito à palavra”.¹⁹⁵ Este direito à palavra não relega ao “eu” um lugar exclusivo e nem uma precedência incondicional. Dizer que o fundamento da consciência é a justiça significa, para o autor, “reconhecer em outrem meu mestre”.¹⁹⁶ A justiça que reconhece em outrem o mestre do sujeito não é escravidão ou subordinação; antes, é “equidade”.¹⁹⁷ A “justiça” é “exigida pela vigilância e, assim, pelo Infinito em mim, pela idéia do Infinito”.¹⁹⁸ Isso porque a idéia do Infinito ao mesmo tempo “devasta e chama o sujeito em causa”: devastando seu egoísmo, chamando-o à responsabilidade pelo próximo, e, assim, pondo o sujeito no justo lugar¹⁹⁹. Nas palavras do filósofo:

Devo admitir juízo ali onde devia antes de tudo assumir responsabilidades. Ali está a origem do teórico, ali nasce a preocupação com a justiça que é fundamento do teórico. Mas é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação. (...) Nesta necessidade de se ocupar com a justiça aparece a idéia de equidade. Há, num certo momento, necessidade de uma “pesagem”, duma comparação, e a filosofia seria, nesse sentido, a aparição da sabedoria a partir do âmago desta caridade inicial: ela seria – e não brinco com as palavras – a sabedoria do amor²⁰⁰.

¹⁹¹ AE 8. Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance...*, p. 208-209.

¹⁹² Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance...*, p. 208.

¹⁹³ EN 161 (ID. *Entre Nós...*, p. 200).

¹⁹⁴ AE 183: “C’est le Dire qui accomplit la sincérité. (...) Fission de l’ultime substantialité du Moi, la sincérité ne se réduit à rien d’ontique, à rien d’ontologique et mène comme au-delà ou en deçà de tout positif, de toute position”; AE 204: “Le fondement de la conscience est la justice”. Verifique-se também AE 33-34; 58. Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 208, 225; LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 140-142.

¹⁹⁵ TEI 274 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 278): “La justice est un droit à la parole”.

¹⁹⁶ TEI 44 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 59): “A justiça consiste em reconhecer em outrem o meu mestre”.

¹⁹⁷ DVI 132 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 119).

¹⁹⁸ DVI 99 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 90, nota n. 2).

¹⁹⁹ DVI 109-110 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99).

²⁰⁰ EN 114 (ID. *Entre Nós...*, p. 144).

O rosto aparece com justiça: “Não que haja rosto primeiro e que, em seguida, o ser que ele manifesta ou exprime se preocupe com a justiça. A epifania do rosto como rosto abre a humanidade”.²⁰¹ Diante do rosto, o “eu” possui um lugar privilegiado em relação às responsabilidades para as quais ninguém pode substituí-lo e das quais ninguém o pode “desligar”: “Não poder esquivar-se – eis o eu”.²⁰² O sujeito não é simplesmente um fantoche nas mãos da justiça. Pelo contrário, o sujeito é “necessário à justiça” no grau de “responsável para além de todo limite fixado por uma lei objetiva”.²⁰³ Para o autor, o “um-pelo-outro” coincide com o “Dizer”²⁰⁴, e, desse modo, a noção de substituição – o “um-pelo-outro” – se refere definitivamente à linguagem. Assim sendo, é a partir da linguagem que a justiça é possível²⁰⁵. A justiça ética só é possível graças à possibilidade de abordar o rosto do próximo na proximidade que a linguagem oferece: “A linguagem é essencialmente relação com Outrem”, é relação frente-a-frente, é relação ética²⁰⁶. Para o filósofo, existe um laço indissolúvel entre ética e linguagem. A ética é a relação frente-a-frente com o rosto, e as características dessa relação são a justiça, a sinceridade e a responsabilidade: “A linguagem é justiça”.²⁰⁷

1.7 O laço indissolúvel entre ética e linguagem

Na interpretação de Feron, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* dá continuidade à tese de *Totalité et Infini* unindo a ética e a linguagem, e assegurando a “coesão” entre “a transcendência e a justiça” através da palavra-chave “rosto”.²⁰⁸ Em *Totalité et Infini*, o autor afirma que a noção de rosto se posiciona “contra a ontologia contemporânea”, pois “traz uma

²⁰¹ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 190).

²⁰² Ibid.

²⁰³ TEI 223 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 223). Veja-se também AE 202: “La justice est impossible sans que celui qui la rend se trouve lui-même dans la proximité”.

²⁰⁴ AE 100-101.

²⁰⁵ Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 288.

²⁰⁶ TEI 182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 185).

²⁰⁷ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 190). Cf. AE 8: “Le dire originel ou pré-originel – le propos de l’avant propos – noue une intrigue de responsabilité”; IDEM. *Collected Philosophical Papers*, p. 43: “Language is ethics, that is, responsibility”. A respeito da ligação entre ética e linguagem, veja-se: FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 324: “L’indissoluble lien entre l’éthique et le langage qui préside à tout l’itinéraire de Levinas, tel est sans doute le noeud qui fait la force et la cohérence de sa philosophie”.

²⁰⁸ FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 226.

noção de verdade que não é o desvendar de um Neutro impessoal, mas uma *expressão*: o ente atravessa todos os invólucros e generalidades do ser” para “eliminar a distinção de forma e conteúdo”.²⁰⁹ Rosto é também o “modo como” o próximo se apresenta²¹⁰. O que caracteriza o “modo como” é o fato de ser “independente da minha iniciativa e do meu poder”.²¹¹ “Rosto” é responsável pela “anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse”, e não se reduz, como em Platão, “à interioridade da recordação”.²¹²

O encontro com o próximo não é descrito em termos de visão, pois visar implica igualmente possuir um objeto; antes, é pensado em termos de um encontro imediato com um rosto²¹³. Este encontro acontece graças à palavra dirigida a outrem e, portanto, à linguagem. A especificidade deste modo como o próximo se apresenta – ou seja, de sua apresentação – consiste no fato de que o primeiro encontro é imediato, distando, desse modo, da absorção, da síntese, e se concretizando na separação que é uma característica inerente à linguagem. Com efeito, o cumprimento se dá no dirigir-se ao próximo, no frente-a-frente. É precisamente neste se dirigir ao próximo no frente-a-frente da linguagem que a ética é instaurada como responsabilidade na separação dos termos. Para Baccarini, a proposta levinasiana é que se faça a passagem da ética da responsabilidade para a “ética como responsabilidade”.²¹⁴ A ética orienta a vida e o conhecimento filosófico²¹⁵. Eis algumas definições de ética nas palavras do filósofo.

Em primeiro lugar, procuro evitar a expressão “experiência moral”; esta supõe um sujeito que está aí, que antes de tudo é e que, em certo momento, faz uma experiência moral; ao passo que é na maneira pela qual ele está aí, pela qual vive, que aparece esta ética; ou mais exatamente: o des-inter-essamento des-faz seu *esse*. A ética significa isso²¹⁶. (...) A ética, para além da visão e da certeza, desenha a estrutura da exterioridade como tal. A moral não é um ramo da filosofia, mas a filosofia primeira²¹⁷. (...) É

²⁰⁹ TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

²¹⁰ TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37): “O modo como o Outro se apresenta (...) chamámo-lo, de fato, rosto”.

²¹¹ TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

²¹² TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

²¹³ EN 20 (ID. *Entre Nós...*, p. 31): “A visão, com certeza, mede o meu poder sobre o objeto, mas ela já é gozo. O encontro com outrem consiste no fato de que, apesar da extensão da minha dominação sobre ele e de sua submissão, não o possuo”.

²¹⁴ BACCARINI, Emilio. Lévinas e l’ebraísmo. In: *Lévinas: Soggettività e Infinito*. Roma: Edizioni Studium, 1985. p. 150-156.

²¹⁵ Cf. MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 187.

²¹⁶ DVI 144 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 128).

²¹⁷ TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284).

pela ética, pela ênfase de minha obrigação que eu sou eu²¹⁸. (...) A ética é não somente quando não tematizo o outro, mas quando outrem me (...) põe em questão. Pôr em questão não é esperar que eu responda; não se trata de dar uma resposta, mas de perceber-se responsável²¹⁹. É o primado da ética definida como relação pessoa-a-pessoa na qual se apóiam todas as outras²²⁰. (...) A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta²²¹. Ser bom é déficit, enfraquecimento e loucura no ser; ser bom é excelência e altura além do ser – a ética não é um momento do ser – é outro modo e melhor que ser²²². (...) Descrevo a ética, é o humano (...) enquanto humano. (...) O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar, em relação a si, prioridade ao outro²²³. (...) A relação ética põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro²²⁴.

O peso da responsabilidade é enunciado nos termos que são próprios à linguagem filosófica. A linguagem filosófica atesta a possibilidade do sujeito ser transformado pelo “peso da responsabilidade”.²²⁵ É a partir da ética que o “eu” (*moi*) é definido como sendo obrigado. Citando Dostoïevski, Lévinas irá dizer: “Nós somos todos culpados de tudo com relação a todos, e eu mais que todos os outros”.²²⁶ Manning conclui que, para Lévinas, a “obrigação ética não é o estado primordial do ser do existente, mas é o estado mais originário da relação intersubjetiva e dá direção e sentido (*sens*) a todo pensamento”.²²⁷ Em *Totalité et Infini* e *Entre Nous*, a ética – se pelo termo “ética” se entende relação com o próximo, o frente-a-frente – se atualiza na linguagem, isto é, na impossibilidade de abordar outrem sem lhe falar. Em *Totalité et Infini*, o autor afirma: “O desenvolvimento positivo da relação pacífica sem fronteira ou sem qualquer negatividade com o outro produz-se na linguagem”.²²⁸ Em *Entre Nous*, o filósofo argumenta que “compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito

²¹⁸ DVI 147 (ID. *De Deus que vem à Idéia*, p. 131).

²¹⁹ DVI 156 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 139).

²²⁰ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

²²¹ TEI 167 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 172).

²²² DVI 114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 102-103).

²²³ EN 119 (ID. *Entre Nós...*, p. 151).

²²⁴ TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

²²⁵ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 188, 201.

²²⁶ MALKA, Salomon. Entretien avec Emmanuel Lévinas. In: MALKA, Salomon. *Lire Lévinas*. Paris: Cerf, 1989. p. 112.

²²⁷ MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 181.

²²⁸ TEI 147 (ID. *Totalidade e Infinito*. p. 153).

essa existência. (...) Esta impossibilidade de abordar outrem, sem lhe falar, significa que o pensamento aqui é inseparável da expressão”.²²⁹

O laço indissolúvel entre linguagem e ética se deve, primeiramente, ao fato de que a relação com o próximo é explicada em termos de um Discurso, de um ensinamento, e, em segundo lugar, que a linguagem é uma interpelação no imperativo. Em primeiro lugar, o autor argumenta: “A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é um ensinamento. O ensinamento não se reduz, porém, ao despertar do sujeito a partir da interioridade, como na maiêutica socrática; mas vem do exterior, é exterioridade, é ética, e traz mais do que eu contendo”.²³⁰ A crítica à maiêutica socrática se deve à ênfase levinasiana na possibilidade de aprender com o outro, e no fato de que o outro ensina a transcendência: “Não exclui a abertura da própria dimensão do infinito que é altura no rosto do Mestre. A voz que vem de uma outra margem ensina a própria transcendência”.²³¹

Em segundo lugar, quando define a imediatidade do encontro com o rosto, o autor se refere ao “imediativo” como “interpelação e, se assim se pode dizer, o imperativo da linguagem”.²³² A ética se situa na ordem da interpelação imperativa do Dizer, e não do Dito ou da apofântica, pois a responsabilidade pelo próximo é anterior a toda e qualquer forma de Dito²³³. O estatuto da linguagem pode ser inferido dessa passagem de *Dieu qui vient à l'idée*.

Por que haveria aí dizer? Seria porque o pensante tem *algo* a dizer? Mas por que tê-lo-ia a *dizer*? Por que não lhe *bastaria* pensar este algo que ele pensa? Não diz ele o que pensa, precisamente porque vai além do que *lhe basta* e por que a *linguagem* carrega este movimento de fundo? Para além da suficiência, (...) ao mesmo tempo reivindicação de uma responsabilidade e obrigação²³⁴.

Nota-se prontamente que a linguagem levinasiana é a expressão de um pensamento interrogativo, isto é, a subjetividade é chamada em causa. É como se o sentido da vida passasse a

²²⁹ EN 17, 18-19 (ID. *Entre Nós...*, p. 27, 29).

²³⁰ TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38). Verifique-se também esta referência: TEI 41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

²³¹ TEI 146 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153).

²³² TEI 23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

²³³ Cf. AE 7, 60. “Apofântica” significa “o enunciado que pode ser considerado verdadeiro ou falso”, e Aristóteles considerou-a como “o único objeto da lógica: da qual são excluídas as orações, as ordens, etc., cujo estudo pertence à retórica ou à poética”. A definição de “apofântica” se encontra em ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 73.

²³⁴ DVI 229 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201).

ser no acusativo: “*Comme si c’était une accusation*” (“Como se fosse uma acusação”).²³⁵ É a acusação ética da responsabilidade pelo próximo. A acusação desperta o sujeito para além de si, para o que transcende o “eu”. Ela o desperta para o sentido da transcendência.

O termo “sentido da transcendência” designa tanto uma passagem quanto um acontecimento. Em *Totalité et Infini*, o “sentido da transcendência” é “passagem da fronteira”, pois conduz à “passagem ao outro, absolutamente outro”.²³⁶ Feron assevera que a transcendência é o “acontecimento pelo qual o sujeito se acha investido de um sentido que a ele chega como um (...) excesso, isto é, como (...) uma alteridade irreduzível” ao pensamento teórico do sujeito²³⁷. Este sentido é ético e, logo, a relação ética é “o acontecimento fundamental de todo sentido”.²³⁸

A ética atualizada na linguagem – a relação frente-a-frente com o próximo, o “acontecimento fundamental de todo sentido” – faz com que o acontecimento seja sempre transcendente: passe do sujeito ao próximo e, por isso mesmo, não permaneça fechada no “eu”: “A relação do Mesmo e do Outro (...) processa-se originalmente como discurso em que o Mesmo, recolhido na sua ipseidade de ‘eu’ – de ente particular único e autóctone – sai de si”.²³⁹

1.8 A ambivalência do binômio Dizer/Dito

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o autor parte da “ambivalência” e da “cumplicidade” do binômio Dizer/Dito²⁴⁰, já que o Dito mostra o Dizer²⁴¹: “A responsabilidade por outrem, é precisamente um Dizer antes de todo Dito”.²⁴² Na relação com o próximo, Dizer é se aproximar e responder ao próximo²⁴³. Não se trata de ser ou não-ser²⁴⁴, mas de ser para além de si mesmo, isto é, de ser (o ser é a entrada no Dito) responsável (a significação ética do Dizer) pelo próximo. Apesar dessa entrada no Dito ou no ser, o Dizer é “contra os ventos e as marés” do

²³⁵ TEI 95 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 108).

²³⁶ TEI 11 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 29).

²³⁷ FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 29.

²³⁸ *Ibid.*, p. 328.

²³⁹ TEI 9 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 27).

²⁴⁰ FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 123.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 233: “Cette complicité se produit précisément dans le langage, puisque c’est le Dit qui montre le Dire”.

²⁴² AE 56.

²⁴³ Cf. AE 60.

²⁴⁴ AE 11: “Signifie aussi *l’au-delà de l’être* et du *ne-pas-être*”.

ser, visto que é um “desinteressamento”²⁴⁵, uma evasão da imanência do inter-*esse* do ser. Não é uma simples negação do Dito, e sim um “antes” dele, pois “a responsabilidade é precisamente um Dizer antes de todo Dito”.²⁴⁶ Um aquém e simultaneamente um para-além: é anterioridade e ultrapassagem, “fábula e escritura”, “ditado” e “expiração”.²⁴⁷ Para além, *au-delà*, indica uma abertura, a possibilidade de transcender, e não um preenchimento, um acabamento²⁴⁸. Vista sob este prisma, a redução “anima”, e não somente coloca o Dito entre parênteses²⁴⁹. Portanto, propõe-se que a redução fenomenológica passe a ser uma “recondução”²⁵⁰ do Dito ao Dizer pré-original.

A redução fenomenológica do Dito ao Dizer se estende até a releitura do Dito. A redução, como recondução, conduz “à significação” ética: a “responsabilidade” e a “substituição”.²⁵¹ A significação aparece “antes da luz”; ela está aquém e para além da determinação do ser, da sua mostração: ela é ética²⁵². Na correlação ambígua entre o Dizer e o Dito é necessário, admite o filósofo, “entrar no Dito”, pois é aí que se situa o ser, este ser que “é falado e que está no *Logos*”.²⁵³ Não se exclui o risco da absorção do Dizer no Dito, como na estrutura sujeito-objeto. Porém, Lévinas recorda que “a intriga do Dizer que se absorve no Dito não se esgota nessa absorção”.²⁵⁴ A significação – o sentido – não se manifesta exclusivamente nas estruturas “ontológicas”²⁵⁵, uma vez que a responsabilidade para com o próximo se origina na significação do Dizer, na “proximidade” do próximo²⁵⁶. Por isso, a significação do Dizer acontece numa correlação ambígua similar a um intriga. O filósofo a define como “intriga do Dizer”. A releitura do Dito é feita dentro do cenário da “intriga do Dizer” que inclui o Dito²⁵⁷. O

²⁴⁵ AE 56.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ AE 4: “Précisément la différence de l’*au-delà*, la différence de la transcendance”. Cf. FERON, E. *De l’idée de la transcendance...*, p. 215.

²⁴⁹ FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 213.

²⁵⁰ AE 57; 58; 60.

²⁵¹ AE 58.

²⁵² AE 56: “Miracle de l’éthique d’avant la lumière”.

²⁵³ AE 58.

²⁵⁴ AE 59.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ AE 58.

²⁵⁷ AE 59.

Dizer não é mais “a forma ativa do Dito”.²⁵⁸ A redução do Dito, ou a recondução do Dito ao Dizer, mostra positivamente a “significação própria do Dizer aquém da tematização do Dito”.²⁵⁹

Feron comenta que o fato de reconduzir o Dito ao Dizer, o fato de poder se colocar para além da estrutura sujeito-objeto e noese-noema, para além da tematização, tem como objetivo levar o sujeito a ouvir a outra margem. “Dizer aquém da tematização do Dito” passa a ser a “nova modalidade filosófica necessária à escuta do sentido da transcendência”.²⁶⁰

Dirigir-se aquém da tematização do Dito, da ontologia, representa para o sujeito um passo rumo à imediatidade do encontro com o rosto. Neste encontro, o sujeito descobre que é Dizer. Há a possibilidade de desdizer o Dito. O Dito é posto entre parênteses. Depois desta redução, o “eu” não é, mas se exprime, e não é sinal, mas se faz sinal, se doa²⁶¹.

No encontro com o rosto, o sujeito se faz Dizer. O sujeito é comunicação: é “exposição” e “aproximação” ao próximo, é entrada mas não “absorção” no Dito²⁶². Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a “redução do Dito ao Dizer” implica justamente lançá-lo ou reconduzi-lo para além dessa absorção no Ser, “para além do *Logos*, do ser e do não-ser – para além da essência”.²⁶³ O sujeito é responsável (Dizer ético) pelo próximo que, em seu rosto, é revelação: revela o vestígio ou a proximidade do infinito.

1.9 Vestígio do infinito

Para Lévinas, a palavra “Deus” – assim como o conceito de infinito, de rosto, de Bem, e de Uno – designa o aspecto transcendente que está para além de qualquer percepção ou correlação que dissiparia a “divindade de Deus”.²⁶⁴ Noções tais como “Deus”, “Uno”, “Bem”, “Rosto” são compreendidas como um excesso ou transbordamento devido ao fato de que Lévinas

²⁵⁸ AE 55.

²⁵⁹ Ibid. Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 223.

²⁶⁰ FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 255.

²⁶¹ Cf. AE 63, 58.

²⁶² AE 59. Veja-se também AE 58, 61.

²⁶³ AE 58.

²⁶⁴ EDEHH 284: “La pensée humaine a cependant connu des concepts ou a opéré, comme folle, avec des notions où la distinction entre la présence et l’absence n’était pas aussi tranchée que l’idée de l’être ou l’idée d’un devenir rassemblé et noué autour du présent, l’auraient exigé. Telles les notions platoniciennes de l’Un et du Bien. Telle la notion de Dieu, qu’une pensée, appelée foi, arrive à faire proférer et à introduire dans le discours philosophique. N’est-ce pas folie que de prêter la plénitude l’être à Dieu, lequel, toujours absent de la perception, ne se manifeste pas davantage dans la conduite morale du monde, soumise à la violence. (...) Entrée en corrélation, la divinité de Dieu se dissipe comme les nuées qui servirent à décrire sa présence”.

atribui a elas a mesma modalidade da idéia do infinito. De modo especial, a noção de rosto se situa na modalidade da idéia do infinito: “A relação com o rosto, com o absolutamente outro, que eu não poderia conter, com o outro, nesse sentido, infinito”.²⁶⁵ A idéia do infinito serve, então, de base para o conceito levinasiano de transbordamento: “A idéia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade”.²⁶⁶

Por ser um transbordamento, o vestígio do infinito não foi originado nas coisas ou nos seres humanos; por isso, o vestígio se distingue de uma pegada ou de um rastro. O rosto reluz no traço ambíguo e enigmático do infinito. O conceito de proximidade do infinito enquanto “vestígio” imprime no infinito e no rosto um caráter de enigma, de distância, de interrogação. O rosto, o vestígio do infinito, visita o “eu” já como absoluto e, portanto, como absolutamente separado: “Outrem não aparece apenas no seu rosto. (...) Infinitamente afastado da própria relação em que entra, apresenta-se aí de chofre como absoluto. O Eu desprende-se da relação, mas no âmbito da relação com um ser absolutamente separado”.²⁶⁷

Em *Totalité et Infini*, o filósofo reflete sobre o mito do anel de Gíges como simbolizando a separação, pois pode tanto permanecer egoisticamente fechado quanto se abrir à justiça feita ao próximo. O autor explica: “Gíges joga em dois tabuleiros, evoluindo entre uma presença aos outros e uma ausência, falando aos ‘outros’ e furtando-se à palavra; Gíges é a própria condição do homem, a possibilidade da injustiça e do egoísmo radical, a possibilidade de aceitar as regras do jogo, mas de fazer batota”.²⁶⁸ A “separação” indica, para a subjetividade, a possibilidade ética, e não a negação do sujeito.

1.10 A “separação”

Com a noção de separação poder-se-ia concluir que o ser separado é uma negação do ser, mas em Lévinas algo diferente ocorre. Para o autor, “o fato de partir de si equivale à separação”.²⁶⁹ A interioridade separada, como explica *Totalité et Infini*, não é negação, e sim

²⁶⁵ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

²⁶⁶ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

²⁶⁷ TEI 190 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 192).

²⁶⁸ TEI 148 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 154-155).

²⁶⁹ TEI 276.

acolhida. A “separação” foi deduzida da idéia do infinito. A “idéia do infinito foi colocada no ser separado pelo infinito”, e não exclui, como em Hegel, “a multiplicidade, pondo o infinito como a exclusão de todo o ‘outro’ que poderia manter uma relação com o infinito e que, desse modo, limitaria o infinito”.²⁷⁰ O ser separado não nega outro ser, mas o acolhe sem reduzi-lo ao Mesmo, e sem fundir-se nele. A separação permite pensar o sujeito como um hóspede que acolhe, e não como um não-ser em contraposição a um outro ser: “Completa assim positivamente a separação, sem se reduzir a uma negação do ser de que ela separa. Mas assim, precisamente, pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede”.²⁷¹

Para Feron, Lévinas preserva a distância da separação entre os interlocutores para garantir sua integridade²⁷². É através da noção de separação que o filósofo, mesmo usando uma linguagem ambígua, apresenta a linguagem como uma interpelação ética. O sujeito se relaciona à distância mas ao mesmo tempo respeitosamente com o próximo e com Deus. O que o autor quer enfatizar é o fato de que o ser separado é satisfeito e autônomo, mas, não obstante isso, procura o próximo. O fato de procurar o próximo deve-se à linguagem. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini*: “O ser separado está satisfeito, é autônomo e, no entanto, procura o outro numa procura que não é espiciçada pela falta da necessidade, nem pela recordação de um bem perdido; uma tal situação é linguagem”.²⁷³ Na linguagem, ocorre a aproximação ao próximo sem excluir a separação da distância entre os termos.

1.11 Proximidade na distância²⁷⁴

Para Lévinas, o sujeito responsável emergindo da redução fenomenológica confirma que a origem de sua responsabilidade está na ambigüidade e no enigma do transcendente que escapa, transcende, transborda, ultrapassa o Dito da ontologia²⁷⁵. Para que isso se realize, basta aproximar-se do próximo²⁷⁶. Proximidade é sofrer e alegrar-se pelo próximo que se aproxima de

²⁷⁰ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175-176).

²⁷¹ TEI 276 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279).

²⁷² Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance...*, p. 330.

²⁷³ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

²⁷⁴ Considere-se, por exemplo, AE 178: “Sujet d'autant plus responsable qu'il répond davantage, comme si la distance entre lui et l'autre s'accroissait au fur et à mesure où la proximité se resserrait”.

²⁷⁵ AE 21: “Le sujet résiste à cette ontologisation déjà quand on le pense comme Dire. (...) Le Dire déborde l'être même qu'il thématise pour l'énoncer à Autrui”. Compare-se esta formulação levinasiana com sua reflexão em: AE 48, 57.

²⁷⁶ AE 62.

um sujeito que se volta ao seu rosto: o próximo está estampado em cada rosto²⁷⁷. Esta proximidade se situa no contexto da “intriga da proximidade e da comunicação” realizada no “Dizer”.²⁷⁸ A intriga não se reduz a uma modalidade do conhecimento e nem em termos do verbo ser. Ela está para além do conhecimento e para além do ser²⁷⁹.

A intriga da proximidade do próximo se define em termos de uma responsabilidade que cresce na medida em que a proximidade do próximo cresce²⁸⁰. A responsabilidade é ilimitada e incomensurável: ela é “infinita”.²⁸¹ Permanecem, dessa maneira, a ambigüidade e o enigma do transcendente que “está fora”, como o “Bem” de Platão, de qualquer significação redutível à totalidade e à “essência”.²⁸² A significação da transcendência e do sujeito é dada em termos éticos –Bem –, em termos de uma “interrupção ética da essência”.²⁸³

A contribuição da filosofia levinasiana para o tema da aproximação do próximo é a de não permitir que a exigência ética se fixe em luz, em essência, e, não obstante isso, possibilite a abertura do sujeito ao próximo. A proximidade do próximo é uma diferença que evoca a responsabilidade, a não-indiferença por excelência. A proximidade não se define em termos de negação, e sim de dupla-negação por evocar a não-indiferença. Esta dupla-negação é ética. Na filosofia levinasiana, o conceito de proximidade como não-indiferença²⁸⁴ ao próximo ainda se situa dentro dos parâmetros e dos limites da filosofia, da razão, e da inteligibilidade²⁸⁵. Estes limites se devem ao fato de que a razão “vive na linguagem”.

²⁷⁷ AE 114: “La proximité, l’immédiateté, c’est jouir et souffrir par l’autre. Mais je ne peux jouir et souffrir par l’autre que parce que je-suis-pour-l’autre, parce que je suis signification – parce que le *contact de la peau est encore la proximité du visage, responsabilité, obsession de l’autre, être-l’un-pour-l’autre*”.

²⁷⁸ AE 62. Veja-se também AE 19: “La présente étude essaie de ne pas penser la proximité en fonction de l’être; l’*autrement qu’être* qui, certes, s’entend dans l’être, diffère absolument de l’essence; n’a pas de genre commun avec l’essence et ne se dit que dans l’essoufflement qui prononce le mot extra-ordinaire d’*au delà*. (...) Proximité comme dire”.

²⁷⁹ Cf. AE 114.

²⁸⁰ Cf. AE 14, 60-61.

²⁸¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995. p.135.

²⁸² AE 23: “L’au-delà de l’être (...) ici énoncé comme infini – a été reconnu comme Bien par Platon”; 58: “Le subjectif et son Bien ne sauraient se comprendre à partir de l’ontologie”; 150: “Bien, situé au-delà et en dehors de toute *essence*”.

²⁸³ AE 56.

²⁸⁴ Veja-se: AE 211-212: “Cette différence dans la proximité entre l’un et l’autre – entre moi et le prochain – vire en *non-indifférence*, précisément en *ma responsabilité*. Non-indifférence, humanité, l’un-pour-l’autre – signifiante même de la signification, intelligibilité de l’intelligibilité et, ainsi, là encore raison”.

²⁸⁵ Verifique-se, por exemplo, DVI 57-58 (ID. *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 53): “Despertar irredutível ao saber. Razão que não se fixa na lucidez. Mas o saber vem a constituir-lhe uma modalidade privilegiada, justificando-se na medida em que a *responsabilidade por outrem*, e a condição – ou a incondição – de refém que esta responsabilidade

Se o frente-a-frente fundamenta a linguagem, se o rosto traz a primeira significação, implanta a própria significação no ser – a linguagem não apenas serve a razão, mas é a razão. (...) Se, em contrapartida, a razão vive na linguagem, se na oposição do frente-a-frente brilha a racionalidade primeira, se o primeiro inteligível, a primeira significação, é o infinito da inteligência que se apresenta (ou seja, que me fala) no rosto; se a razão se define pela significação, em vez de a significação se definir pelas impessoais estruturas da razão (...). [S]e a universalidade reina como a presença da humanidade nos olhos que me observam, se, enfim, se recordar que esse olhar apela para a minha responsabilidade e consagra a minha liberdade enquanto responsabilidade e dom de si, o pluralismo da sociedade não poderia desaparecer na elevação à razão. (...) Não é o impessoal em mim que a Razão instauraria, mas um Eu-mesmo capaz de sociedade²⁸⁶.

O Dito reduzido permanece sempre “*proposição*” feita ao próximo²⁸⁷. Para o filósofo, muito embora essa proposição seja feita em termos do verbo ser, de Dito, ela não sufoca o “eco do Dizer”, visto que o Dizer “doa ao Dito” a significação²⁸⁸. A significação do Dizer realiza-se como “responsabilidade e substituição” “a partir do Dito”²⁸⁹.

As noções de responsabilidade e substituição aparecem tanto em *Autrement qu’être* como em *De Deus que vem à idéia*. Elas são inseparáveis uma da outra, dado que, na responsabilidade, o sujeito é doação total até a substituição por outrem. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a substituição é descrita também em termos do reflexivo “se”, e é a possibilidade concreta de *se* colocar no lugar do próximo²⁹⁰.

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o Quarto Capítulo, “Substituição”, ocupa um lugar proeminente. O filósofo contrapõe a noção de substituição à noção de “para si” de Hegel e Sartre. Ao invés da noção de “para si”, Lévinas propõe a de “para o outro” (*pour l’autre*), e neste “para o outro” não ocorre um “preenchimento da essência sobre si mesma”.²⁹¹ O conceito

significa, não pode, diante de terceiros, se privar de comparação, restringindo-se, portanto, à comparação dos incomparáveis, à objetivação, à consciência e ao próprio saber filosófico”.

²⁸⁶ TEI 182-184 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 186-187).

²⁸⁷ AE 59-60.

²⁸⁸ AE 60.

²⁸⁹ AE 57.

²⁹⁰ AE 185-186: “Substitution qui (...) rend possible les paradoxales possibilités psychologiques du se-mettre-à-la-place-d’un-autre”. AE 232: “La signification – l’un-pour-l’autre – la relation avec l’altérité – a été analysée dans le présent ouvrage comme proximité, la proximité comme responsabilité pour autrui, et la responsabilité pour autrui – comme substitution: dans sa subjectivité, dans son port même de substance séparée, le sujet s’est montré expiation-pour-autrui, condition ou incondition d’otage”. Verifique-se também: AE 22, 146, 150.

²⁹¹ AE 131: “Pour Sartre comme pour Hegel le Soi-même est posé à partir du *pour soi*. L’identité du *je* se réduirait ainsi au repliement de l’essence sur elle-même”; 152: “Virant en *pour l’autre* de la responsabilité”.

levinasiano de “para o outro” conduz o sujeito cada vez mais longe de si, na medida em que sua responsabilidade pelo próximo cresce. A responsabilidade infinita ordenada pelo rosto do próximo torna possível a acolhida incondicional do próximo pelo “eu”.

As definições de responsabilidade e substituição são apresentadas pelo autor em *De Dieu qui vient à l'idée*:

Responsabilidade por outrem, pelo primeiro que vem na nudez de seu rosto. Responsabilidade para além do que posso ter cometido ou não em relação a outrem, e para além de tudo o que poderá ou não ter sido meu fato, como se eu fosse votado ao outro antes de ser votado a mim mesmo. (...) A responsabilidade pelo próximo é anterior à minha liberdade, vem de um passado imemorial, não-representável e que nunca foi presente, mais “antigo” que toda consciência de... Eu sou engajado na responsabilidade pelo outro segundo o esquema singular que uma criatura, respondendo ao *fiat* do Gênesis, delineia, ouvindo a palavra antes de ter sido mundo e no mundo²⁹². (...) Procurei, também, olhando por trás ou na responsabilidade, formular a noção – bem estranha na filosofia – de *substituição*, como sentido último da responsabilidade²⁹³. (...) A idéia de substituição significa que *eu* me substituo a outrem, mas que ninguém pode substituir-me enquanto eu. Quando se começa a dizer que alguém pode substituir-me, começa a imoralidade²⁹⁴. (...) A substituição quer dizer: no extremo refúgio de mim mesmo não me sentir inocente inclusive do mal que outrem me faz. (...) Aquilo pelo qual [o eu] é ipseidade, aquilo pelo qual ele é único (...) é o fato de ser designado ou assignado ou eleito para se substituir sem poder se esquivar²⁹⁵.

Na interpretação de Wyschogrod, a noção de responsabilidade tem origem na proximidade do próximo²⁹⁶. Não é o indivíduo que se responsabiliza, mas é o rosto indigente e nu que o incumbe, lhe suplica e exige responsabilidade²⁹⁷. Neste sentido, o sujeito não é livre²⁹⁸. Lévinas não tem a intenção de excluir a liberdade somente pelo fato de apresentar outrem como aquele ou aquela que limita e questiona a liberdade do sujeito. Sua proposta vai na direção de

²⁹² DVI 249-250 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 219).

²⁹³ DVI 129-130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

²⁹⁴ DVI 134-135 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 121).

²⁹⁵ DVI 145 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 130).

²⁹⁶ Cf. WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 164: “Responsibility arises from proximity and not from freedom”.

²⁹⁷ Cf. TEI 48 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 62). A esse respeito, vejam-se estas outras referências: IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 48-49 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 60).

²⁹⁸ EDEHH 325: “L’obsession est responsabilité. Mais la responsabilité de l’ob-session ne découle pas d’une liberté. (...) La responsabilité comme obsession est proximité: comme une parenté, lien antérieur à toute liaison choisie. Le langage est fraternité et ainsi responsabilité pour Autrui et donc responsabilité pour ce que je n’ai pas commis – pour la douleur et la faute des autres”.

argumentar que o próximo justifica a existência da liberdade do sujeito aparentemente irresponsável e despreocupado. O filósofo afirma, mais exatamente: “O Outro, absolutamente Outro – Outrem – não limita a liberdade do Mesmo. Chamando-o à responsabilidade, implanta-a e justifica-a”.²⁹⁹ Lévinas ressalta a “ética da heteronomia” e a obrigação que não é servidão, mas “serviço de Deus através da responsabilidade pelo próximo em que eu sou insubstituível”.³⁰⁰ A relação Eu-Tu levinasiana é “inseparável tanto da valorização do outro como outro no Tu, como de uma obrigação ao serviço no Eu, valer do Tu, diaconia do eu – (...) profundidades éticas”.³⁰¹

Lévinas situa a liberdade em termos de profundidades éticas para enfatizar o movimento do sujeito para o próximo. Segundo o autor, “à teoria, como inteligência dos seres, convém o título geral de ontologia. A ontologia que reconduz o Outro ao Mesmo, promove a liberdade que é a identificação do Mesmo, que não se deixa alienar pelo Outro. Aqui, a teoria empenha-se numa via que renuncia ao Desejo metafísico, à maravilha da exterioridade, de que vive esse Desejo”.³⁰² Uma liberdade a partir do próximo e não de si mesmo, ou da consciência do Mesmo, é uma liberdade aberta a acolher o diferente de si na não-indiferença (ética). Acolhe com postura ética, ou seja, respeitando a alteridade do diverso de si. Não há negação, mas acolhida ética como se acolhe a idéia do infinito. Pôr-se a serviço do próximo é aceitar a condição do “mais-no-menos”. É nesta liberdade que o sujeito tem a idéia do infinito. É dessa maneira que Deus vem à idéia. Desse modo, “o Outro não é a negação do Mesmo, como desejaria Hegel. O fato fundamental da cisão ontológica em Mesmo e em Outro é uma relação não alérgica do Mesmo com o Outro”.³⁰³ A liberdade da interioridade que se vê limitada pelo próximo é conciliada na abertura do sujeito ao ensino. Nas palavras do autor:

A epifania da exterioridade, que acusa o defeito da interioridade soberana do ser separado, não situa a interioridade como uma parte limitada por uma outra numa totalidade. Entramos na ordem do Desejo e na ordem das relações irreduzíveis às que regem a totalidade. A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino. O ensino é discurso em que o mestre pode trazer ao aluno o que o aluno ainda não sabe. Não opera como a maiêutica, mas continua a colocação em mim da idéia do infinito. A idéia do infinito

²⁹⁹ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

³⁰⁰ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, p. 50-51: “Éthique de l’hétéronomie qui est, non pas une servitude, mais le service de Dieu à travers la responsabilité pour le prochain où je suis irremplaçable”.

³⁰¹ DVI 229 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201).

³⁰² TEI 13 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 30).

³⁰³ TEI 282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

implica uma alma capaz de conter mais do que ela pode tirar de si. Desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser³⁰⁴.

A cisão ontológica visa apresentar o sujeito como um “eu” com postura ética. Um “eu” capaz de acolher a partir de si. Trata-se de um sujeito capaz de instaurar a paz e a bondade a partir de dentro de si, e não a partir de algo exterior: “A paz não pode, pois identificar-se com o fim dos combates por falta de combates (...). A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo”.³⁰⁵

Não há a entrada na substância do outro, ao modo de um estatuto ontológico. Entrar no estatuto ontológico seria instaurar uma liberdade que permanece no Mesmo. Seria o primado do Mesmo. Diz o autor:

O primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que vem de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é Razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O fato de a razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objeto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo³⁰⁶.

É como se a hospitalidade implicasse na passagem do sujeito em direção ao próximo à guisa de deferência e não de síntese, de coincidência. Na linguagem, a diferença que separa os termos se converte em deferência a outrem. Na deferência, o sujeito perde o primado, pois não possui mais o que lhe vem de fora. É como se o sujeito não tivesse controle sobre o “envelhecimento”.³⁰⁷

³⁰⁴ TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

³⁰⁵ TEI 283 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 286).

³⁰⁶ TEI 13-14 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 31).

³⁰⁷ AE 48.

A separação entre os indivíduos continua, mas a responsabilidade e a substituição atribuem a ela a “não-indiferença” com relação ao rosto do próximo³⁰⁸. Trata-se da “não-indiferença da responsabilidade até a substituição (...), fonte de toda compaixão”.³⁰⁹ Além de instaurar uma relação de proximidade na distância da separação, a linguagem proporciona um movimento que atrai o sujeito ao próximo. Este movimento de atração é possível porque a linguagem é este movimento.

1.12 Linguagem é movimento

O filósofo recorre à palavra “movimento” inúmeras vezes e em diversos sentidos. Alguns dos principais atributos desta palavra incluem o aspecto “intersubjetivo”, “ético”, corporal”. Em acréscimo, descreve-se com a palavra “movimento” o ir “do-Mesmo-ao-Outro” “sem retorno”, e o ir “em direção ao Transcendente”.³¹⁰

Lévinas interpreta “movimento” nos termos parmenidianos do Uno que se encontrava em repouso e pôs-se em movimento. No ato de pôr-se em movimento, o Uno já não é mais o mesmo. Analogamente, quando o sujeito sai de si em direção ao outro, este movimento de saída confere ao sujeito um estado completamente diferente daquele inicial que coincidia consigo mesmo: o sujeito já não é mais o mesmo pois fica “inquieta”.³¹¹ A linguagem filosófica levinasiana descreve o movimento para o outro, e isso desfaz o estado no qual há o centramento do “eu”.

A linguagem filosófica levinasiana é definida em termos de um discurso ético que exige o movimento do “eu” para o próximo. Até que o sujeito atinja o nível ético, passa por instantes de traumatismo e inquietação. Estes instantes transportam o sujeito a um estado no qual ser “eu” significa ser para outrem sem a negação do “eu”: “Ser para outrem não é a negação do Eu”.³¹² O

³⁰⁸ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 218: “Elle ne signifie pas synthèse, mais, dans l’un-pour-l’autre, l’un séparé de l’autre par l’intervalle ou l’entretemps de la différence que la non-in-différence n’efface pas”.

³⁰⁹ AE 212.

³¹⁰ AE 24, 25, 43, 78, 128; TEI 33, 57, 141, 202, 232 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49, 72, 149, 205, 233); DVI 22, 25, 27 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 23, 26); EDEHH 264, 265, 267; IDEM. *Le temps et l’autre*, p. 11; IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 131 (ID. *Da existência ao existente*, p. 93); IDEM. *Hors sujet*, p. 110.

³¹¹ Cf. AE 138: “La distinction du repos et du mouvement, du *chez soi* et de l’errance, de l’égalité et de la différence – nous rappelle les formules du Parménide relatives à l’instant où l’Un ‘se trouvant en mouvement (...) se met au repos et lorsque, étant en repos, pour le mouvement, il change son état”; 9-10: “Moi unicité, hors comparaison, car hors la communauté, (...) ne trouvant pas davantage repos en soi, in-quête, ne coïncidant pas avec soi”.

³¹² TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284).

movimento para o outro é descrito em *Humanisme de l'autre homme* quer como um movimento questionador, quer como um movimento que esvazia o sujeito:

O movimento para o Outro, em vez de me completar ou contentar, implica-me numa conjuntura que, por um lado, não me concernia e deveria deixar-me indiferente: como é que me fui meter nesta enrascada? De onde me vem este choque quando passo indiferente sob o olhar do Outro? A relação com Outro questiona-me, esvazia-me de mim mesmo e não cessa de esvaziar-me, descobrindo-me possibilidades sempre novas. Não me sabia tão rico, mas não tenho mais o direito de guardar coisa alguma³¹³.

Anterior e em contraposição à negação do “eu”, o que ocorre é um movimento rumo à unicidade do mesmo. Num primeiro momento, o movimento para o próximo gera inquietação, questionamento, porém, num segundo momento, o sujeito se desperta para a própria unicidade. Isso, contudo, passa pela “consciência de”, ou melhor dizendo, “consciência da”, consciência da responsabilidade pelo próximo – a consciência ética. O *il y a* ilustra a passagem da impessoalidade à pessoalidade. Quando o sujeito se responsabiliza pelo próximo passa a ser pessoa única e insubstituível.

1.13 O *Il y a*

De acordo com Peperzak, o “há” – *il y a*, em francês – corresponde ao “*apeiron* grego”³¹⁴ no seu grau de indeterminação. *Il y a* é também considerado o “caos”.³¹⁵ A partir destes dois sentidos, define-se *il y a* qual impessoalidade, indeterminação, uma densidade opaca sem orientação e estrutura, sem forma ou significado. *De l'existence à l'existant* afirma que o *il y a* “é o ser em geral”, o “anonimato essencial”, e o *il y a* “transcende, com efeito, tanto a interioridade como a exterioridade das quais ele nem mesmo torna possível a distinção”.³¹⁶ O “há” compara-se a “certas passagens de (...) Zola” cuja preocupação não é somente retratar fiel ou excessivamente a realidade, “mas penetra[r] (atrás da forma que a luz revela) nessa materialidade que, longe de

³¹³ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 46 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56).

³¹⁴ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 163. Quando Lévinas apresenta a noção de *il y a* em *Totalité et Infini* há referência ao *apeiron* grego: TEI 165 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 170).

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 94 (ID. *Da existência ao existente*, p. 67-68).

corresponder ao materialismo filosófico dos autores, constitui o fundo obscuro da existência. Eles nos fazem aparecer as coisas através de uma noite, como uma monótona presença que nos sufoca na insônia”.³¹⁷ O *il y a* é a experiência do “horror” em que “o sujeito é despojado de sua subjetividade, de seu poder de existência privada. (...). O horror põe às avessas a subjetividade do sujeito”.³¹⁸

O *il y a* exerce a função de descrever a significação da prioridade do próximo como possibilidade da saída da impessoalidade. A prioridade do próximo instaura uma situação na qual “o sujeito não é mais mestre do acontecimento”.³¹⁹ “Esse recuo da consciência para o inconsciente, ou essa saída da consciência do fundo do inconsciente, não se faz em dois tempos. É o piscar de olhos feito de olhar e de não olhar”.³²⁰ Na insônia, na vigília, no estado de alerta, o ser é despertado pelo diverso do “eu”, pelo outro. O fato humano que melhor descreve esta situação na qual o sujeito não “é mais mestre do acontecimento” é a “morte”.³²¹ Nessa situação, o sujeito é refém de algo que vem de fora de si, de um futuro que irrompe com “iminência” a sincronia de um “presente”.³²² Similarmente, com o conceito do *il y a*, passa-se da mera existência impessoal ao estado de existente como se passa do dormir ao despertar³²³.

Lévinas não pretende “explicar porque [o *il y a*] se produz”.³²⁴ Em vez de explicar as razões de sua produção, o autor “mostra qual é a significação da hipóstase”.³²⁵ Em *Le temps et l'autre*, “o presente” é o domínio do existente sobre o existir” e “a passagem do existir ao existente”, e se situa “num plano de pesquisas que não se pode mais qualificar de experiência. E se a fenomenologia é apenas um método de experiência radical, nós nos encontramos para além da fenomenologia”.³²⁶

³¹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 97-98 (ID. *Da existência ao existente*, p. 70).

³¹⁸ Ibid., p. 98 (ID. *Da existência ao existente*, p. 71).

³¹⁹ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 65.

³²⁰ IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 116 (ID. *Da existência ao existente*, p. 84).

³²¹ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 64-65.

³²² Ibid., p. 68, 61.

³²³ Para esta analogia, consulte CURCI, Stefano. *Pedagogia del volto: educare dopo Levinas*. Bologna: EMI, 2002. p. 22. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 110 (ID. *Da existência ao existente*, p. 79-80); 115-116, 121, 122, 124, 131 (ID. *Da existência ao existente*, p. 83-84, 87, 88, 89, 93).

³²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 31.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid., p. 34.

Lévinas explica que o conceito do *il y a* foi haurido de uma divergência com Heráclito³²⁷. O filósofo reinterpreta Heráclito e diverge do mito do rio em cujas águas “não se pode banhar duas vezes”.³²⁸ O autor prioriza a versão deste mito em Crátilo descrevendo um rio em cujas águas “não se banha nem mesmo uma só vez”, nas águas de um rio a partir das quais não se pode constituir o conceito de “fixidez da unidade”.³²⁹ Lévinas afirma: “O existir sem o existente que eu chamo *il y a* é o lugar onde se produzirá a hipóstase”.³³⁰ Esta “concepção”, continua o autor, “consiste em promover uma noção de ser (...) que não deixa aberturas, que não permite escapar”.³³¹ Neste não poder escapar, o “conteúdo do sofrimento se confunde com a impossibilidade de se desligar do sofrimento”, por exemplo³³². A característica de “não escapar” confere ao sujeito a possibilidade de esquecer-se de si no “prazer”, “na insônia”, “no cansaço do trabalho”, e “no sofrimento da dor” que vem “sem escapatória”, sem a possibilidade de abrigo, “sem refúgio”.³³³ Nestas situações o “eu” se perde, esquece de si. A passagem não procede da indeterminação à hipóstase, ou seja, à substância considerada como uma realidade ontológica.

Para Lalande, o verbo “hipostasiar” significa “transformar uma relação lógica numa substância, no sentido ontológico do termo”.³³⁴ Lévinas substitui o verbo hipostatisar com o termo subjetivação. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o autor descreve o processo de “subjetivação”³³⁵, e não de determinação. Hipostasiar significaria passar do não-determinado ao determinado, ao ser-em-si, ao passo que, para Lévinas, a subjetivação descreve o ser-para no qual o “para” pertence ao para-além-do-ser.

O para-além-do-ser parte de um ser separado, e é ser-para-outrem, é ético. Em *Le temps et l’autre*, o autor também se contrapõe à noção de hipóstase. Para o filósofo, a “hipóstase do presente é apenas um momento da hipóstase”; o autor sugere uma outra visão: “o tempo pode indicar uma outra relação entre o existir e o existente”, ou seja, a da “separação” em contraste

³²⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*, p. 28.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid.

³³¹ Ibid.

³³² Ibid., p. 55.

³³³ Ibid., p. 51-52, 55.

³³⁴ LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 466.

³³⁵ AE 21: “Notre interrogation portant sur *l’autrement qu’être*, pressent dans l’hypostase même du sujet – dans sa subjectivation – une exception, un non-lieu en deçà de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *en dehors* de l’absolu qui ne se dit plus en termes d’être”.

com a “distinção”.³³⁶ É o tempo “que nos aparecerá mais tarde como o acontecimento mesmo da nossa relação com outrem e nos permitirá atingir assim a uma existência pluralista ultrapassando a hipóstase monista do presente”.³³⁷

O conceito levinasiano do “há” diverge da noção de um “fundo indeterminado” que, para o autor, já “é substantivo”.³³⁸ O filósofo define “hipóstase” como o “princípio mesmo da ligação entre o existente e seu existir. É caminhar rumo a um acontecimento ontológico no qual o existente contrai a existência (...)”, “o acontecimento pelo qual o existente contrai seu existir”.³³⁹ Nesta contração, entretanto, não há uma “distinção”, e sim uma “separação”. Defendendo, num primeiro momento, a distinção heideggeriana entre “os sujeitos e os objetos – os seres que são, os existentes das suas obras mesmas de ser” –, Lévinas, num segundo momento, afirma que “esta distinção é (...) a coisa mais profunda do *Sein und Zeit*. Mas em Heidegger, há distinção, não há separação”.³⁴⁰

Além de contrapor distinção e separação, Lévinas apresenta o “presente” como um “começo puro”.³⁴¹ O filósofo sugere que “Só o ser livre é responsável, isto é, já não livre. Só o ser suscetível de começo no presente se embaraça consigo mesmo. O definitivo que se cumpre no presente não se coloca inicialmente, pois, em relação ao tempo. Ele é uma marca intrínseca do presente. É fora da dialética do tempo (...) que tratamos do presente”.³⁴²

Situar o tempo “fora da dialética” da “negação e da afirmação”³⁴³ significa precisamente isto: “A dialética do tempo é a própria dialética da relação com outrem, isto é, um diálogo que deve, por sua vez, ser estudado em termos outros que os da dialética do sujeito só (...) – Heidegger”.³⁴⁴ Em *Entre nous*, o autor afirma que a definição clássica da dialética platônica não é

³³⁶ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 34.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 26.

³³⁹ Ibid., p. 22-23.

³⁴⁰ Ibid., p. 24.

³⁴¹ IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 135 (ID. *Da existência ao existente*, p. 96).

³⁴² Ibid.

³⁴³ TEI 66 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 79). Para verificar outras referências à dialética vejam-se estas reflexões do filósofo: TEI 116 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 126); 164-165 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 170); DVI 115 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 103); IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 110-111 (ID. *Da existência ao existente*, p. 80-81); IDEM. *Éthique et Infini*, p. 46. Interpretações sobre *il y a* estão em: MELO, N. Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003., p. 30; PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 146, nota n. 19; CURCI, Stefano. *Pedagogia del volto: educare dopo Levinas*, p. 20-22.

³⁴⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 160 (ID. *Da existência ao existente*, p. 111-112).

“um diálogo com outrem”, e sim “diálogo da alma consigo mesma, a proceder por questões e respostas. Platão definia precisamente assim o pensamento”.³⁴⁵ A relação na qual outrem também se põe abre para um novo evento da consciência: “Seu próprio evento de consciência consiste em *ser*, providenciando para si uma porta de saída, em já se retirar como nesses interstícios do ser (...) e, assim, arrancar-se à fatalidade da existência anônima. Luz cintilante, cujo próprio brilho consiste em apagar-se, que ao mesmo tempo é e não é”.³⁴⁶ O fato de ser e não ser não indica uma entrada no nada, pois há no silêncio da “insônia” não o nada, e sim os “ruídos exteriores”.³⁴⁷

A porta de saída do sujeito é a relação interpessoal sem a preocupação consigo mesmo, e ao mesmo tempo conservando “uma possibilidade de recolher-se no *aqui* de que ele nunca se separa”.³⁴⁸ Definindo o “aqui” em diálogo com o idealismo, o cartesianismo, e o *Da heideggeriano*, Lévinas conclui:

O pensamento, que o idealismo nos habituou a situar fora do espaço, está aqui. (...) O *cogito* não chega à posição impessoal: “há pensamento”, mas à primeira pessoa do presente: “sou uma coisa que pensa”. (...) O mais profundo ensinamento do *cogito* cartesiano consiste em descobrir o pensamento como substância, isto é, como alguma coisa que se põe, o pensamento tem um ponto de partida. Não se trata somente de uma consciência de localização, mas de uma localização da consciência – que não se transforma, por sua vez, em consciência, em saber. Trata-se de alguma coisa que se distingue do saber; trata-se de uma condição. O saber do saber está igualmente aqui. (...) Localização que não pressupõe o espaço. Ela é absolutamente o contrário da objetividade. Ela não pressupõe atrás de si um pensamento que teria de apreender o *aqui* – nessa dialética pela qual começa a *Fenomenologia* de Hegel – e que é um *aqui* objetivo. (...) O *aqui* da consciência – o lugar de seu sono e de sua evasão em si – difere radicalmente do *Da* implicado no *Dasein* heideggeriano. Este já implica o mundo. O *aqui* de que estamos partindo, o *aqui* da posição, precede toda compreensão, todo horizonte e todo tempo. Ele é o próprio fato de que a consciência é origem, de que ela parte de si mesma, de que ela é *exsitente*. Em sua própria vida de consciência, ela vem sempre de sua posição, isto é, da “relação” prévia com a base, com o lugar que, no sono, ela esposa exclusivamente³⁴⁹.

³⁴⁵ EN 168 (ID. *Entre nós...*, p. 209).

³⁴⁶ IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 171-172 (ID. *Da existência ao existente*, p. 118).

³⁴⁷ Ibid., p. 27.

³⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 118 (ID. *Da existência ao existente*, p. 85).

³⁴⁹ Ibid., 117-118 (ID. *Da existência ao existente*, p. 84-85).

O “aqui” é o frente-a-frente inevitável no qual os interlocutores se colocam a partir de si. Este “colocar-se aqui” acontece na separação. *Cogitare* é pôr-se em relação, é perder-se em e por outrem. *Il y a* se vincula a noções tais como “ética”, “separação”, “prazer”. A relação entre a impessoalidade (*il y a*) e a insônia jaz na possibilidade da saída de si. No abandono do “eu” consciente ao sono, ao descanso, à preguiça, o sujeito descobre um outro “eu” capaz de se perder, de não ser sempre o mestre.

A possibilidade de não ser mais o mestre reflete-se na “possibilidade de dormir, que já é fornecida pelo próprio exercício do pensamento”.³⁵⁰ O próprio “exercício do pensamento” traz em seu bojo a possibilidade deste abandono ao diferente do Mesmo, a outrem a partir de si mesmo³⁵¹. A “impessoalidade (...) é o contrário absoluto da inconsciência: ela vem da ausência de dono, do ser que é o ser de ninguém”.³⁵² Outrem arranca o “eu” da impessoalidade.

A hipóstase que Lévinas propõe é uma nova hipóstase. Ela se denomina subjetivação, e faz surgir um sujeito capaz de doar, de ser único. Este caráter de generosidade confere ao sujeito antigo uma nova possibilidade, que é a de “ser-um-pelo-outro”.³⁵³ O “eu” emerge no “desinteressamento” da responsabilidade pelo próximo³⁵⁴. Trata-se de um sujeito sem uma identidade que o acorrenta a si, mas, ainda assim, emerge nele ou nela a unicidade ao responder ao próximo mediante a linguagem³⁵⁵. *Totalité et Infini* e *De l’existence à l’existant* afirmam que apresentar o “eu” como identificação significa apresentar o sujeito em termos de um “acorrentamento a si”. Porém, a linguagem não permite que haja desindividuação, pois ela exige uma resposta ao rosto que lhe fala, e esta exigência é um ato ético³⁵⁶.

O *il y a* é o mundo da escuridão, do anonimato, dos traumas. O termo designa a falta de relacionamento, da carência de unicidade no sujeito, da ingenuidade, da espontaneidade

³⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *De l’existence à l’existant*, p. 118 (ID. *Da existência ao existente*, p. 85).

³⁵¹ Ibid., p. 124 (ID. *Da existência ao existente*, p. 89).

³⁵² Ibid., p. 112 (ID. *Da existência ao existente*, p. 81).

³⁵³ AE 33, 223-224; IDEM. *Éthique et Infini*, p. 51.

³⁵⁴ IDEM. *Éthique et Infini*, p. 51.

³⁵⁵ Cf. AE 73: “Unicité sans identité”; 21: “Ni même en termes d’étant sur lequel pèserait encore le soupçon de moduler l’être et de renouer ainsi la rupture marquée par l’hypostase. Le sujet résiste à cette ontologisation déjà quand on le pense comme Dire. Derrière tout énoncé de l’être comme être, le Dire déborde l’être même qu’il thématise pour l’énoncer à Autrui; c’est l’être qui dans le mot – premier ou dernier – se comprend mais c’est *au-delà* de l’être thématizado ou totalizado que va le dernier Dire. Est irréductible à l’essence de l’être, la substitution de la responsabilité – la signification ou l’un-pour-l’autre”.

³⁵⁶ Verifique-se: TEI 195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 197); IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 149 (ID. *Da existência ao existente*, p. 104).

despreocupada. Para o filósofo, a realidade de uma quotidianidade impessoal e anônima conduz à queda do sujeito numa existência inautêntica, como pensava Heidegger³⁵⁷. Para arrancar o sujeito da impessoalidade, Lévinas propõe que o próprio ato de respirar, de existir, de desejar, de comer, de beber, de passear adquire seu sentido a partir do relacionamento com o próximo. A ênfase levinasiana não é tanto na queda na tagarelice (*Gerede*)³⁵⁸ do dia-a-dia, apesar da mesma comprovar a existência da impessoalidade. Para Lévinas, a linguagem de per si “não se acrescenta ao pensamento impessoal, que domina o Mesmo e o Outro: o pensamento impessoal produz-se no movimento que vai do Mesmo ao Outro e, conseqüentemente, na linguagem interpessoal, e não apenas impessoal. Uma ordem comum aos interlocutores estabelece-se pelo ato positivo que consiste, para um ente, em *dar* o mundo, a sua posse, ao outro”.³⁵⁹

Para Lévinas, “a aparição de um existente, de um substantivo” que “se arranca da vigília anônima do há não foi buscado como pensamento, ou como consciência ou como espírito”, e sim se dá “no seio dessa existência impessoal”.³⁶⁰ A preocupação do filósofo é afirmar a possibilidade do aparecimento da subjetivação e da unicidade do sujeito nesta existência impessoal na própria linguagem que oferece um espaço para a proximidade do próximo. Portanto, “sobre o fundo do há surge um ente”.³⁶¹ Na interpretação levinasiana, por detrás da existência impessoal adormece um ente moral capaz de se comunicar, de se tornar pessoa, na linguagem. Ao aparecer com a linguagem, o ente aparece também com a ética, pois o “comércio” da “linguagem” “é ético”.³⁶² Com a linguagem, o sujeito surge no “presente”. “Presente” possui esta significação para Lévinas: “O presente é, pois, uma situação no ser em que não há somente ser em geral, mas em que há um ser, um sujeito”.³⁶³ A ética tem forças para nascer em meio à impessoalidade, ao horror, à indiferença, à cotidianidade, à falta de sentido: “No próprio momento em que tudo está perdido, tudo é possível”.³⁶⁴ O sujeito dormente desperta para a consciência de si e do próximo,

³⁵⁷ CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 22. Cf. PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença*: Husserl e Heidegger, p. 154: “Não que ele provenha da pureza do alto, mas, enquanto existir desde a facticidade do ser-no-mundo, ‘caiu no mundo, este mesmo que forma parte de seu ser’. A queda (...) diz da condição de *arrojado* e de uma determinação existencial do *Dasein* mesmo” apud HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 38, p. 236-238.

³⁵⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 38, p. 236-237; § 40, p. 247; § 51, p. 34.

³⁵⁹ TEI 229 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 229).

³⁶⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *De l’existence à l’existant*, p. 140 (ID. *Da existência ao existente*, p. 99).

³⁶¹ *Ibid.*, p. 141 (ID. *Da existência ao existente*, p. 100).

³⁶² TEI 45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

³⁶³ IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 125 (ID. *Da existência ao existente*, p. 89).

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 158 (ID. *Da existência ao existente*, p. 110). Cf. AE 76: “Paradoxalement, c’est en tant qu’alienus – étranger et autre – que l’homme n’est pas aliéné. (...) Mais dont les épaves, précédant la catastrophe elle-même – ou

para o outro em si mesmo, para o diferente de si, para a ética. É na ética, na relação com os outros, que o sujeito desperta e descobre a si e aos outros.

O movimento de despertar é questionador porque não tolera qualquer resposta: “É linguagem, isto é, resposta ao ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, um ato ético”.³⁶⁵ Muito embora desconcertado, deposto, questionado, e inquieto, o sujeito ainda pode doar de si, doar por doar, abrir-se a outrem com generosidade³⁶⁶. Na doação, o “eu” já não é dono de si, mas acolhe o outro em si, no Mesmo. Esta é a doação de sentido e que faz sentido para Lévinas: uma doação capaz de gerar uma nova identidade no sujeito: “Dativo original do *para o outro* em que o sujeito se faz coração e sensibilidade e mãos que dão. Mas, assim, posição já de-posta de seu reino de identidade e de substância, já em dívida, ‘para o outro’, até a substituição ao outro, alterando a imanência do sujeito na base de sua identidade; sujeito insubstituível para a responsabilidade que lhe incumbe e por aí reencontrando nova identidade”.³⁶⁷

A questão de fundo é como se dá a passagem do sujeito ao próximo e, inversamente, a passagem do outro – do próximo – ao mesmo: o outro-no-mesmo. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, por exemplo, o autor explana como o movimento do Mesmo ao outro³⁶⁸ provoca uma abertura da no sujeito tornando-o capaz de acolher o “Outro-no-Mesmo”:

A insônia – vigília ou vigilância – longe de se definir como simples negação do fenômeno natural do sono, pertence ao categorial, condição de toda atenção e de todo embotamento antropológico. Sempre no limiar do despertar, o sono comunica com a vigília: mesmo tentando evadir-se,

comme les rats abandonnant le bateau avant le naufrage – nous arrivent dans les signes, déjà insignifiants, d’un langage en dissémination”.

³⁶⁵ TEI 195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 197).

³⁶⁶ Cf. AE 100, 91.

³⁶⁷ DVI 120 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 107). O termo “doação” é uma recorrência ao “puro dar-se”, um termo tipicamente fenomenológico. Cf. MARION, Jean-Luc. *Il dono, due obiezioni*. In: MARION, Jean-Luc. *Dato che: Saggio per una fenomenologia della donazione*. Torino: SEI, 2001. p. 86-97. p. 90: “Si trascura, completamente, così, che ‘darsi’ (*se donne[r]*) equivale qui a ‘lasciarsi apparire senza riserve e in persona’, ad ‘abbandonarsi al vedere’, e cioè all’apparire di un fenomeno. (...) Si può utilizzare in fenomenologia il termine *donazione* e pensarne il concetto senza ricadere immediatamente sul modello metafisico della produzione e della causalità? In breve, come pensare la donazione (...) a partire de nient’altro che se stesso? (...) E ci si può meravigliare del fatto che pochi fenomenologi abbiano tentato di ristabilire una continuità fra la *Gegebenheit* e il fenomeno affascinante e inevitabile per l’analisi dell’intersoggettività”.

³⁶⁸ A referência à “passagem do ‘para-o-outro’” é de DVI 257, nota n. 3 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 225, nota n. 3) e AE 166. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, na nota de rodapé número 3, o autor faz referência à página 205 de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Esta página coincide com a versão da obra na edição *livre de poche* de 2001, e corresponde à página 166 do original. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Livre de Poche, 2001. p. 205.

permanece à escuta na *obediência da vigília* que o ameaça e chama, da vigília que *exige*. O categorial da insônia não se reduz nem à afirmação tautológica do Mesmo, nem à negação dialética (...) da intencionalidade tematizante. (...) A insônia – a vigília do despertar – é inquietada desde o coração de sua *igualdade* formal ou categorial pelo Outro que desnucleia tudo o que, nela, se nucleia em substância do Mesmo, em identidade, em repouso, em presença, em sono; pelo Outro que rompe este repouso, que o rompe desde aquém do *estado* em que a igualdade tende a se instalar. Está precisamente aí o caráter categorial irreduzível da insônia: o Outro no Mesmo que não aliena o Mesmo, mas precisamente o desperta; despertar como exigência que nenhuma obediência iguala ou adormece: um ‘mais’ no ‘menos’. Ou, para fazer uso de uma linguagem dessueta, aí está a espiritualidade da alma incessantemente redespertada de seu estado de alma em que o próprio *vigiar* já se fecha sobre si mesmo ou adormece para se repousar nas suas fronteiras de estado³⁶⁹.

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, apresenta-se o movimento do outro ao mesmo em termos de “alteridade-no-mesmo”.³⁷⁰ Em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o movimento de passagem do “eu” para o outro acontece na separação mas não de negação, e, por isso, difere do movimento dialético e do movimento rumo a uma totalidade.

1.14 O movimento da linguagem não é dialético

O movimento da linguagem distingue-se de uma passagem para a síntese ou fusão, e não ocorre alienação do Mesmo, tampouco identificação consigo mesmo, sequer desindividuação, nem ao menos negação ou supressão dialética – *Aufhebung*³⁷¹. A evasão do modelo dialético é essencial à fenomenologia levinasiana ao descreve as relações: “Relações que não são analíticas, nem sintéticas, nem dialéticas, mas intencionais”.³⁷²

Hegel emprega a palavra “movimento” para descrever a auto-consciência que sai de si mesma “não rumo a um *Outro*, mas rumo *a si mesma*”.³⁷³ O “movimento” hegeliano corresponde àquele “de um círculo que livre no vácuo se move em si mesmo, sem obstáculos; ora se amplia,

³⁶⁹ DVI 98-99 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 89-90).

³⁷⁰ AE 85, 137.

³⁷¹ Cf. TEI 23-24 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 41); AE 74.

³⁷² EDEHH 172.

³⁷³ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002. § 395, página 276: “Entretanto, na sua consciência eles ainda se põem como um *movimento* que tem os momentos diferentes fora um do outro, que ainda não se recolheu à sua própria unidade substancial. Mas em *todos* os momentos, a consciência mantém firme a unidade do ser e do Si, unidade que é o *gênero* deles”.

ora se reduz, e, perfeitamente satisfeito, só brinca em si mesmo e consigo mesmo”.³⁷⁴ Em contraposição, o “movimento” levinasiano vai em direção ao outro, não se completa, e nem retorna a si³⁷⁵. Emerge, de tal modo, um itinerário para além daquele “centrípeto” de “uma consciência que coincide” consigo mesma e se consolida³⁷⁶. É a partir desta resistência à síntese, aliás, que emerge “uma nova maneira de desenvolver os conceitos e de passar de um conceito a outro – maneira esta que não se reduz nem a um processo empírico nem à dedução analítica, sintética ou dialética”.³⁷⁷ O “primeiro movimento da responsabilidade” é imperativo, pois exige “obediência à uma ordem antes que ela se formule”.³⁷⁸

O binômio Dizer/Dito não visa um acabamento na lógica ou na ontologia do ser e do não-ser. Assim sendo, o filósofo distancia-se do movimento dialético, visto como o movimento não se inicia na dialética do sujeito, antes, parte sempre do próximo, de outrem, do diferente: “O fato de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se”.³⁷⁹ A palavra “movimento” na linguagem filosófica de Lévinas se define como imprevisível, intriga, e diástase. O movimento é também de fadiga, de envelhecimento, de liturgia (movimento na gratuidade e, por isso, sem retorno), espiral, diastólico e sistólico. Este movimento se distingue da absorção. Ele é movimento de fissão do “eu”, de separação, de inspiração e expiração, de inversão, de substituição, de recolhimento e de acolhimento³⁸⁰. O outro-no-mesmo representa a “incondição do sujeito” centrado em si e repousando sobre si mesmo³⁸¹.

³⁷⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, § 396, p. 276-277.

³⁷⁵ Em DVI 215 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 188), Lévinas comenta o “espírito” do processo do conhecimento citando HEGEL, G.W.F. *Logique II*, *Lasson 2*, e, entre outras, cita “le mouvement de l’être lui-même”.

³⁷⁶ AE 62: “L’intentionnalité demeure aspiration à combler et remplissement, mouvement centripète d’une conscience qui coïncide avec soi et se recouvre et se retrouve sans vieillir et repose”.

³⁷⁷ EN 132-133 (ID. *Entre Nós...*, p. 166).

³⁷⁸ AE 16.

³⁷⁹ TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

³⁸⁰ As referências ao “movimento” estão em: TEI 122 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 132); 128 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 138); 265 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 269); AE 37; 57; 71; 135; 138; 155; 162; 227; 228; DVI 89 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 82). A interpretação levinasiana do termo “liturgia” está em EDEHH 268: “L’ouvre du Même en tant que mouvement sans retour du Même vers l’Autre, je voudrais la fixer par un terme grec (...), par le terme de liturgie. Il faut éloigner pour le moment de ce terme toute signification religieuse. (...) La liturgie ne se range pas comme culte à côté des ouvres e de l’éthique. Elle est l’éthique même”.

³⁸¹ AE 147.

A linguagem do Dizer aponta para um movimento de aproximação, e nunca de fusão, síntese ou acabamento. É um movimento que permanece na separação. A separação é instaurada pela linguagem e pelo desejo metafísico. Linguagem é a possibilidade de entrar em relação “independentemente de todo sistema de signos comuns aos interlocutores”.³⁸² A linguagem é independente de todo sistema ou da possibilidade de unir os termos.

1.15 O movimento da linguagem é o do desejo metafísico

Em *Totalité et Infini*, a diferença entre “Desejo” e “necessidade” surge a partir do rosto³⁸³. O filósofo indica a noção do desejo metafísico em minúsculo e maiúsculo: “desejo metafísico”, ou “Desejo”, e isso mais explicitamente em *Totalité et Infini* e *De Dieu qui vient à l'idée*³⁸⁴. O filósofo diz em *Totalité et Infini* que “a necessidade é um vazio da Alma, parte do sujeito”.³⁸⁵ O Desejo gera a proximidade do “eu” a outrem de tal modo que o movimento parta sempre do outro: é o outro que provoca “este movimento ético na consciência”, este movimento “que desordena a boa consciência do Mesmo consigo próprio”.³⁸⁶

Em *Humanisme de l'autre homme*, Desejo é isto: “Queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa deste além, chamamos a relação que une o Eu (*Moi*) a Outro a idéia do Infinito”.³⁸⁷ Desejo se dá no imediato: “É preciso [tomar a noção de intenção] não no sentido neutralizado e desencarnado no qual ela figura na filosofia medieval e em Husserl, mas em seu sentido corrente com o aguilhão do desejo que a anima. Desejo e não preocupação, a não ser a preocupação do imediato”.³⁸⁸

Kuiava deixa claro que “Desejar” o próximo e Deus diverge do conceito de necessidade; entretanto, se insere na ordem da “metafísica como transcendência”, e isto “só é possível fora de todo e qualquer tipo de satisfação de necessidades (...) de ordem biológica, psicológica, cognitiva,

³⁸² EDEHH 324.

³⁸³ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49): “A desmedida medida pelo Desejo é rosto. Mas desse modo encontramos também a distinção entre Desejo e necessidade”.

³⁸⁴ TEI 3-4, 20-21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21-22, 37); DVI 112-114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 100-102).

³⁸⁵ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

³⁸⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 56 (ID. *Da existência ao existente*, p. 41).

espiritual (...), sexuais, amorosas, morais ou religiosas”.³⁸⁹ O Desejo expressa a modalidade do “mais no menos”. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini* e *De Dieu qui vient à l'idée*:

O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. O Outro metafisicamente desejado não é o “outro” como o pão que como. (...) Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. (...) Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade: o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro. (...) O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos³⁹⁰. (...) Nos meus ensaios, a in-quietude do Mesmo que vem pelo Outro é o Desejo que será busca, questão e espera (...) da superabundância. A busca, agora, não é mais expressão de carência, mas modalidade portadora do “mais no menos”. O Mesmo contém mais do que pode conter. (...) Trata-se de uma temporalidade muito singular, estranha à filosofia grega... de Platão [e à filosofia] de Hegel³⁹¹.

O afastamento de importantes aspectos predominantes desde a filosofia grega até Hegel aproxima Lévinas de outros elementos da filosofia grega, especialmente a platônica, bem como de outras obras filosóficas e literárias. O conceito metafísico do “Desejo” foi haurido de três autores. O primeiro filósofo é Platão³⁹². De acordo com Peperzak, o “Desejo” apresentado por Lévinas está próximo do desejo descrito no *Filebo* (“Do Prazer”) de Platão³⁹³. Peperzak comenta que em *Totalité et Infini* está presente a idéia da possibilidade de interpretar “desejo” em Platão “para além da necessidade”, apesar de que ainda em Platão se encontram aspectos do desejo

³⁸⁹ KUIAVA, Evaldo A. *Subjetividade Transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Porto Alegre: Educs, 2003. p. 210. Cf. AE 157: “À s’approcher de l’autre, à s’approcher du prochain. Assignation à une proximité non érotique”.

³⁹⁰ TEI 3 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21).

³⁹¹ DVI 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

³⁹² EDEHH 269: “Il se réfère, sans doute, à Platon qui, dans son analyse des plaisirs purs, découvrait une aspiration qu’aucun manque préalable ne conditione. Je reprends ce terme de Désir. A un sujet tourné vers lui-même (...) selon la formule stoïcienne (...) nous opposons le Désir de l’Autre qui procède d’un être déjà (...) indépendant et qui ne desire pas pour soi”.

³⁹³ PLATÃO. *Filebo*. In: GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002. 51. p. 232: “Mas os prazeres puros, aqueles que não se definem em relação a nenhuma dor (anterior ou posterior), o que nos impede e o que impede os deuses de sentí-los neste estado de equilíbrio perfeito?” Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 132.

como necessidade, maiormente no *Eros* em *Symposium* e *Fedro* (Da Beleza)³⁹⁴. Em *Totalité et Infini*, o autor defende esta tese:

Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade. É Platão que, ao lado das necessidades cuja satisfação equivale a cumular um vazio, entrevê também aspirações que não são precedidas de sofrimento e de carência e onde reconhecemos o delineamento do Desejo, necessidade de que não tem falta de nada, aspiração de quem possui inteiramente o seu ser, que vai além da sua plenitude, que tem a idéia do Infinito³⁹⁵.

Lévinas distancia-se da concepção do amor platônico no seu aspecto de desejo como necessidade. Para Lévinas, o primeiro movimento do Desejo que vem do próximo não é despertar no sujeito o Desejo pelo próximo perto de si, ao semelhante, mas ao estranho; por isso, o movimento é o mesmo da *creatio ex nihilo* no qual o criado não é idêntico ao criador, e sim absolutamente outro. Nas palavras do autor:

Mas o amor platônico não coincide com aquilo a que chamamos Desejo. A imortalidade não é o objetivo do primeiro movimento do Desejo, mas o Outro, o Estranho. É absolutamente não egoísta, o seu nome é justiça. Não liga seres previamente aparentados. A grande força da idéia da criação, tal como o monoteísmo a propõe, consiste em que a criação é *ex nihilo* – não porque isso 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 outro³⁹⁶.

Lévinas atribui ao Desejo um caráter “não-egoísta”, não-carente, e capaz de instaurar a “justiça”.³⁹⁷

O segundo autor é Jean Wahl. Para Jean Wahl, o desejo metafísico aparece como “movimento e transitividade”.³⁹⁸ “Desejo” é movimento em direção ao que está fora do sujeito; por isso, “Desejo” é movimento transcendente. É desta idéia de movimento e transitividade, que se pode afirmar, como o faz Peperzak, que a idéia básica por detrás do Desejo consiste no fato de

³⁹⁴ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 132.

³⁹⁵ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90).

³⁹⁶ TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ KUIAVA, Evaldo A. *Subjetividade Transcendental e Alteridade...*, p. 207. Verifique-se o capítulo intitulado “Jean Wahl sans avoir ni être” em: LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, p. 92-112.

revelar que a relação é um “movimento concreto de transcendência”.³⁹⁹ O movimento parte do próximo: “O movimento de aproximação parte do próximo”.⁴⁰⁰ “Desejo” consiste no fato do “Mesmo” conter mais do que pode conter. Desejo é, portanto, “busca, paciência, e a duração do tempo”.⁴⁰¹ Para Kuiuava, com a categoria “Desejo”, o autor “reconhece que há, no ser humano, uma tendência para o transcendente, para o além do seu pólo”.⁴⁰² O Desejo no “eu” exposto à proximidade do próximo difere da “carência” e se passa na “modalidade portadora do mais no menos”.⁴⁰³ Diz Lévinas:

É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo. Não é que a minha existência se constitua no pensamento dos outros. (...) O rosto que acolho faz-me passar do fenômeno ao ser num outro sentido: no discurso, exponho-me à interrogação de Outrem e essa urgência da resposta – ponta aguda do presente – gera-me a responsabilidade; como responsável encontro-me reconduzido à minha realidade última. Esta atenção extrema não atualiza o que foi em potência, porque não é concebível sem o Outro. Estar atento significa um acréscimo de consciência que supõe o apelo do Outro. (...) Diante do rosto de Outrem, o homem não se deixa enganar pelo seu glorioso triunfo de ser vivo e, distinto do animal, pode conhecer a diferença entre o ser e o fenômeno, reconhecer a sua fenomenalidade, o defeito da sua plenitude, defeito inconvertível em necessidades e que, para além da plenitude e do vazio, não poderá preencher-se⁴⁰⁴.

O terceiro autor é Dostoievski. Em *Humanisme de l'autre homme*, filósofo estabelece entre o Desejo e a insaciável compaixão, em vez da “inesgotável compaixão”:

O Desejo do Outro é um apetite ou uma generosidade? O Desejável não preenche meu Desejo, mas aprofunda-o, alimentando-me, de alguma forma, de novas fomes. O Desejo revela-se bondade. Há em *Crime e castigo*, de Dostoievski, uma cena em que, a propósito de Sônia Marmeladova que olha para Raskolnikov no seu desespero, Dostoievski fala de “insaciável compaixão”. Ele não diz “inesgotável compaixão”. É como se a compaixão que vai de Sônia a Raskolnikov fosse uma fome que a presença deste último alimentasse para além de toda saturação, aumentando, ao infinito, esta mesma fome⁴⁰⁵.

³⁹⁹ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 132.

⁴⁰⁰ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175): “Esse movimento parte do Outro”.

⁴⁰¹ DVI 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

⁴⁰² KUIAVA, Evaldo A. *Subjetividade Transcendental e Alteridade...*, p. 207.

⁴⁰³ DVI 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

⁴⁰⁴ TEI 153-154 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 160-161).

⁴⁰⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 46 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56-57).

Wyschogrod afirma que nos trabalhos anteriores a *Totalité et Infini* – em *De l'existence à l'existant* (1947), por exemplo – havia ambigüidade entre “Desejo”, “prazer”, e “necessidade”. Nas obras posteriores à *Totalité et Infini*, há uma distinção mais clara entre desejo e necessidade. O Quinto Capítulo de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* dedica uma seção ao tema do Desejo: “Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir”.⁴⁰⁶ Desejo se relaciona à “substituição”, e não à “necessidade”. Implicitamente, Desejo se une às seguintes categorias: proximidade, enigma, ambigüidade, justiça, doação, assimetria da responsabilidade pelo próximo. Lévinas conclui apresentando a significação do Dizer da substituição (do um-pelo-outro).

Em “Du dire au Dit ou la Sagesse du Désir”, o autor aborda os temas da não-indiferença, e do amor. Nas palavras do autor: “Diferença do um e do outro como um para o outro, como não-indiferença pelo outro – a filosofia: sabedoria do amor ou serviço do amor”.⁴⁰⁷ Para Wyschogrod, foi quando *Totalité et Infini* priorizou a inadequação entre sujeito e objeto que este conceito foi definido como Desejo insaciável e, assim, distinto da necessidade⁴⁰⁸. Desejo não é carência, não é preenchimento de necessidades, e sim oblação. Tanto a linguagem como a transcendência possuem um sentido original, que é “doação original”.⁴⁰⁹ Ter a “visão do rosto” implica afirmar que tal “visão” não se separa desta doação original, desta oferta da linguagem⁴¹⁰: ver o rosto é “falar do mundo”.⁴¹¹ Ética é uma relação na qual a idéia de outrem não é assimilada no caráter totalizante do pensamento. Para Levinas, visão é a adequação de uma idéia com uma coisa, uma compreensão que abrange ou abarca.

Pelo fato de que existe um laço indissolúvel entre ética, metafísica e linguagem, o movimento que mais se aproxima àquele da transcendência é o da linguagem. E, desse modo, “a transcendência não é uma ótica, mas o primeiro gesto ético”.⁴¹² O movimento da linguagem é transcendente, ao passo que o movimento da existência econômica – “apesar da infinita extensão de necessidades que torna possível” – ainda é um “movimento centrípeto”, pois “permanece no

⁴⁰⁶ AE 195-207

⁴⁰⁷ AE 206-207.

⁴⁰⁸ Cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 20-23, 243. A esse respeito, veja-se “Desejo” contraposto à “necessidade” em: TEI 3-5, 34-35, 77-78, 87, 89-92, 275 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21-23, 50-51, 90-91, 278-279).

⁴⁰⁹ TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 155).

⁴¹⁰ TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284). Cf. TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 156), e, especialmente, TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22) quando Lévinas contrapõe ética e visão.

⁴¹¹ TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 156).

⁴¹² Ibid.

Mesmo”.⁴¹³ Para o filósofo, a palavra possui este sentido: “A palavra delinea uma relação original. (...) A visão do rosto não é mais visão, mas audição e palavra, como o encontro com o rosto – isto é, a consciência moral – pode ser descrito sem mais como condição da consciência e do desvelamento?”⁴¹⁴ A condição é a abertura e a não-indiferença do sujeito à vizinhança, à proximidade do próximo. Na metafísica levinasiana, a proximidade “suscita” a ética⁴¹⁵. A significação da proximidade é ética. A significação da proximidade não é atingida a partir de uma mediação ou de uma dialética, visto que a “proximidade é significação por ela mesma”.⁴¹⁶

Em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o Desejo ultrapassa até mesmo o âmbito do desejo do desejável, e se converte em desejo do indesejável ou do não-desejável. Ou seja: o Desejo tem em mira o próximo vulnerável, o pobre, o órfão, a viúva, o próximo que questiona, desperta, e evoca a responsabilidade e a substituição⁴¹⁷. A “transcendência do rosto” está na sua “entrada no mundo como indesejável, como ausente, como expatriado, estrangeiro, despojado, proletário”.⁴¹⁸

O sujeito deseja também o bem para si, mas, em primeiro lugar, deseja o bem no e do próximo indesejável, uma vez que o Bem em si não inclina o desejo que ele suscita em direção a si, mas em direção ao próximo⁴¹⁹. A violência que a eleição do Bem parece perpetrar quando exige que o “eu” deseje o próximo a ponto de se substituir por ele ou ela se dissipa pela própria bondade do Bem, pois tal “eleição” despertará o sujeito para si – para sua unicidade – e para os outros, mas sempre a partir do próximo⁴²⁰.

⁴¹³ TEI 150 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 157).

⁴¹⁴ EN 17, 22 (ID. *Entre Nós...*, p. 27, 33).

⁴¹⁵ WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 243. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*, p. 107: “The desire of the absolutely other will not, like need, be extinguished in a happiness”; IDEM. *Le temps et l’autre*, p. 13: “Désir inassouvissable ou proximité de l’Infini”; TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37): “Não como um Desejo que a posse do Desejável apazigua, mas como o Desejo do Infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer”; 3 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22): “É desejo que não podemos satisfazer”.

⁴¹⁶ EDEHH 314.

⁴¹⁷ TEI 190 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193): “Outrem que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, em relação aos quais tenho obrigações”; AE 157-158: “À un désir du non-désirable, à un désir de l’étranger dans le prochain. (...) Mais ce désir du non-désirable, cette responsabilité pour le prochain – cette substitution d’otage – c’est la subjectivité et l’unicité du sujet”.

⁴¹⁸ TEI 47 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 62).

⁴¹⁹ Cf. AE 158-159.

⁴²⁰ Cf. AE 73.

A eleição vem descrita nos parâmetros da metafísica do Bem devido ao fato de despertar o sujeito a partir da proximidade do próximo instaurando, desse modo, a bondade. O modo como a bondade do Bem é instaurada corresponde à modalidade do mais no menos que não pode ser assimilado ou tocado. A linguagem e a metafísica abordam sem tocar, no sentido de possuir, mas abordam eticamente com ternura e responsabilidade: “A linguagem que não toca o outro, ainda que tangencialmente, atinge o outro interpelando-o, ou dando-lhe ordens, ou obedecendo-lhe com toda a retidão dessas relações⁴²¹. (...) A metafísica aborda sem tocar”⁴²².

Em *Totalité et Infini*, o filósofo apresenta o “rosto” como algo “nem visto, nem tocado – porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu implica a alteridade do objeto que precisamente se torna conteúdo”.⁴²³ Na interpretação de Wyschogrod, a peculiaridade da linguagem, compreendida sob o prisma levinasiano, é estar para além da apreensão e do toque da posse, e se situar no espaço aberto pela ternura e pela responsabilidade⁴²⁴.

Para Lévinas, o “contato é ternura e responsabilidade”.⁴²⁵ A relação que a metafísica e a ética produzem é a da bondade e da pacificidade para com o rosto que se recusa à “posse e aos poderes” do sujeito⁴²⁶. Lévinas defende a tese de que a relação que a metafísica e a linguagem produzem não é de conhecimento, pois “conhecer” e “apreender” são sinônimos de “poder”.⁴²⁷

A linguagem possibilita a emergência de uma relação entre termos separados. O Desejo metafísico é a mola propulsora de todos estes elementos: da interlocução da linguagem, da relação ética, da relação metafísica, visto como é o Desejo que produz o movimento ético do sujeito como um novo “eu”: um “ser-para-outrem”.⁴²⁸

⁴²¹ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50).

⁴²² TEI 81 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 95).

⁴²³ TEI 168 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 173).

⁴²⁴ WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 149: “The Other is approached; he cannot be posited or thematized. The singularity of the ethical excludes mediation through universals, an exclusion that Levinas claims belongs to language in its original upsurge, to the primordially of its original entry into human existence. Language as the foundation of alterity sublates all positing”.

⁴²⁵ EDEHH 314.

⁴²⁶ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176). Cf. também EN 18 (ID. *Entre Nós...*, p. 28): “O homem é o único ser que não posso encontrar sem lhe exprimir este encontro mesmo. O encontro distingue-se do conhecimento precisamente por isso. Há em toda atitude referente ao humano uma saudação – até quando há recusa de saudar”; 20-21 (ID. *Entre Nós...*, p. 31).

⁴²⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 83: “Si on pouvait posséder, saisir et connaître l'autre, il ne serait pas l'autre. Posséder, connaître, saisir sont des synonymes du pouvoir”.

⁴²⁸ TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284): “Pôr a metafísica como Desejo é interpretar a produção do ser – desejo que gera Desejo – como bondade e como além da felicidade; é interpretar a produção do ser como ser para outrem”.

A base do Desejo é metafísica sem ser ilusória e nem abstrata, pois o Desejo que possibilita o acesso do “eu” ao Infinito e ao próximo é imediato – sem mediação –, *hic et nunc*, sendo suscitado pela proximidade do rosto de outrem, igualmente separado do “eu” como o infinito é separado do finito.

Para o filósofo, Desejo é tal qual o Desejo do infinito. A separação intrínseca à idéia do infinito e presente na relação da linguagem e da metafísica não é, para o filósofo, uma negatividade e nem um movimento negativo. A separação é, ao invés disso, um “movimento positivo”⁴²⁹ que evita a totalização e que instaura a positividade da generosidade, da doação de si, da doação de sentido, da responsabilidade, e da ética. Para o autor, o Desejo não é dialético, isto é, nunca chega a ser satisfeito completa e finalmente, ou a “tirar o conteúdo de um outro”.⁴³⁰

A idéia do infinito se produz como Desejo, e, conseqüentemente, não é um relacionamento em que ocorre a satisfação do desejo ou a posse do infinito pelo finito. Trata-se de um Desejo sem satisfação que se traduz em bondade, generosidade, e desinteresse: “Desejo sem satisfação que, precisamente, *entende* o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro”.⁴³¹ O Desejo acaba por se alimentar “da própria fome”⁴³² evadindo o presente do interesse próprio, e se convertendo em futuro do sujeito.

O futuro do sujeito consiste em apresentar-se como uma pessoa generosa. Uma pessoa atenta ao rosto alheio que é seu mestre e senhor ou senhora⁴³³. A proximidade alheia inspira, mas traumatiza, pois, sendo mestre e senhor ou senhora, provoca uma inversão de um tipo de conhecimento para o qual o “eu” é o mestre. Nesta inversão, o conhecimento não é mais *a priori*, e isso se deve ao fato que, do mesmo modo como a idéia do infinito, não parte de uma necessidade da subjetividade.

A proximidade vem do pensado e não do pensador: “A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios. Nela, o movimento parte do pensado, e não do pensador. É o único conhecimento que apresenta esta inversão – conhecimento sem *a priori*”.⁴³⁴

⁴²⁹ TEI 24 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 41).

⁴³⁰ TEI 34 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50); 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22). Cf. AE 77.

⁴³¹ TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22).

⁴³² TEI 154 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 161): “Uma fome que se alimenta não de pão, mas da própria fome”.

⁴³³ Cf. TEI 48 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 62): “Reconhecer outrem é reconhecer uma fome. Reconhecer Outrem é dar. Mas é dar ao mestre, ao senhor, àquele que se aborda como ‘o senhor’ numa dimensão de altura”.

⁴³⁴ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49). Para a noção de proximidade enquanto traumatismo veja-se: AE 160.

O pensado, o próximo, instaura a ética. A proximidade é “traumática” por instituir uma situação na qual nada escapa à responsabilidade, e por instaurar a unicidade do sujeito a partir dessa condição traumática⁴³⁵. É o traumatismo de uma identidade autônoma, mas sujeitada, já que o movimento para outrem produz no sujeito uma “unicidade” “menos que nada”.⁴³⁶ Em resposta ao traumatismo da proximidade do próximo que é um “mais no menos” “que nada”,⁴³⁷ o sujeito replica com a linguagem, respondendo “eis-me aqui”.⁴³⁸ É acercar-se ao próximo falando-lhe.

Acercar-se ao próximo é um movimento “sem retorno”.⁴³⁹ A unicidade ainda é uma identidade, porém uma nova identidade. Uma identidade sem o retorno a si mesmo, mas que se inverte em diástase na substituição, e se distancia de qualquer forma de “coincidência”⁴⁴⁰, e de “adequação” à “intencionalidade”.

1.16 O Desejo é inadequado à “adequação” e à “intencionalidade”

Ao introduzir a idéia do infinito como Desejo e do “eu” infinitamente responsável perante o outro, o autor esclarece que este “movimento ético na consciência” é “provocado” pelo “Outro”, e “comporta um excesso inadequado à intencionalidade”.⁴⁴¹ Para o filósofo, a “intencionalidade” não é somente a consciência de alguma coisa, mas é também desejo de algo. Desejo que, graças à dimensão ética, não é exclusivamente desejo de usufruto, de fruição, de posse. Há desejos diferentes. Há desejos que se dirigem às coisas: o desejo de obter algo, o desejo de se alimentar, e estes são satisfeitos. Outro desejo, o do transcendente e do próximo, não se satisfaz ao modo do usufruto, porquanto que outrem não é um objeto. O rosto não é um objeto, e sim uma imagem que transborda e se produz à medida que o sujeito se move pelo “Desejo do

⁴³⁵ AE 73.

⁴³⁶ AE 75: “*Le moins que rien comme unicité*”.

⁴³⁷ AE 199.

⁴³⁸ Cf. MACQUARRIE, J. *Twentieth Century Religious Thought*. Harrisburg: Trinity Press, 2002. p. 464: “Levinas says that the word ‘I’ means ‘Here am I’ (*Me voici*) in some such sense as ‘I am at your service, what can I do?’ One is reminded of Bonhoeffer’s phrase, ‘the man for others’. Levinas tells us that on meeting the other, one should be at once open to his need, responsible for him, ready even to substitute for him in his troubles”.

⁴³⁹ AE 100, 102; EDEHH 264: “*Mouvement sans retour*”.

⁴⁴⁰ AE 146-147.

⁴⁴¹ Verifique-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l’autre homme*, p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

infinito”, e, por ser um “transbordamento”, o rosto para além “de ser sempre imanente ao meu pensamento”.⁴⁴²

A incomensurabilidade do Desejo não se deixa absorver pela imanência da “adequação” entre um sujeito que visa e o visado, mas é uma inadequação porque se encontra no âmbito da idéia do infinito: “A inadequação não designa uma simples negação ou uma obscuridade da idéia, mas, fora da luz e do escuro, fora do conhecimento que mede seres, a desmedida do Desejo. O Desejo é desejo do absolutamente Outro. (...) Todo o saber enquanto intencionalidade supõe já a idéia do infinito, a *inadequação* por excelência”.⁴⁴³

Na reflexão levinasiana sobre o Desejo há uma inadequação toda particular, e levinasiana, visto que ocorre a “distância em relação ao objeto”.⁴⁴⁴ A significação do Desejo e da ética é sempre inadequada, transcendente, uma vez que a significação é definida como uma ordem dada à subjetividade, rompendo, desse modo, com a possibilidade de atribuir à transcendência um caráter análogo àquele da fenomenalidade que aparece no presente da representação. A ordem vem do próximo. A ordem é “puro um-para-o-outro”.⁴⁴⁵ A ordem do um-para-o-outro ordena o sujeito a distâncias infinitas: ao a-Deus.

1.17 O “a-Deus” e a tomada de consciência

O “a-Deus” é o acesso, sem absorção, à idéia de Deus e à tomada de consciência da alteridade irreduzível do próximo. O movimento do a-Deus é o mesmo da modalidade do movimento para outrem, e é na substituição que a unicidade do “eu” emerge em seu caráter de “a-Deus”.⁴⁴⁶

⁴⁴² TEI 273 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 277).

⁴⁴³ TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22), XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 14). O filósofo reflete sobre a inadequação no inacabamento da percepção e na apodíctica em: EN 93-94 (ID. *Entre Nós...*, p. 120-121); DVI 52 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 48). Apodíctico. In: LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 78: “Necessário, em oposição ao assertórico e ao problemático”.

⁴⁴⁴ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 46.

⁴⁴⁵ DVI 127 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 113-114).

⁴⁴⁶ Veja: DVI 255-256 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 224) e AE 177. Segundo Jacques Derrida, a expressão a-Deus possui, em francês, três significados: “1) A saudação ou a bênção dada (...), ‘adeus’ pode significar ‘bom dia’, ‘vejo você’, ‘vejo que você está aí’, falo com você antes de dizer qualquer coisa – e em francês, ocorre que em alguns lugares, se diz *adeus* no momento do encontro e não na separação. 2) A saudação ou a bênção dada no momento de se separar, e de se deixar por vezes para sempre (e não se pode jamais excluir essa possibilidade): sem retorno aqui em baixo, no momento da morte. 3) O a-deus (*à-dieu*), o para Deus ou o diante de Deus antes de tudo e

O mesmo movimento que conduz ao rosto de outrem abre o acesso à idéia de um Deus infinito⁴⁴⁷. O trajeto para Deus “sem coincidência” adquire um caráter de concretude: a concretude da face alheia⁴⁴⁸. O encontro frente-a-frente é fundamental. À face alheia cabe colocar o sujeito em direção ao a-Deus.

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o filósofo apresenta o acesso a idéia de Deus seguindo um trajeto diferente do da absorção. O trajeto é o da aproximação do próximo que suscita o questionamento ético na separação.

Com efeito, é do mesmo modo que a transcendência pareceu-nos luzir no rosto do outro homem: alteridade não-integrável, daquilo que não se deixa reunir em totalidade ou daquilo que, na reunião – a menos que haja submissão a violência e poderes – permanece em sociedade e nela entra como rosto. Transcendência que não é mais absorvida pelo meu saber. O rosto coloca em questão a suficiência de minha identidade de eu, ele obriga a uma infinita responsabilidade para com outrem. Transcendência originária significando no *concreto, imediatamente ético*, do rosto. (...) Como se o outro homem (...) me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim mesmo* e meu *conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem (...). O tempo na sua diacronia enigmática: tendência sem resultado final, visada sem coincidência; ele significaria a ambigüidade de um adiamento incessante ou a progressão da apreensão e da posse; mas também a aproximação de um Deus infinito, aproximação que é sua proximidade⁴⁴⁹.

A proximidade do rosto alheio e da idéia de Deus se situa no âmbito da linguagem. A proximidade segue o itinerário estabelecido pela modalidade pela idéia do infinito cuja característica é a separação.

A linguagem oferece ao sujeito a chance de compreender outrem como é, de aceitar sua existência: é tomar consciência da sua presença ao lhe falar⁴⁵⁰. A linguagem é a condição para a

em toda relação com o outro, em qualquer outro adeus. Toda relação com o outro seria, antes e depois de tudo, um adeus”. Em: DERRIDA, Jacques. *Adeus a Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004. p. 15, nota n. 1.

⁴⁴⁷ DVI 227, 13: “Pour-l’autre homme et par là à-Dieu”; IDEM. *Éthique et Infini*, p. 97: “Dans l’accès au visage, il y a certainement aussi un accès à l’idée de Dieu”.

⁴⁴⁸ AE 228; DVI 250 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 220).

⁴⁴⁹ DVI 206-207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 181-182).

⁴⁵⁰ EN 17 (ID. *Entre Nós...*, p. 27): “Compreender uma pessoa é já falar-lhe. Pôr a existência de outrem, deixando-a ser, é já ter aceito essa existência”.

“tomada de consciência” da presença de outrem⁴⁵¹. O rosto contribui para a tomada da consciência e para o a-Deus, porém fora dos moldes da ontologia.

1.18 A prioridade da metafísica sobre a ontologia

O para-além do ser, para-além da ontologia, delineia uma significação que a partir do rosto do próximo é “revelação”.⁴⁵² Tudo se revela na franqueza do encontro frente-a-frente, dado que a ontologia desvela, enquanto a metafísica e a linguagem revelam. Para o autor, revelar é falar: o “olho fala”, “o rosto fala”, e tudo passa a se revelar na franqueza da linguagem: “*A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação: coincidência do exposto e daquele que exprime, manifestação, por isso mesmo privilegiada de Outrem, manifestação de um rosto para além da forma. (...) O rosto é uma presença viva, é expressão. (...) O rosto fala. (...) Apresentar-se, significando, é falar. Essa presença, afirmada na presença da imagem como a ponta do olhar que vos fixa, é dita. (...) O olho não reluz, fala*”.⁴⁵³ O movimento para outrem, para a outra margem, instaurado pela linguagem e suscitado pelo Desejo do próximo privilegia a metafísica ao invés da ontologia⁴⁵⁴.

Em *Totalité et Infini*, a descrição da relação metafísica em oposição à ontologia constitui o “tema” das “pesquisas” do autor⁴⁵⁵. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o autor dá continuidade à essa pesquisa, e relega uma posição secundária à ontologia. O que é relevante em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* é a sensibilidade enquanto vulnerabilidade, enquanto capacidade de sofrer pelo próximo, de ser responsável por outrem, em oposição à estrutura do saber e da ontologia na qual a sensibilidade é escondida, recolhida e suspensa⁴⁵⁶. Comparada à dialética inerente à ontologia, a metafísica levinasiana não estabelece uma relação de antítese com as noções de sensibilidade (vulnerabilidade), de sofrimento, de gozo, de prazer, de generosidade. A relação que se estabelece é a de um movimento intencional sem retorno ao “eu” e sem assimilação ou síntese.

⁴⁵¹ TEI 181-182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 185-186); EN 17 (ID. *Entre Nós...*, p. 27).

⁴⁵² TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

⁴⁵³ TEI 38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

⁴⁵⁴ TEI 12 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 29): “A metafísica precede a ontologia”.

⁴⁵⁵ Ibid.

⁴⁵⁶ Cf. AE 80.

O movimento intencional permite que se produza na vulnerabilidade a reviravolta do “outro inspirando o mesmo”.⁴⁵⁷ Esse movimento intencional ao outro contempla a dor, o ultrapassar o “eu”, a ferida, o sofrimento: é como se lançar no abismo da insônia, da inquietude, da vulnerabilidade, e da doação de si⁴⁵⁸. É como se lançar ao para além do ser.

O “eu” se define “para além do ser” – *au-delà de l'être* – e, com este “para-além”, o filósofo recupera a metafísica, mas não a ontologia⁴⁵⁹. Para o filósofo, este suscitar para além de si, rompe com a ontologia e simultaneamente “desnucleia” o sujeito. Nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*:

O quadro da ontologia rompe-se aqui: o sujeito passa do Mesmo – que excluía ou assimilava o outro – ao despertar do Mesmo pelo outro, desembriagando-se de sua identidade e de seu ser. Descrevemos a desnucleação do *sujeito* – *substância*, partindo da responsabilidade por Outrem, como substituição a ele, sob a ordem do Infinito, onde o Infinito – nem tema, nem interlocutor – desperta-me para a vigilância, para velar pelo próximo⁴⁶⁰.

Para o filósofo, a “coincidência do ser e de sua manifestação” é a “essência do idealismo e da ontologia contemporânea”.⁴⁶¹ Nas pesquisas do autor, a relação metafísica se opõe à ontológica. Tal relação implica que “o ser cognoscente deixa o ser conhecido manifestar-se, respeitando a sua alteridade e sem o marcar, seja no que for, pela relação de conhecimento. Neste sentido, o desejo metafísico seria a essência da teoria”.⁴⁶² A essência da teoria é a transcendência.

Relação metafísica é definida em *Totalité et Infini* em contraste com o conceito de negatividade, já que, para o filósofo, este conceito é “incapaz de transcendência”.⁴⁶³ A relação metafísica é delineada a partir do encontro face-a-face; ela não se delinea a partir do encontro no ser, e sim no encontro com outrem ao qual se deve responder.

Na reflexão levinasiana, a intriga do infinito não se passa no cenário do ser e da consciência, e sim aponta para a significação da linguagem na sua forma pré-original: ainda é ser,

⁴⁵⁷ AE 80.

⁴⁵⁸ AE 80-81.

⁴⁵⁹ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 82 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 102): “Responsabilidade ou dizer anterior ao ser e ao ente, que não se diz em categorias ontológicas”.

⁴⁶⁰ DVI 57 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 52).

⁴⁶¹ DVI 57 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 52): “La coïncidence de l'être et de sa manifestation, essence de l'idéalisme – ce qui, sous une autre forme, s'affirme dans l'ontologie contemporaine”.

⁴⁶² TEI 12 (*Totalidade e Infinito*, p. 29)

⁴⁶³ Ibid.

porém é ser-para-outrem⁴⁶⁴. Para Peperzak, a questão se é ou não possível elaborar uma filosofia sem a linguagem ontológica não diminui a crítica levinasiana contra um certo tipo de ontologia, a de Plotino, que tratava de temas tais como o infinito, a palavra, o amor, a criação. Lévinas se posiciona contra tais “caricaturas da metafísica” e da “onto-teologia” ressuscitando as antigas questões voltadas ao tema do desejo, da subjetividade, da ética e do infinito⁴⁶⁵.

O Dizer, a metafísica e a linguagem entram em contraste com a “compreensão do ser em geral”, e o filósofo explica que “compreender” está no âmbito do “dominar a relação com Outrem”.⁴⁶⁶ A relação metafísica inverte o primado da ontologia instaurando um novo sentido e uma descoberta: a linguagem é um movimento ético de transcendência, de saída do sujeito em direção à alteridade enquanto exterioridade metafísica. Nas palavras do próprio filósofo:

De maneira que a sua intenção crítica a leva para além da teoria e da ontologia: a crítica não reduz o Outro ao Mesmo como a ontologia, mas põe em questão o exercício do Mesmo. Um pôr em questão do Mesmo – que não pode fazer-se na espontaneidade egoísta do Mesmo – é algo que se faz pelo Outro. Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem. A estranheza de Outrem – a sua irreducibilidade a Mim, aos meus pensamentos e às minhas poses – realiza-se precisamente como um pôr em questão da minha espontaneidade, como ética. A metafísica, a transcendência, o acolhimento do Outro pelo Mesmo, de Outrem por Mim produz-se concretamente como a impugnação do Mesmo pelo Outro, isto é, como a ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia⁴⁶⁷. (...) É preciso inverter os termos. (...) A Ética, em que o Mesmo tem em conta o irreducível Outrem, dependeria da opinião. O esforço deste livro vai no sentido de captar no discurso uma relação não alérgica com a alteridade, descobrir nele o Desejo – onde o poder, por essência assassínio do Outro, se torna, em face do Outro e ‘contra todo o bom senso’, impossibilidade do assassínio, consideração do Outro ou justiça. O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ AE 196, 114, 205. Cf. a afirmação de Lévinas na entrevista a KEARNEY, Richard. *De la phénoménologie à l'éthique*, p. 129: “Même quand nous déconstruisons l'ontologie, nous sommes obligés d'utiliser son langage” bem como o comentário de PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 81: “Ontology is not the ultimate or the absolute, but it is needed as the penultimate condition for the unconditionality of subjectivity and transcendence”.

⁴⁶⁵ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 86.

⁴⁶⁶ TEI 18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34-35).

⁴⁶⁷ TEI 13 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 30).

⁴⁶⁸ TEI 17-18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34).

Este movimento ético do “eu” para outrem se passa no cumprimento, na experiência pré-filosófica da linguagem. O movimento ético é a novidade que a linguagem introduz no sujeito, à guisa da idéia do infinito.

1.19 A novidade da linguagem é o acusativo do sujeito

A linguagem introduz algo de inaudito. Ela introduz a idéia do infinito, ou seja, a idéia do infinitamente diverso do sujeito:

No *acolhimento do rosto, a vontade abre-se à razão*. A linguagem não se limita ao despertar maiêutico de pensamentos, comuns aos seres; não acelera a maturação interior de uma razão comum a todas. Ensina e introduz algo de novo num pensamento; a introdução do novo num pensamento, a idéia do infinito – eis a própria obra da razão. O absolutamente novo é Outrem. (...) A presença ética é ao mesmo tempo outra e impõe-se sem violência. A atividade da razão que começa com a palavra, o sujeito, não abdica sua unicidade, mas confirma a sua separação. Não entra no seu próprio discurso para nele desaparecer. (...) A passagem ao racional não é uma desindividuação precisamente porque é linguagem, isto é, resposta a ser que lhe fala no rosto e que apenas tolera uma resposta pessoal, ou seja, um ato ético⁴⁶⁹.

Diante do “mais” – do infinito – não há tematização por parte do sujeito, e sim oferta, acolhimento. O primeiro gesto da linguagem é, portanto, ético: é aberto, é oferta, é resposta⁴⁷⁰. Para o filósofo, a linguagem está para além do ser, dado que tem início no discurso, no gesto ético, na bondade, e não na ontologia. Ela não é um movimento silencioso, mas é discurso ético que não identifica o sujeito; antes, o des-identifica⁴⁷¹.

A linguagem não é movimento de defesa do sujeito mas de acusação⁴⁷². A acusação do sujeito não o desintegra, porém lhe faz sofrer ao lhe *con-ferir* a abertura ao próximo. A linguagem desempenha esta tarefa de abrir o sujeito à novidade por meio do questionamento. É graças à linguagem que se pode pensar a possibilidade de abrir uma subjetividade centrada em si a outrem.

⁴⁶⁹ TEI 194-195 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 196).

⁴⁷⁰ Cf. TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 156).

⁴⁷¹ Cf. AE 217.

⁴⁷² Cf. AE 160.

1.20 Conclusão

O Primeiro Capítulo se incumbiu de situar o pensamento levinasiano dentro da tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger. Viu-se que a reflexão filosófica de Lévinas está em linha de continuidade com esta tradição, mas à ela atribui o primado da ética nas relações interpessoais. Para o autor, à ética cabe o papel de descrever o que é apropriado para fazer ou desejar em relação àquilo que se mostra. O caráter do que é apropriado eticamente consiste numa abordagem de respeito absoluto com relação ao objeto. Desse modo, toda descrição do fenômeno, ou seja, toda fenomenologia concreta, é *ipso facto* ética.

Com relação à tradição fenomenológica de Husserl e Heidegger, Lévinas a interpreta como uma ênfase na centralidade da ontologia. Todavia, Lévinas se aproxima de Heidegger e se distancia de Husserl, e isso devido à interpretação levinasiana da fenomenologia de Husserl como sendo uma consideração estática da vida, ao passo que a fenomenologia heideggeriana leva em conta a dinamicidade da vida na sua concretude. Neste sentido, o autor de *Totalité et Infini*, entra em diálogo com Heidegger através de uma reflexão sobre o *Dasein* e a passividade do sujeito.

Não obstante a aproximação à tradição fenomenológica, à redução fenomenológica, à “intencionalidade”, ao *Dasein*, e à passividade, Lévinas permanece fiel à sua ênfase na ética da alteridade, da responsabilidade e da substituição por outrem. O autor haure a ética da inadequação entre o sujeito e o objeto, quando este objeto for a idéia do infinito, Deus, e o rosto do próximo.

À fenomenologia o autor acrescenta, por conseguinte, a metafísica e a ética. A exterioridade metafísica do próximo e do infinito institui uma relação frente-a-frente que não é de posse, de comércio, de totalidade, de tematização, ou de adequação do diferente à consciência de alguma coisa. A exterioridade metafísica permanece na distância, na separação. Com relação ao que está fora do sujeito ocorre um percurso diferente daquele da imanência própria ao pensamento que pensa um objeto. A diferença está no fato de que outrem e o infinito permanecem inassimiláveis. Aborda-se outrem sem que aconteça nenhuma absorção, assimilação, síntese dialética, e adequação. A noção de separação provém da idéia do infinito cartesiana que contém mais do que aquilo que pode conter. A separação não é imanente ao pensamento, pois a idéia do infinito foi ali colocada a partir de fora. A ética possibilita uma relação interpessoal na mesma modalidade da idéia do infinito. O caráter de não-absorção é

garantido também pela linguagem. Existe, destarte, um laço indissolúvel entre ética e linguagem no pensamento levinasiano.

Para o filósofo, todo lançar mão do recurso às palavras envolve, de início, uma obrigação ética, uma responsabilidade pelo próximo. O encontro com outrem não representa prioritariamente um momento da atividade cognitiva ou da “consciência de”, e sim um momento de passividade do sujeito que, na linguagem, responde a outrem. O conhecimento é, dessa maneira, interpessoal e ético. Para o autor, o respeito e a responsabilidade imputados pela ética são os suplementos originários da redução fenomenológica do sujeito, graças ao espaço da linguagem que possibilita um encontro na separação entre os termos.

A originalidade da linguagem consiste no fato de ser eminentemente ética e metafísica, pois ela aborda, como a metafísica e a ética, sem tocar. E se há o toque, é carícia, ternura, diferindo da posse, da violência, da tentativa de arrastar a alteridade do próximo para dentro do Mesmo. O movimento não parte do Mesmo. O movimento parte do próximo. Por isso, o movimento ético é propellido pelo próximo, que desperta o desejo do próximo no Mesmo. Esse desejo conduz o sujeito a sair de si. A linguagem efetua o questionamento do sujeito interpelando-o a sair de si. A linguagem é originariamente doação; ela é um convite ao sujeito para dar uma resposta a outrem. A linguagem é ética.

Tanto a caracterização do outro qual um rosto, uma viúva, um pobre, quanto a resposta do sujeito responsável em termos de “eis-me aqui” e do “se” reflexivo indicam um apelo às experiências pré-filosóficas. O autor reconhece nas experiências pré-filosóficas um acusativo originário, como a idéia do infinito. Este acusativo à guisa da idéia do infinito não é apreensão, captação. É, antes disso, acolhimento: o sujeito acolhe este “mais”, apesar de não poder contê-lo no seu pensamento. O filósofo descreve fenomenologicamente como o sujeito se torna infinitamente (é idéia do infinito) responsável (é ética) pelo próximo ao lhe falar, ao lhe dirigir a palavra, na linguagem. O rosto do próximo é a primeira palavra, é discurso, é ensinamento. O sujeito é ensinado pelo próximo a sair do anonimato e da impessoalidade do *il y a*. A linguagem e a metafísica revelam o rosto, que é vestígio ou proximidade do infinito. A proximidade do infinito possui a mesma modalidade da idéia do infinito. A proximidade do próximo é vestígio do infinito. Ela é também reveladora da possibilidade do acesso do sujeito à idéia de Deus. Este acesso só é possível no frente-a-frente.

CAPÍTULO II: PENSAR PARA ALÉM

A linguagem filosófica levianasiana representa um movimento para além de três conceituações. A linguagem filosófica levinasiana é, primeiramente, um movimento para além do *conatus essendi*. Em segundo lugar, ela é um movimento para além do *cogito ergo sum*. No “eu penso”, o filósofo vê um sujeito que “já não fala”⁴⁷³ e cujo pensamento se iguala a um “movimento englobante”.⁴⁷⁴ Em terceiro lugar, há o movimento para além do Eu-Tu, do diálogo, como o compreende Buber. Para Lévinas, a relação não é dual; ela é trio.

Lévinas se posiciona para além dessas três orientações filosóficas passando a utilizar uma linguagem filosófica que descreve como o “Eu (*Moi*) põe-se em movimento para o Outro, de maneira a comprometer a soberana identificação do Eu (*Moi*) consigo mesmo”.⁴⁷⁵ A linguagem filosófica do autor propõe uma subjetividade situada para além do *conatus*, do *cogito*, e do diálogo. Ele a situa para além destas três conceituações filosóficas com o objetivo de apresentar uma subjetividade para além do ser, uma subjetividade que rompe com a essência ensimesmada. Uma subjetividade assim impostada sabe doar de si. Para Lévinas, tal doação é possível para a subjetividade se esta é pensada para além da essência, como o Bem de Platão⁴⁷⁶. Ao pensar o para-além, o sujeito pensa mais do que pensa.

O para-além é a idéia do infinito. A idéia do infinito instaura no pensamento a modalidade do mais no menos em que o mais é a altura expressa em termos éticos. Esta modalidade se expressa no rosto do próximo que é a proximidade ou o vestígio do infinito.

2.1 Estrutura do Segundo Capítulo

O Segundo Capítulo reflete sobre os seguintes temas: “Para além do *conatus essendi*”, “O para-além da alteridade”; “Para além do diálogo”. O para-além se refere à evasão da essência

⁴⁷³ TEI 182-183 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 186).

⁴⁷⁴ Veja-se a inserção do *Je pense* nos parâmetros de um “movimento englobante” em: AE 59; DVI 100 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 91).

⁴⁷⁵ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 45-46 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56).

⁴⁷⁶ Cf. AE 5, 181.

e do interessamento do sujeito. Em contraposição à essência e ao interessamento, Lévinas propõe a gratuidade, o terceiro, e a significação profética.

Além destes três temas, a próxima reflexão se intitula “A fenomenologia da responsabilidade”. O itinerário rumo ao novo sujeito, aquele que passou pelo processo da redução fenomenológica levinasiana, conduz à infinita responsabilidade pelo próximo.

Um outro tema a ser apresentado é “O sujeito ético”. A ética realiza o para-além do interessamento e do *conatus*, e, apesar de Lévinas não se desvencilhar totalmente da ontologia, o fato de que o Dizer é diacrônico e irreduzível o torna anterior ao Dito, à ontologia⁴⁷⁷. Dizer é também anacrônico, visto que é realizado no imediato: é “exigência”, “pedido de auxílio do próximo”, como se fosse uma “oração”.⁴⁷⁸ Para explicar a diacronia e a proximidade do infinito no rosto do próximo, Lévinas lança mão de elementos que constituem seu método de análise. O primeiro elemento é a corporeidade. Outros elementos são o questionamento e o movimento espiral. Para Peperzak, um outro elemento é a “análise intencional”.⁴⁷⁹ Este trabalho pesquisa a análise intencional sob o título: “A análise intencional nas três obras”.

Para Lévinas, há um movimento triádico que se divide em, primeiro, movimento de prazer e satisfação; segundo, movimento de estar em casa, em si, *chez soi*; terceiro: um movimento para fora, de transcendência. Para o filósofo, o rosto aparece nos três estágios, e é a possibilidade da abertura ao transcendente, ao terceiro passo do seu movimento triádico. Mas esta abertura somente se acessa na ética, no frente-a-frente, no acusativo do sujeito que desdiz o dito.

O itinerário filosófico de Lévinas permanece fiel à tradição fenomenológica e à ética da alteridade. A reflexão deste trabalho a esse respeito se intitula “Fidelidade à tradição fenomenológica e à ética da alteridade”.

2.2 Para além do *conatus essendi*

Conatus essendi é definido como “um ente perseverando no seu ser”, “o esforço de ser”.⁴⁸⁰ Lévinas se refere ao *conatus essendi* spinozista e heideggeriano (*Zu-sein-haben*)⁴⁸¹.

⁴⁷⁷ Veja-se AE 47-48, por exemplo. Cf. PEPPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 217-218.

⁴⁷⁸ AE 31.

⁴⁷⁹ PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 232: “Intentional analysis”.

⁴⁸⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 27, 34.

⁴⁸¹ EN 10 (ID. *Entre Nós...*, p. 19).

Loparic observa que a interpretação levinasiana correlaciona o *conatus* heideggeriano ao spinozista e, por esse motivo, é imprecisa. Isso porque, para Loparic, “o ter-que-ser heideggeriano está fora do alcance do princípio do fundamento, o que obviamente não é o caso do *conatus essendi* spinoziano que é uma decorrência desse princípio”.⁴⁸² Se é verdade que, para Loparic, a interpretação levinasiana tenta “cortar pela raiz qualquer possibilidade de *interpretação ética* da ontologia fundamental de Heidegger”⁴⁸³ –, e isso, Loparic tenta provar, não é plausível –, é também verdade que não é necessário fazer um grande esforço de leitura interpretativa para se dar conta de que o ponto de partida das obras de Lévinas não é a reflexão fenomenológico-ontológica para, somente posteriormente, descobrir a ética. A reflexão levinasiana se opõe ao *conatus essendi* com a intenção de romper com a indiferença, e de abrir espaço à possibilidade do um-para-o-outro que é um acontecimento ético do Bem que está acima da essência⁴⁸⁴. Este acontecimento ético de ruptura do *conatus essendi* é possível quando o “*conatus essendi* natural do Eu soberano é posto em questão diante do rosto de outrem”.⁴⁸⁵ Na visão de Pelizzoli, a ética heideggeriana, consiste, para o sujeito, em

assumir o fundamento nulo e a impossibilidade radical que o perpassa, assumir uma responsabilidade consigo mesmo, seu ter-que-ser e seu *não* atravessando a consciência e a completude do idêntico. “Ética da autenticidade”, do mais “próprio”, do que obedece a voz do nada (pretensamente neutro), que se toma em mãos resolutamente assumindo sua mortalidade e pode desobjetificar assim suas relações. Mas [trata-se] de uma ética precária sem dúvida, insuficiente em vista da radicalidade exigida desde a *alteridade* e do pressuposto necessário em termos sócio-éticos⁴⁸⁶.

Para Lévinas, o para além do *essendi* do *conatus* instaura o acontecimento ético da substituição, da bondade, da generosidade⁴⁸⁷. Na opinião do filósofo, o “*conatus*” e o

⁴⁸² LOPARIC, Z. *Sobre a Responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 20, nota n. 12. Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 9, p. 77. Veja-se: PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença...*, p. 134-135.

⁴⁸³ Ibid.

⁴⁸⁴ Verifiquem-se as referências do filósofo ao *conatus essendi* e ao Bem em AE 21-22; EN 10 (ID. *Entre Nós...*, p. 19), 240 (ID. *Entre Nous...*, p. 292).

⁴⁸⁵ EN 161 (ID. *Entre Nós...*, p. 200).

⁴⁸⁶ PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença*: Husserl e Heidegger, p. 213; 218-219.

⁴⁸⁷ Cf. AE 4-5, 117.

“interessamento” se reduzem a um “jogo verbal”.⁴⁸⁸ O Dizer, no entanto, não é um jogo verbal, já que indica proximidade, substituição ao próximo, o “um-para-o-outro”.⁴⁸⁹

O Dizer, em contraste com o *conatus* e o interessamento, consiste no fato que qualquer consciência que responda à nudez do rosto é desconcertada. O autor define a nudez de um sujeito como possibilidade, para ele ou ela, de se fazer sinal ao expor-se ao ferimento e à ofensa. Nudez é sinônimo de uma exposição do sujeito sem defesa. É a pele nua quase que colocada às avessas, significando um se mostrar completamente: como se na nudez o sujeito estivesse exilado e indefeso diante de outrem. Não somente nu, mas também exposto e sem lugar para se esconder⁴⁹⁰. Tal desconcerto do “eu” derrota qualquer tentativa de persistir no seu ser (*conatus*), pois “o rosto impõe-se a mim sem que eu possa permanecer surdo a seu apelo, ou esquecê-lo (...), sem que eu possa cessar de ser responsável por sua miséria. A consciência perde sua prioridade”.⁴⁹¹ A perda da prioridade da consciência por parte do sujeito o torna sensível e não indiferente à dor do próximo. Esta compaixão pelo próximo encontra suas raízes na própria corporeidade do sujeito, pois esta o torna vulnerável e susceptível à própria dor⁴⁹².

A consciência perde sua prioridade porque é refundada no Dizer. Desse modo, ocorrendo a exposição ao próximo, arranca-se o “eu” da posse de si mesmo, e, assim, o “eu” se torna passivo, paciente, isto é, capaz de sofrer por outrem⁴⁹³. A refundação da consciência no Dizer não subtrai o “eu” da relação com o próximo, e sim o depõe na substituição, na “de-substanciação do sujeito”, e estabelece uma subordinação: a sujeição ao próximo abre o sujeito à sinceridade do Dizer⁴⁹⁴. Feron explana que o modo com o qual Lévinas amplia sua reflexão filosófica é propondo que a partir da proximidade de outrem haja o questionamento do sujeito e a interpelação à responsabilidade e à justiça⁴⁹⁵.

Diz o autor de *Totalité et Infini*: “A consciência da obrigação já não é uma consciência, dado que subtrai a consciência do seu centro submetendo-a a Outrem”.⁴⁹⁶ É uma outra

⁴⁸⁸ AE 6.

⁴⁸⁹ Ibid.

⁴⁹⁰ Cf. AE 63-65.

⁴⁹¹ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 49 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 60).

⁴⁹² Cf. AE 66.

⁴⁹³ Cf. AE 70-72.

⁴⁹⁴ Cf. AE 163, 195.

⁴⁹⁵ Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 208-209.

⁴⁹⁶ TEI 182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 186).

consciência. Uma consciência dentro dos parâmetros da denudação, da passividade, da inevitabilidade da ética na exposição do sujeito à face alheia. Esta exposição é um novo estado de denudação sem defesa, constantemente sendo questionado pela nudez do rosto alheio⁴⁹⁷. Nesse questionamento, o sujeito descobre que está ordenado a uma “responsabilidade infinita” pelo próximo⁴⁹⁸.

É mediante esta responsabilidade infinita, da qual o sujeito não pode escapar, que o *conatus* se dissolve. O sujeito passa, então, a reconhecer um aumento progressivo das exigências: quanto mais assume suas responsabilidades, mais se torna responsável. Há a passagem do poder do *conatus* para um “poder feito de ‘impotências’”.⁴⁹⁹ A consciência, no seu âmbito de *conatus*, é questionada⁵⁰⁰, e este questionamento acaba em desinteressamento⁵⁰¹.

A subjetividade não é, pois, definida em termos de *conatus* e do sujeito que pensa, e sim a partir da idéia do infinito de Descartes. Desde *Totalité et Infini*, a subjetividade é realizadora da idéia do infinito, dado que ela é definida a partir de fora da imanência do pensamento. A subjetividade se produz “no fato inverossímil em que um ser separado fixado na sua identidade (...) contém em *si* o que não pode conter. (...) A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter. Este livro apresentará a subjetividade como acolhendo Outrem, como hospitalidade. Nela se consuma a idéia do infinito”.⁵⁰²

2.3 O para-além da alteridade

A linguagem filosófica levinasiana é também um movimento a partir de e para além do *cogito ergo sum*, dado que, para Lévinas, “o movimento parte do Outro. A idéia do Infinito, o infinitamente mais contido no menos, produz-se concretamente sob a aparência de uma relação

⁴⁹⁷ Quanto ao tema da nudez do rosto, veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 48 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 59).

⁴⁹⁸ AE 195: “Le Dire prolonge cette passivité extreme, malgré son activité apparent. (...) *Responsabilité ainsi infinie de l'un pour l'autre*”. Para a descrição da subjetividade no contexto ambivalente do Dizer/Dito cf. FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 119-123, 207-208.

⁴⁹⁹ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 51 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 63).

⁵⁰⁰ Ibid.

⁵⁰¹ Cf. FERON, E. *De l'idée de la transcendance...*, p. 212.

⁵⁰² TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 14).

com o rosto”.⁵⁰³ É isso o que significa o título “o para-além da alteridade”: Lévinas parte de Descartes, e inclui aí a noção de alteridade, rosto.

Descartes explica que “o conhecimento da própria existência deve ser o primeiro e mais seguro passo no caminho para o conhecimento das demais coisas”.⁵⁰⁴ A ambivalência da linguagem levinasiana do Dizer/Dito consiste no fato de que o autor não nega a existência do Dito quando se refere à existência do sujeito como sendo livre, feliz, despreocupada e egoísta⁵⁰⁵. Um sujeito assim definido não está realmente distante daquele do *cogito* cartesiano ensimesmado, como se toda sua ipseidade desaparecesse na preocupação com sua própria consciência e existência⁵⁰⁶. O que diferencia o ser humano na sua quase que animalidade egoísta daquela dos outros seres vivos é a “dimensão metafísica”⁵⁰⁷: há na consciência humana o Desejo do absolutamente Outro.

A própria vontade livre é que permite ao *ego* cartesiano chegar à certeza. *Totalité et Infini* questiona esta liberdade individual afirmando que o “tu não cometerás assassinio” que se esboça na face de outrem “submete a minha liberdade ao julgamento. Por conseguinte, a adesão livre à verdade, (...) a vontade livre que, segundo Descartes, no âmbito da certeza, adere a uma idéia clara, procura uma razão que não coincide com a irradiação da própria idéia clara e distinta”.⁵⁰⁸ Uma tal “liberdade solitária” pode ser posta em questão “na moral”.⁵⁰⁹ Portanto, “abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade”.⁵¹⁰

Lévinas recorre a outra certeza cartesiana: à noção do infinito em nós. No entanto, Lévinas conserva da meditação cartesiana somente a estrutura formal da idéia do infinito. Peperzak esclarece que existe uma diferença entre a idéia do infinito cartesiano e aquela adotada por Lévinas. Segundo Peperzak, enquanto no primeiro autor não há diferença entre o Infinito e

⁵⁰³ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175).

⁵⁰⁴ DESCARTES, René. *Discurso do método e Meditações*, p. 46-47: “E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava. (...) Para pensar, é preciso existir”. COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. p. 37.

⁵⁰⁵ AE 148: “Au-delà du destin limité – et egoïste – de celui qui n’est que pour soi et se lave le manes des fautes et malheurs”; IDEM. *Humanisme de l’autre homme*, p. 45 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 55): “A necessidade é o próprio retorno, a ansiedade do Eu (Moi) por si, egoísmo, forma original de identificação, assimilação do mundo, em vista da coincidência consigo, em vista da felicidade”.

⁵⁰⁶ Cf. TEI 183 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 186): “A ipseidade desaparece no próprio discurso do ‘Eu penso’”.

⁵⁰⁷ TEI 5 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 23).

⁵⁰⁸ TEI 280 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283).

⁵⁰⁹ TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283-284).

⁵¹⁰ TEI 280 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283).

Deus, no segundo autor há distinção entre a estrutura formal da idéia do infinito e seu conteúdo concreto⁵¹¹. É no encontro interpessoal que o infinito vem à idéia.

Tendo separado a estrutura formal da idéia do infinito, tendo evitado a identificação do infinito com Deus, tendo proposto uma relação em que não há coexistência entre finito e infinito, Lévinas demonstra que a relação de intencionalidade entre finito e infinito não se define em termos religiosos, e sim unicamente em termos éticos que se exprimem no encontro interpessoal. O conteúdo se concretiza pelo transbordamento no rosto à guisa da idéia do infinito. Por ser vestígio do infinito, a noção de rosto *per se* não possui nenhuma referência no mundo, e é, conseqüentemente, definida como “o modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim”.⁵¹² Para indicar o ultrapassamento, Peperzak argumenta que noções mais diretamente relacionadas ao encontro face-a-face e ao rosto são “expressão”, “palavra”, “discurso”, “epifania”.⁵¹³ Lévinas atribui ao termo “infinito” ou “Infinito” um significado que “designa uma relação com um ser que conserva a sua exterioridade total em relação àquele que o pensa”.⁵¹⁴ Nesse sentido, o “Infinito” com letra maiúscula é utilizado para enfatizar o ultrapassamento e a altura do infinito em relação ao finito⁵¹⁵.

Evaldo Antônio Kuiava esclarece que enquanto, para Descartes, “o infinito ultrapassa a sua própria idéia, mas tudo se passa no sujeito pensante”, para Lévinas, “o infinito no finito se produz como desejo, e é na relação ética, na relação com o outro, que o infinito vem à idéia”.⁵¹⁶ O rosto é sem dúvida uma das categorias mais importantes na filosofia de Lévinas, pois é a peça fundamental da ética da relação frente-a-frente com o próximo: “Um ser *que recebe* a idéia do Infinito – *que recebe*, pois não a pode ter de si – (...) [r]emete, conseqüentemente, para um ‘conhecimento’ de uma estrutura nova. Tentamos fixá-la como ligação com o rosto e mostrar a essência ética dessa relação. O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a

⁵¹¹ Cf. PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 141.

⁵¹² TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37), 272 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 276): “Abordamos a exterioridade do ser (...) como o seu próprio existir – exterioridade inesgotável, infinita. Uma tal exterioridade abre-se em Outrem, afasta-se da tematização. Mas recusa-se à tematização porque, positivamente, se produz num ser que se exprime. (...) Denominamos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência – rosto”.

⁵¹³ PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 142.

⁵¹⁴ TEI 20-21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37).

⁵¹⁵ Cf. TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁵¹⁶ KUIAVA, Evaldo A. *Subjetividade Transcendental e Alteridade...*, p. 208-209. Cf. EDHH 239: “L’expérience, l’idée de l’Infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L’idée de l’infini est le rapport social”.

veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano”.⁵¹⁷ O agente que devasta a consciência do sujeito é o sentido ético e não o cognitivo⁵¹⁸. Isso porque, a única resposta adequada à revelação do absoluto no rosto é a gratuidade na generosidade da acolhida⁵¹⁹.

O respeito ao e a responsabilidade pelo próximo é o mais no menos, o infinito no finito. É devido à intensidade da devastação e da altura do mais no menos bem como à descrição do movimento em direção a outrem que o filósofo lança mão de inúmeras alternâncias não sistematizadas entre letras maiúsculas e minúsculas para as palavras “Outrem”, “outrem”, “Outro”, “outro”, “Eu”, “eu” (*Je, je, Moi, moi, Soi, soi*), “Mesmo”, “mesmo”, “Infinito”, “infinito”, “Estrangeiro”, “estrangeiro”, “Transcendente”, “transcendente”.⁵²⁰ Com estas alternâncias, o autor põe em evidência dois aspectos da relação entre o sujeito, o próximo, e o infinito. O primeiro aspecto é “a separação”. Nas palavras de *Entre Nous*:

Para mim, Outrem é o outro homem. Querem que se faça um pouco de teologia? No Antigo Testamento, como se sabe, Deus desce também na direção do homem. Deus, o Pai, desce, por exemplo, em Gênesis 9, 5.15, em Números 11, 17, no Êxodo 19, 18. Não há aí separação entre o Pai e a Palavra; é sob forma de palavra, sob forma de ordem ética ou de ordem de amar que se faz a descida de Deus. É no Rosto do Outro que vem o mandamento que interrompe a marcha do mundo. Por que me sentiria eu responsável em presença do Rosto? Esta é a resposta de Caim. (...) Em sua resposta só falta a ética; nela só há ontologia: eu sou eu e ele é ele. Somos seres ontologicamente separados⁵²¹.

O segundo aspecto é a responsabilidade por outrem. Tanto o respeito como a responsabilidade são realizáveis quando se conserva a exterioridade do próximo, de Deus, do infinito sem tentar englobá-la no sujeito, sem possuí-la, e nem inseri-la numa totalidade. Isso porque “a noção cartesiana da idéia do Infinito (...) designa o contato do intangível, contato que

⁵¹⁷ TEI 179 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 182-183).

⁵¹⁸ Cf. CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 42; FERON, Etienne. *De l'idée de transcendance...*, p. 329.

⁵¹⁹ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 142.

⁵²⁰ Vejam-se estas alternâncias em: TEI 5-10, 13-14, 19-21, 40, 168, 202 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 23-27, 31, 35-37, 55, 173, 205); AE 18, 31, 32, 33, 72, 82, 89, 98, 107, 109, 112, 113, 119, 124, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184, 185, 195, 202, 208, 209; DVI 30, 31-32, 33, 47, 48, 49-50, 53-54, 55, 57, 59, 98, 119, 130-131, 135, 176, 188, 211, 212 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 30, 31-32, 44, 45, 46, 49-50, 51, 52, 54, 89, 107, 117-118, 121, 155, 165, 185, 186); EDHH 240-241. Verifique-se: PEPERZAK, Adriaan, T. et alii. *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University, 1996. p. xiv-xv.

⁵²¹ EN 120 (ID. *Entre Nós...*, p. 152-153).

não compromete a interioridade daquilo que é tocado”.⁵²² A alteridade é sempre defendida, sempre respeitada, e não se vê obrigada a entrar num sistema de totalidade que não deixaria nada de fora⁵²³.

A alteridade definida nos termos levinasianos está e vem de fora. Lévinas concebe a alteridade na pluralidade, e não na solidão unívoca da singularidade do “eu”; por isso, o filósofo define a alteridade a partir do tema da “morte”.⁵²⁴ Para Lévinas, a morte é “sempre transcendente ao mundo”.⁵²⁵ A relação com esse transcendente é a relação com o infinito, e “a relação com o Infinito [se traduz] na responsabilidade de um mortal por um mortal”.⁵²⁶ Tanto a morte quanto a alteridade possuem esse caráter de surpresa, de algo inesperado, vindo não se sabe de onde. A morte provoca um “movimento, uma inquietude”.⁵²⁷ Que tipo de atitude poderia emergir dessa inquietude? Lévinas responde que se trata de uma não-indiferença, de uma deferência diante do desconhecido. Um desconhecido que, no tempo, é infinito, e “não pode ser tematizado nem tampouco objetivado, visto ou visado”.⁵²⁸ Frente ao desconhecido há uma inquietude sem resposta. O ficar sem resposta se origina no outro que elege, antes que o “eu” decida posicionar-se.

O movimento para outrem conduzirá ao desconhecido: “O movimento próprio do ato consiste em desaguar no desconhecido – em não poder medir todas as suas conseqüências. (...) O desconhecido em que o ato desemboca resiste a todo o conhecimento, não se coloca à luz, dado que aponta o sentido que a obra recebe a partir do outro”.⁵²⁹ O movimento para o desconhecido está mais próximo daquele que se efetua rumo à alteridade porque se dirige para além de si numa busca sem retorno e sem correlação. Kuyava esclarece o significado do movimento para o outro:

O problema da alteridade não se resolve a partir da identidade do sujeito racional. O outro não é mais identificado com relação ao eu; procede de

⁵²² TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37).

⁵²³ Cf. AE 36: “La totalité, s’écartant d’elle-même, irait-elle ‘au-delà de la totalité’? La totalité ne devrait cependant rien laisser au dehors”.

⁵²⁴ CHANTER, T. *Time, Death, and the Feminine*, p. 183-184; CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 25: “Ma la morte ci apre anche la strada verso l’altro”. Veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*, p. 58, 63.

⁵²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 129.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 25-26. Chanter chama a atenção para o fato de que Lévinas encontrou em Heidegger a possibilidade para refletir sobre alteridade não na análise do ser-com (*Mitsein*), mas na temporalidade do ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). Cf. CHANTER, T. *Time, Death, and the Feminine*, p. 184.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 26, 28.

⁵²⁹ TEI 202 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 205).

um lugar desconhecido. No desejo o eu põe-se em movimento para o outro, de tal maneira que compromete a soberania do eu. Esse movimento para o outro, em vez de completar ou satisfazer, implica o eu numa conjuntura que precede o racional. A relação com o outro questiona o eu, esvazia o eu de si, abrindo sempre novas possibilidades de interlocução. (...) Desejar é, sobretudo, sair de si para além do horizonte de compreensão do eu, busca sem retorno, sem correlação⁵³⁰.

A referência levinasiana à relação com a alteridade é a idéia do infinito que sempre ultrapassa o pensamento, que sempre extravasa qualquer tentativa de complementação⁵³¹. Alteridade não é, então, uma espécie ou um caso particular, mas exceção original. Outrem significa a transcendência, ou simplesmente significa. É precisamente a novidade advinda do próximo que instaura a significação. Uma alteridade que transcenda sem ser absorvida numa totalidade é possível na proximidade da face alheia, e por estar para além da essência, a face alheia põe a questão ética para além da “contingência ontológica” e “da intencionalidade”.⁵³² A proximidade do próximo põe a questão da responsabilidade ao sujeito.

A responsabilidade pelo próximo se origina na alteridade inviolável do próximo. Esta alteridade se faz presente quando o rosto do próximo se mostra; por isso, o rosto fala por si. Em *Totalité et Infini*, o rosto é a “apresentação de si por si” e difere de outras apresentações porque as últimas são “sempre possivelmente sonhadas.”⁵³³ A epifania do rosto já é uma “palavra de honra” e “toda palavra de honra se refere já à palavra de honra original”.⁵³⁴ Neste sentido, o filósofo estabelece uma diferença entre fenômeno e rosto⁵³⁵, propondo que a noção de rosto não se separe do problema da linguagem. O filósofo afirma que “o ser, a coisa em si, não é, em relação ao fenômeno, o escondido. A sua presença manifesta-se na palavra. (...) A coisa em si exprime-se. (...) Ela é, de per si, presença de um rosto e, por conseguinte, apelo e ensinamento, *entrada em relação comigo – relação ética*”.⁵³⁶

⁵³⁰ KUIAVA, Evaldo A. *Subjetividade Transcendental...*, p. 209.

⁵³¹ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 45 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56).

⁵³² AE 229; DVI 241 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 212).

⁵³³ TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181. Cf. também IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 47-48 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 59).

⁵³⁴ Ibid.

⁵³⁵ Cf. AE 155: “Au sens de l’approche qui tranche sur le savoir; du visage qui tranche sur le phénomène”; 114: “Le retrait n’est pas une négation de la présence. (...) Il est altérité; sans mesure commune avec une présence ou un passé se rassemblant en synthèse dans la synchronie du corrélatif”.

⁵³⁶ TEI 156-157 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 163).

Quando analisa o conceito de rosto fenomenologicamente, Lévinas está de acordo com Heidegger na definição formal de fenômeno: “O que se mostra em si mesmo”.⁵³⁷ As diferenças, porém, são duas. A primeira diferença é esta: ainda que “rosto” seja manifestação por si – a coisa-em-si, a significação primeira ou o sentido –, o rosto não se manifesta na intenção intuitiva, e sim na linguagem, pois ela é o espaço concreto desta manifestação⁵³⁸. A segunda diferença é “a outra face do fenômeno” na qual Lévinas dá precedência à “distância” entre o sujeito e os objetos⁵³⁹. Enquanto a distância entre o sujeito e os objetos é “transponível”, o fenômeno rosto está presente na distância intransponível da separação, na “recusa de ser conteúdo”, “de ser englobado”.⁵⁴⁰ A transponibilidade da linguagem se dá na separação; por isso, a linguagem viabiliza a comunicação apesar da distância entre os termos.

É o concreto, o rosto, a coisa em si mesma, que restitui à linguagem o seu verdadeiro sentido. O fenômeno, o rosto, passa a se oferecer ao discurso. Dizer que o rosto se oferece ao discurso, ou seja, é palavra, significa apontar para um movimento indo além da trama da objetividade. Dizer que o rosto se oferece ao discurso é reconduzir a palavra ao seu sentido de exprimir-se. Portanto, “a manifestação do rosto é já um discurso”.⁵⁴¹ É um discurso que excede a própria manifestação do rosto num contexto, na luz, e que, por isso, deixa a subjetividade desconcertada e inquieta.

Ao falar à subjetividade, a alteridade estampada no rosto incomoda, escandaliza, desconcerta, revela a dimensão de altura, a verticalidade, e inquieta um sujeito separado, feliz, satisfeito:

⁵³⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, § 7 A, p. 61.

⁵³⁸ Ibid.: “E o que assim se mostra em si mesmo (‘formas da intuição’) são fenômenos da fenomenologia”. Quanto à intenção intuitiva, Lévinas afirma em AE 115: “Trace de lui-même, ordonné à ma responsabilité et que je manque, fautif, comme si j’étais responsable de sa mortalité et coupable de survivre, le visage est une immédiateté anachronique plus tendue que celle de l’image offerte à la droiture de l’intention intuitive”. Em *Totalité et Infini*, este “mostrar-se” e esta busca pela objetividade de um objeto tendo em mente encontrar seu sentido que encontra significação na relação e na obrigação ao próximo – o sentido do rosto, por exemplo – vêm da linguagem. Sobre isso, veja-se: TEI 69 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 82): “A objetividade do objeto e a sua significação vêm da linguagem”; 181 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 185): “O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente-a-frente original da linguagem. Todo o recurso à palavra supõe a inteligência da primeira significação, mas inteligência que, antes de se deixar interpretar como ‘consciência de’, é sociedade e obrigação”. Sobre a distinção entre fenômeno e rosto cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 52-55.

⁵³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *De l’existence à l’existant*, p. 73 (ID. *Da existência ao existente*, p. 52).

⁵⁴⁰ TEI 168 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 173).

⁵⁴¹ TEI 37 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

O pretense escândalo da alteridade supõe a identidade tranquila do Mesmo, uma liberdade segura de si própria, que se exerce sem escrúpulos e à qual o estranho apenas traz incômodo e limitação. A identidade sem falha, liberta de toda participação, independente no eu, pode no entanto perder a sua tranqüilidade se o outro, em vez de chocar com ela ao surgir no mesmo plano que ela, lhe fala, ou seja, se mostra na expressão, no rosto, e vem de cima⁵⁴².

O rosto se põe diante do sujeito, mas não se converte num dos conteúdos de sua consciência. Feron interpreta esta inconversibilidade como a possibilidade de reconhecer a transcendência, a dimensão vertical, enfim, como a possibilidade de “reconhecer positivamente na subjetividade uma dimensão de sentido para além de sua interioridade”.⁵⁴³ Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o autor argumenta que “a abertura do eu exposto ao outro é a implosão ou o pôr a interioridade ao avesso. Sinceridade é o nome desta extra-versão”.⁵⁴⁴ O termo “extra-versão” denota a “responsabilidade para com os outros (...) na qual tudo em mim é dívida e doação”.⁵⁴⁵ Para o filósofo, somente “a visitação” [do rosto] pode “desordenar o próprio egoísmo do Eu (Moi)”, pois “o rosto desconcerta a intencionalidade que o visa”.⁵⁴⁶

O desconcerto que o rosto provoca entra em contraste com a noção de intencionalidade, pois na intencionalidade o processo se daria a partir de dentro, a partir da consciência e da interioridade. A noção de rosto permite pensar uma concepção das idéias a partir de fora, já que o rosto do próximo é separado, distante do sujeito. Tal desconcerto da intencionalidade se assemalha à idéia do infinito pelo fato de ter sido colocada no sujeito a partir de fora. A idéia do infinito instaura um saber que não é retorno a si mesmo, e pelo desconcerto ela implanta a ética⁵⁴⁷. Em *Totalité et Infini*, a idéia do infinito implanta a ética na medida em que o sujeito acolhe o infinito no rosto. Neste acolhimento se dá a positividade e não a negação na relação entre o “eu” e o próximo. A estrutura positiva, para Lévinas, é própria à ética. Nas palavras do autor: “A idéia do infinito, o transbordamento do pensamento finito pelo seu conteúdo, efetua a relação do pensamento com o que ultrapassa a sua capacidade, com o que a todo momento ele

⁵⁴² TEI 178 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 182).

⁵⁴³ FERON, E. *De l'idée de transcendance...*, p. 29.

⁵⁴⁴ DVI 121 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 108).

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 49 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 61).

⁵⁴⁷ Cf. TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176); IDEM. *Transcendance et intelligibilité*, p. 24 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 22): “O pensamento finito do homem não pode tirar de si próprio a idéia do Infinito. Teria sido necessário que o próprio Deus a tivesse colocado em nós”.

apreende sem ser chocado. Eis a situação que denominamos acolhimento do rosto. (...) Tem uma estrutura positiva: ética”.⁵⁴⁸

A estrutura positiva, a ética, concebe a idéia do infinito em nós sob dois aspectos. Por um lado, a idéia do infinito devasta e desconcerta o sujeito delineando sua sujeição ao próximo⁵⁴⁹, mas, por outro, esta idéia garante ao infinito e ao próximo “seu estatuto de inapreensível”.⁵⁵⁰ Tal estatuto de inapreensibilidade é garantido, diz Lévinas, “na relação com o rosto – na relação ética –”, pois na relação ética se “delineia a retidão de uma orientação ou o sentido”.⁵⁵¹ Portanto, o autor elabora uma definição de alteridade que é radicalmente ética. Não é alteridade supra-essencial, nem inefável, e nem por isso deixa de ser um acontecimento quotidiano e extraordinariamente ético. O fato de se responsabilizar pelo próximo faz com que o sujeito adquira uma “identidade nova”, uma identidade insubstituível e única⁵⁵². Feron comenta que, para Lévinas, “o termo ‘infinito’ exprime inicialmente a infinitude que se abre na responsabilidade e a partir da qual somente as noções de ‘Infinito’ ou ‘Deus’ se imporão ao pensamento”.⁵⁵³ As palavras do autor de *Humanisme de l’autre homme* confirmam a interpretação de Feron: “E por aí, quiçá, se possa perceber a necessidade, em que uma meditação filosófica se encontra, de recorrer a noções como Infinito ou como Deus”.⁵⁵⁴ Para a ética levinasiana, a diferença entre o infinito e o finito faz a diferença: ela comanda, ela é o lugar da não-indiferença, o lugar da responsabilidade.

Sendo que a diferença permanece, não há espaço para a simetria na relação interpessoal. A ética de Lévinas se situa para além do diálogo simétrico e recíproco⁵⁵⁵, haja vista que o próximo está em comando. A relação interpessoal é assimétrica, e isso se deve ao fato de que somente outrem pode devastar o processo de interessamento do sujeito ensimesmado, pois esse processo é “o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar”⁵⁵⁶ e também a “via” de “absorção da alteridade na egologia-

⁵⁴⁸ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

⁵⁴⁹ Cf. DVI 116 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 104).

⁵⁵⁰ IDEM. *Humanisme de l’autre homme*, p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

⁵⁵¹ Ibid., p. 51 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 63).

⁵⁵² DVI 156-157 (ID. *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 139).

⁵⁵³ FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 103.

⁵⁵⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l’autre homme*, p. 53 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 66).

⁵⁵⁵ No tocante ao tema da assimetria que está em contraste com a reciprocidade, verifique-se: EN 114-115 (ID. *Entre Nós...*, p. 145).

⁵⁵⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 12 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 14).

ontológica”.⁵⁵⁷ A relação ética, a relação com o rosto, desperta, devasta a consciência do sujeito, uma vez que é o mais no menos: eis o sentido da sujeição do menos, do “eu”, ao próximo, “o mais”. É o rosto do próximo que revela a idéia do infinito à subjetividade. O sujeito é sujeitado a esta idéia. Sujeição ao próximo significa a recusa do “eu” à reciprocidade. Sujeição significa gratuidade total. Não se trata de um diálogo recíproco. A ética de Lévinas está para além do diálogo.

2.4 Para além do diálogo⁵⁵⁸

Pelo título “Para além do diálogo” quer-se expressar que, em primeiro lugar, o bojo teórico do filósofo se vincula à ordem cartesiana, e, em segundo lugar, ele é anterior à ordem socrática, anterior à reciprocidade indiferente e mecânica, e anterior à reciprocidade do “Eu-Tu” de Buber⁵⁵⁹. Diferentemente do pensamento de Buber, Lévinas enfatiza a proximidade na distância; não há, pois, a diminuição da distância entre os entes, pois isso identificaria a ética de Lévinas com o pensamento de Buber⁵⁶⁰. Em *Totalité et Infini*, a idéia do infinito entra em contraste com o diálogo socrático por ser uma anterioridade que possibilita a novidade, em vez de colher o novo a partir da interioridade do Mesmo. A novidade é acolhimento do outro em que não se anula a separação:

A idéia do infinito (...) desenha um ser interior, capaz de relação com o exterior e que não toma a sua interioridade pela totalidade do ser. Todo este trabalho procura apenas apresentar o espiritual segundo a ordem cartesiana, anterior à ordem socrática. Porque o diálogo socrático supõe já seres decididos ao discurso, e por consequência, seres que aceitaram as suas regras, ao passo que o ensino leva ao discurso lógico sem retórica, sem bajulação nem sedução e, por isso, sem violência e mantendo a interioridade do que acolhe⁵⁶¹.

⁵⁵⁷ PELIZZOLI, Marcelo L. *O eu e a diferença...*, p. 93.

⁵⁵⁸ Cf. IDEM. *Altérité et transcendance*, p. 93: “Par-delà le dialogue”. A respeito da interpretação da filosofia de Lévinas como estando para além do diálogo, veja-se: PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 130: “Indeed, [Lévinas] does not defend a philosophy of the Other (and not either – as we will see – a philosophy of dialogue)”. Considere-se: AE 142: “Responsabilité antérieure au dialogue”, 152: “Une assurance contre tout risque et sans se demander si le dialogue intérieur n’est pas redevable à la solidarité qui porte la communication”. *De Dieu qui vient à l’idée* dedica um capítulo ao tema do diálogo, e traça o percurso da passagem do diálogo à ética (“Du dialogue à l’éthique”): DVI 211-230 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 185-202).

⁵⁵⁹ Cf. DVI 230 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201); AE 32; IDEM. *Altérité et transcendance*, p. 111.

⁵⁶⁰ A esse respeito, veja-se: WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 149.

⁵⁶¹ TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

O diálogo sob o prisma levinasiano se opõe às regras que regem a totalidade, pois que se encontra na ordem do Desejo e do ensino: “Entramos na ordem do Desejo e na ordem das relações irreduzíveis às que regem a totalidade. A contradição entre a interioridade livre e a exterioridade que deveria limitá-la concilia-se no homem aberto ao ensino”.⁵⁶²

Entrar em contraste com a totalidade, e deduzir a subjetividade e a relação com outrem a partir da idéia do infinito, não conduz o “eu” ao fechamento dentro de sua interioridade. A linguagem se encarrega de fazer emergir a ética, já que ela é capaz de revelar que um ser existe para outrem. A linguagem “pela qual um ser existe para um outro é a sua única possibilidade de existir com uma existência que é mais que a sua existência interior”.⁵⁶³ Pelo fato de significar um “mais” para a subjetividade, o encontro face-a-face não ocorre no âmbito do diálogo entre iguais. Para o autor, é a política que “tende ao reconhecimento recíproco, isto é, à igualdade”,⁵⁶⁴ ao passo que o encontro face-a-face não é fundado na reciprocidade indiferente e mecânica. O face-a-face tem a ética como base.

À base do diálogo de Buber está a ontologia, enquanto a relação Eu-Tu compreendida por Lévinas tem por base a ética⁵⁶⁵. O fato de o diálogo levinasiano ter como base a ética e a assimetria, não significa que o respeito implica meramente um “sujeitar-se”. Diz o filósofo que “respeitar não é inclinar-se diante da lei, mas diante de um ser que me ordena uma obra. Mas para que este mandamento não comporte nenhuma humilhação (...) o mandamento que recebo deve ser também o mandamento de comandar aquele que me comanda”.⁵⁶⁶

Para o autor, o respeito maior que se possa ter é o de não negar a presença do outro. O rosto fala: “Não matarás”. E esse apelo contra o homicídio “se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade”.⁵⁶⁷ O respeito “não é uma relação indiferente, como uma contemplação

⁵⁶² TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

⁵⁶³ TEI 158 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 164).

⁵⁶⁴ TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

⁵⁶⁵ A respeito da base ontológica de Buber e do embasamento ético de Lévinas, verifique a recensão feita por Jack E. Marsh do livro *Levinas and Buber: Dialogue and Difference* em: MARSH, Jack E. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference. Les Cahiers d'Études Lévinassiennes*, Jerusalém, n. 4, p. 499-504, 2005. p. 502, 504. A recensão é do livro de ATTERTON, P.; CALARCO, M.; FRIEDMAN, M. (eds.) *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*. Pittsburgh: Duquesne University, 2004.

⁵⁶⁶ EN 45-46 (ID. *Entre Nós...*, p. 62).

⁵⁶⁷ EN 45 (ID. *Entre Nós...*, p. 61).

serena, (...) não é o resultado, mas a condição ética. Ela é linguagem. O respeito vincula o homem justo a seu sócio na justiça, antes de vinculá-lo ao homem que reclama justiça”.⁵⁶⁸

Autrement qu’être ou au-delà de l’essence defende o “Dizer sem correlação noemática na pura obediência à glória que ordena; sem diálogo, na passividade de início subordinada ao ‘eis-me aqui’”.⁵⁶⁹ O modo como o autor expande a noção do frente-a-frente é efetuando a passagem do duo (Eu-Tu) ao trio, e essa passagem se concretiza quando se distancia de algumas noções filosóficas de Buber. Algumas destas são respectivamente: a) a noção de reciprocidade, visto que a gratuidade exige uma relação assimétrica com o próximo. A gratuidade é o motivo principal das objeções e reservas de Lévinas em relação ao pensamento de Buber⁵⁷⁰; b) Para Lévinas, o duo passa a ser trio, pois é o terceiro, o próximo, o diferente, que instaura a justiça; c) Lévinas prioriza o significado profético da linguagem.

2.5 A gratuidade

Para Buber, “relação é reciprocidade”.⁵⁷¹ Para Lévinas, relação é gratuidade. Lévinas deriva da linguagem o princípio de gratuidade. Trata-se da gratuidade do “para o outro” que atribui significado à subjetividade “antes do saber”.⁵⁷² A linguagem instaura uma relação de gratuidade com a proximidade de outrem: “*De imediato*, isto é, responde ‘gratuitamente’, sem se preocupar com a reciprocidade. Gratuidade do *para o outro*, resposta de responsabilidade que já dormita na saudação, no *bom dia*, no *até logo*”.⁵⁷³ Com o conceito de gratuidade, Lévinas critica a idéia de que sem a reciprocidade a “relação com o outro se torna impossível”.⁵⁷⁴ Para o filósofo, a “significação ética da palavra *bem*” é evidente quando “o eu descobre-o na proximidade de

⁵⁶⁸ EN 45 (ID. *Entre Nós...*, p. 61).

⁵⁶⁹ AE 184: “Sans dialogue, dans la passivité d’emblée subordonnée au ‘me voici’”.

⁵⁷⁰ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 36: “Come è possibile mantenere la specificità dell’Io-Tu interumano, senza rivendicare il senso strettamente etico della responsabilità e come è possibile rivendicare il senso etico senza mettere in discussione la reciprocità su cui insiste sempre Buber? La dimensione etica non comincia forse quando l’Io percepisce il Tu al di sopra di Sé? Al carattere reciproco dell’Io-Tu, vorremmo riservare la nostra principale critica”.

⁵⁷¹ BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979. p. 13, 18.

⁵⁷² EN 172 (ID. *Entre Nós...*, p. 214). Cf. AE 123: “Ce que tentent de suggérer les pages qui précèdent, est une signification ou le *pour* de l’un-pour-l’autre en dehors de toute corrélation et toute finalité est un *pour* de gratuité totale”.

⁵⁷³ Ibid. Veja-se também EN 112 (ID. *Entre Nós...*, p. 142). Cf. AE 106.

⁵⁷⁴ IDEM. *Le temps et l’autre*, p. 75.

outrem estruturada como uma dissimetria: nunca minha relação para com o próximo é a recíproca daquela que vai dele a mim, pois nunca estou quite para com o outro”.⁵⁷⁵

Lévinas afirma que não tem a pretensão de “corrigir” Buber, mas coloca-se “numa perspectiva diferente” daquela do autor⁵⁷⁶. Para Lévinas, a diferença se deve ao ponto de partida. Por exemplo, em *Totalité et Infini*, ele deixa claro que o conceito orientador é a idéia do infinito⁵⁷⁷. A idéia do infinito é assimétrica por natureza. Peperzak explana que a “assimetria instituída pelo encontro” inter-humano possui a “estrutura da idéia do infinito”.⁵⁷⁸ A idéia do infinito é acessada somente a partir de um “eu” separado, mas não isoladamente na forma de uma *egologia*⁵⁷⁹. Por isso mesmo, culminará com a ultrapassagem do subjetivo. A ultrapassagem é, pois, “receber de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito”.⁵⁸⁰

A busca pelo conhecimento evade, então, a tendência natural do ser ao egocentrismo e, em vez disso, acolhe o próximo como se acolhe a idéia do infinito e, nesse acolhimento, a consciência passa a questionar o próprio sujeito despertando-o para o Bem⁵⁸¹. O acolhimento tem sempre início no concreto do Bem: o “concreto do Bem”, diz Lévinas, “é o valor do outro homem”.⁵⁸²

Em *Totalité et Infini*, afirma-se que há multiplicidade na relação com outrem se a relação não desemboca na totalidade: “A multiplicidade no ser que se recusa à totalização, se desenha como fraternidade e discurso, situando-se num ‘espaço’ essencialmente assimétrico”. Isso “porque a palavra não se instaura num meio homogêneo ou abstrato, mas num mundo em que é

⁵⁷⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 11-12 (ID. *Da existência ao existente*, p. 12).

⁵⁷⁶ TEI 40-41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

⁵⁷⁷ Ibid.

⁵⁷⁸ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 164. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existent*, p. 162-163 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113): “Outrem, como outrem, não é somente um *alter ego*. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto sou forte; ele é o pobre; ele é ‘a viúva e o órfão’. (...) Ou então, ele é o estrangeiro, o inimigo, o poderoso. O essencial é que ele tem esta qualidade de sua própria alteridade. O espaço intersubjetivo é inicialmente assimétrico”.

⁵⁷⁹ Cf. TEI 14 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 31): “A filosofia é uma *egologia*”. Afirmação similar se encontra na crítica que Lévinas dirige a Husserl, visto que, segundo Lévinas, Husserl ainda permanece no âmbito da *egologia*, na tentativa husserliana de criticar a filosofia como *egologia*, e, ao mesmo tempo, reencontrar o universo ao interno do sujeito interpretando o “eu” como “consciência representativa”. Veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 22; EDEHH 232-233.

⁵⁸⁰ TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

⁵⁸¹ Cf. DVI 225 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 197).

⁵⁸² DVI 224-225 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 197-198).

preciso socorrer e dar”.⁵⁸³ Sob o prisma levinasiano, a palavra afasta o sujeito da tendência de exigir que outrem esteja sob uma categoria ou uma catalogação⁵⁸⁴, daquela do tipo do Eu-Tu.

O frente-a-frente já é imediatidade, é a passagem do diálogo à ética instaurada pela idéia do infinito como distância, como a diacronia da palavra proferida por outrem que não se refere continuamente a um passado. A relação Eu-Tu, para Lévinas, se situa, portanto, para além da coincidência, da identificação, do diálogo, da fraternidade recíproca do “toma-lá-da-cá” (*Do ut des*)⁵⁸⁵. Na filosofia de Lévinas, o *di* da palavra diálogo é o mesmo *di* de “distância absoluta”⁵⁸⁶ e “diaconia”.⁵⁸⁷ O prefixo *di* significa assimetria à guisa do *no* da idéia do infinito *no* sujeito. Em vez de indicar a possibilidade de assimilação na relação Eu-Tu, o *no* significa a “modalidade nova” do mais no menos indicando mais um estar “acima de” do que um “entre os dois”.⁵⁸⁸

A gratuidade não exclui a fraternidade, posto que a base da segunda seja a primeira. Em *Totalité et Infini*, o autor emprega o termo “fraternidade”⁵⁸⁹, mas tanto nesta obra quanto em *Autrement qu’être ou au-delà de essence*, o autor prefere os termos “gratuidade”, “gratuidade total”, e “pura gratuidade”.⁵⁹⁰ A gratuidade faz com que o *conatus* se desfça. O *conatus* se desfaz na ética: “O surgimento do humano é (...) a ruptura da epopéia do ser pelo (...) domínio da ética que não seria um estágio aquém do ser, mas a gratuidade em que o *conatus* (...) se desfaz”.⁵⁹¹

O termo “gratuidade” possui um caráter universal, não se restringindo à família, aos parentes, à etnia, à pátria. Para Manning, é provável que quando o autor fala de rosto tenha em mente o rosto de sua esposa. Ela permaneceu escondida em conventos durante a Segunda Guerra Mundial para fugir dos nazistas. “As pessoas que a protegeram viram no seu rosto nu, vulnerável e estranho, a responsabilidade para com o próximo”.⁵⁹² Em resumo, o caráter distintivo da

⁵⁸³ TEI 191 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 194).

⁵⁸⁴ Cf. TEI 41 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

⁵⁸⁵ A respeito do toma-lá-dá-cá veja-se: CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 45: Se sono generoso all’interno di un classico meccanismo di *do ut des*, non mi distacco da una morale utilitarista: ricambio chi mi dà qualcosa”.

⁵⁸⁶ DVI 222 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 195).

⁵⁸⁷ Vejam-se estas referências à palavra “diaconia”: EDEHH 273, DVI 229 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201); IDEM. *Dieu, la mort et le temps*, p. 188.

⁵⁸⁸ DVI 222 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 198).

⁵⁸⁹ TEI 190, 257 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 192, 258-259)

⁵⁹⁰ TEI 98 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 110); AE 123.

⁵⁹¹ IDEM. *Dieu, la mort et le temps*, p. 37-38.

⁵⁹² MANNING, Robert J. S. *Interpreting Otherwise than Heidegger...*, p. 11.

perspectiva levinasiana é sua ênfase na gratuidade universalizada, contraposta à relação de reciprocidade no Eu-Tu de Buber. Em *Totalité et Infini*, o subjetivo e a relação Eu-Tu são ultrapassados pelo acusativo da linguagem:

A linguagem, como presença do rosto, não convida à cumplicidade com o ser preferido, ao “eu-tu” que se basta e se esquece do universo; recusa-se na sua franqueza à clandestinidade do amor, onde perde a sua franqueza e o seu senso e se transmuda em riso ou em arrulho. O terceiro observa-me nos olhos de outrem – a linguagem é justiça. (...) A epifania do rosto como rosto abre a humanidade. (...) O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na pobreza essencial consiste em referir-se ao *terceiro*, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. *Junta-se* a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. (...) O *tu* põe-se diante de um *nós*⁵⁹³.

A comunicação entre o Eu e o Tu se dá pela fala. A linguagem interpela o sujeito à responsabilidade, à hospitalidade, à bondade, à amizade, à atenção, à gratuidade do desinteresse, ao serviço, e revela um terceiro que é o Infinito, a humanidade inteira, os outros, o próximo, a justiça.

2.6 O terceiro

Em *Entre Nous*, o filósofo explica os motivos para a inclusão do terceiro no seu pensamento: “Tentei fazer esta dedução: a própria justiça nasce da caridade. Podem parecer estranhas, quando apresentadas como etapas sucessivas; na realidade são inseparáveis e simultâneas, salvo se estivermos numa ilha deserta, sem humanidade, sem terceiro”.⁵⁹⁴

Em *Entre nous*, assim se define o “terceiro”: “A multiplicidade humana não permite ao Eu (...) esquecer o *terceiro* que me arranca da proximidade do outro (...). O terceiro, outro que o próximo, é também meu próximo. Ele é também o próximo do próximo. (...) Seria para mim faltar à minha responsabilidade de eu (...) ignorar (...) as injustiças de um em relação ao outro”.⁵⁹⁵

⁵⁹³ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 190). As referências à “hospitalidade” e ao “acolhimento” estão em TEI 56, 147 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71, 154). Peperzak comenta minuciosamente a noção do “terceiro” em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 167-284, 229-230.

⁵⁹⁴ EN 117 (ID. *Entre nós...*, p. 147).

⁵⁹⁵ EN 201-202 (ID. *Entre nós...*, p. 247-248).

A reflexão sobre o terceiro se encontra em *Totalité et Infini, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, há um alargamento do espaço da “contigüidade” para incluir o próximo distante, pois o espaço da linguagem não se restringe ao espaço dos semelhantes mais próximos ou do Eu-Tu⁵⁹⁶. O terceiro é o que está além do “semelhante” e, sendo assim, ele designa a humanidade inteira, para além da própria etnia, raça, pátria, religião, cultura⁵⁹⁷.

Peperzak argumenta que o terceiro não confere à relação Eu-Tu um caráter fechado e exclusivo⁵⁹⁸. Lévinas esclarece que o terceiro não é a pessoa amada, visto que ela é íntima demais para ser considerada um terceiro, e é o terceiro, então, que vem suprir a falta de universalidade característica na relação Eu-Tu, dado que ela é íntima e exclusiva, como em qualquer relação de amor⁵⁹⁹. Portanto, qualquer rosto, terceiro distante e próximo, chama à responsabilidade, de maneira especial o pobre, o órfão e a viúva para com os quais o sujeito tem obrigações. O rosto adquire, aí, seu sentido de epifania ética, solicitando uma resposta diversa da “benevolência platônica”.⁶⁰⁰ O “eu” diante do absolutamente outro pode “se oferecer e se despojar”, e este aparecimento singular do sujeito se dá na história e na política⁶⁰¹. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, parte-se do princípio de que é o terceiro que instaura a justiça:

Se só houvesse outrem diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu igual,

⁵⁹⁶ AE 200: “Que sont-ils donc l'autre et le tiers, l'un-pour-l'autre? Qu'ont-ils fait l'un à l'autre? Lequel passe avant l'autre? L'autre se tient dans une relation avec le tiers – dont je ne peux répondre entièrement même si je répons – avant toute question – de mon prochain tout seul. (...) La proximité prend un sens nouveau dans l'espace de la contigüité. (...) Elle suppose déjà et la pensée thématizante et le lieu et le découpage de la continuité de l'espace em termes discrets et le tout – à partir de la justice”.

⁵⁹⁷ Ibid.: “Le tiers est autre que le prochain, mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'Autre et non pas simplement son semblable”; IDEM. *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. p. 34 (ID. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: The John Hopkins University, 1997. p. 18): “La justice rendue à l'autre, mon prochain, me donne de Dieu une proximité indépassable. (...) Justice est le terme que le judaïsme préfère à des termes plus évocateurs de sentiment. Car l'amour lui-même demande la justice et ma relation avec le prochain ne saurait rester extérieure aux rapports que ce prochain entretient avec des tiers. Le tiers est aussi mon prochain”.

⁵⁹⁸ PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 175.

⁵⁹⁹ Ibid., p. 177. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*, p. 32: “The lack of universality is not here due to a lack of generosity, but is due to the intimate essence of love. All love – unless it becomes judgment and justice – is the love of a couple. The couple is a closed society”; p. 30-31: “We are just among ourselves. Third parties are excluded. A third man essentially disturbs this intimacy. (...) To love is to exist as though the lover and the beloved were alone in the world. The intersubjective relationship of love is not the beginning, but the negation of society”.

⁶⁰⁰ TEI 201 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 204).

⁶⁰¹ Ibid.

estou para sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com (...) a violência (...)⁶⁰².

O autor de *Entre Nous* acrescenta que um “Tu insere-se entre o Eu e o Ele absoluto. Não é o presente da história que é o entre-dois enigmático de Deus humilhado e transcendente, mas o rosto do Outro. E nós (...) compreenderemos o sentido surpreendente de Jeremias 22,16: ‘Ele fazia justiça ao pobre e ao infeliz. (...) Eis o que se chama conhecer-me, diz o Eterno’”.⁶⁰³ Insere-se um terceiro que é fonte de justiça, de justificação, de responsabilidade e substituição.

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, defende-se a tese de que nas relações interpessoais há o “vocativo” suscitado pelo rosto de outrem, e, para Buber, esta é também uma característica da relação Eu-Tu⁶⁰⁴. Todavia, Lévinas mantém a proximidade no vocativo como uma proximidade que passa da “proximidade espacial” à “idéia da responsabilidade por outrem”.⁶⁰⁵ Esta idéia é uma “intriga” que, segundo Lévinas, é “bem mais complexa do que o simples fato de dizer ‘tu’ ou de pronunciar um nome”.⁶⁰⁶ A complexidade consiste no fato de que o *duo* passa a ser *trio*, e o terceiro efetua a significação do para além do ser, rompendo com a totalidade da dialética do *duo* do ser e não-ser, do ser que descobre o diferente de si – o não-eu do Eu-Tu –, mas que não chega a revelar a alteridade para além da imanência, não dá conta de revelar a transcendência⁶⁰⁷. A consciência que um sujeito tem de um objeto ou de um “Tu” é invadida pelo terceiro, ou seja, por aquele que instaura a justiça, pelo próximo em todo e qualquer lugar. Peperzak comenta que o terceiro é revelado “no” e “através” do rosto do próximo, do estranho⁶⁰⁸. O sujeito passa a ser, então, responsável pelo terceiro, isto é, pela humanidade inteira.

⁶⁰² DVI 134 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 120). Veja também AE 191: “Selon une ‘tertialité’ différente de celle du troisième homme, du tiers interrompant le face à face de l’accueil de l’autre homme – interrompant la proximité ou l’approche du prochain – du troisième homme par lequel commence la justice”.

⁶⁰³ EN 69 (ID. *Entre Nós*, p. 90).

⁶⁰⁴ DVI 129 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 116).

⁶⁰⁵ Ibid.

⁶⁰⁶ Ibid. (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 116-117).

⁶⁰⁷ AE 203: “Le *duo* initial deviendrait *trio*”, 37.

⁶⁰⁸ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 168.

O rosto significa, deste modo, sempre na terceira pessoa, e se encarrega da dimensão crítica da história. Ou seja: adquire um significado profético. Sem ter pretensões de retórica ou de sermão persuasivo, a ética levinasiana adquire o porte de uma significação profética.

2.7 A significação profética

A ética levinasiana adquire significação profética. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, a “significação profética” oferece esta definição à ética: a “ética como substituição a outrem”, e enquanto “doação sem reserva” do “eu”.⁶⁰⁹ Em *De Dieu qui vient à l'idée e Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o conceito de “significação profética” indica que o infinito ordena o sujeito em direção ao próximo, mas não se expõe ao “eu”.⁶¹⁰ E isto graças ao fato de que, no profetismo, a transcendência é epifania, e o Infinito não é, mas se passa na terceira pessoa, Ele. O Infinito se passa num presente que não pode ser absorvido ou totalizado pela consciência do sujeito, uma vez que essa consciência tem fundamento não em si mesma, mas na justiça feita ao próximo. Isso resulta em que, primeiramente, é impossível haver uma correlação entre a subjetividade e o Infinito. Em segundo lugar, o Infinito se passa somente através da relação entre um “eu” e outrem na qual não haveria tampouco uma relação direta.

Esta impossibilidade de se ter uma relação direta abre duas outras possibilidades. A primeira consiste no fato de que a liberdade humana passa a se constituir através da força de outrem, que é uma força moral fora da dialética da totalidade, e este “fora da totalidade” se abre pela transcendência do rosto⁶¹¹. Para Peperzak, a subjetividade proposta por Lévinas não se encontra mais à vontade na casa da filosofia ocidental e da ontologia, antes, ela desregula e distorce esse *habitat*, referindo-se a ele incessantemente de modo excepcional: a excepcionalidade é o “eu” reduzido, isto é, re-conduzido à condição de ser ordenado ao rosto do próximo⁶¹². A subjetividade é situada “aquém ou além do livre ou não-livre – obrigada ao olhar do próximo – é o ponto de ruptura da essência excedida pelo Infinito”.⁶¹³ Em contraste com o

⁶⁰⁹ DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

⁶¹⁰ AE 191, 193; DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110): “O Infinito transcende-se no finito, *passa* o finito no fato em que me ordena o próximo sem se expor a mim”.

⁶¹¹ TEI 218 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 219); 201 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 204).

⁶¹² PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 75. Lévinas apresenta o caráter excepcional de um “eu” ordenado ao rosto do próximo em: AE 14.

⁶¹³ AE 14-15.

pressuposto segundo o qual a liberdade é a base e origem da humanidade, Lévinas propõe a precedência da exceção pré-originária da obsessão pelo e do desejo do próximo.

A ontologia não permite pensar esta exceção; por isso, a ontologia interpreta a não-liberdade como sendo o oposto da liberdade – a escravidão, por exemplo. A crítica levinasiana da liberdade poderia lançá-lo longe do princípio da autonomia humana. O intuito do autor é situar a responsabilidade numa direção que se aproxima da “investidura que liberta a liberdade do arbitrário”.⁶¹⁴ Portanto, a filosofia de Lévinas não pretende apoiar a repressão, o determinismo, a escravidão. O Bem jamais seria capaz de oprimir ou escravizar, pois isso seria uma contradição (*ein Widerspruch*), visto que o Bem é bom. Igualmente, o amor não pode escolher ou ser escolhido, mas pode ser acolhido: ama-se antes de ser escolhido ou escolhida. O Bem não pode ser escolhido, e, nesse caso, não permite que se entre em relação com ele. O Bem escolhe antes que se possa escolhê-lo. O sujeito não tem tempo de escolher o Bem, pois o Bem o escolhe antes. A subjetividade, portanto, vive sem tempo. O Bem, porém, investe de bondade a liberdade do sujeito. Para Lévinas, o “Bem como o Infinito” não se exprime em termos de um “todo”, mas nestes termos: “Porque” é “Bem” e “nada escapa à sua bondade”.⁶¹⁵

O Bem investe a liberdade do sujeito com uma investidura que conduz ao serviço. Toda responsabilidade envolve sacrifício; por esse motivo, quando fala de “para o outro do Dizer” (*pour l’autre du Dire*), o filósofo esclarece que o sujeito é investido contra sua vontade, apesar de si mesmo, apesar da consciência (*contre-mon-gré, malgré soi, une bonté malgré elle-même, malgré elle [la conscience]*)⁶¹⁶. O papel da experiência cotidiana é mostrar que isso é possível quando, na linguagem, usa-se a expressão “depois da senhora”, “depois do senhor” (*après-vous Monsieur*)⁶¹⁷. *Totalité et Infini* afirma que “pensar a liberdade *no seio* da totalidade é reduzir a liberdade à categoria de uma indeterminação no ser e, desde logo, integrá-la numa totalidade encerrando a totalidade em ‘buracos’ de indeterminação e procurando com a psicologia as leis de um ser livre!”⁶¹⁸

A segunda possibilidade acontece sob a forma de pôr esta liberdade moral em questão: é uma apologia. A apologia da exigência infinita da responsabilidade para com o próximo

⁶¹⁴ TEI 57 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71): “Descobrir a investidura que liberta a liberdade do arbitrário”.

⁶¹⁵ AE 13, nota n. 7. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 101-108.

⁶¹⁶ AE 65, 70, 71, 93, 130.

⁶¹⁷ AE 150.

⁶¹⁸ TEI 201 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 204).

estabelece que a liberdade não se insere na totalidade, não se insere na “tradição do primado da liberdade, como medida do ser”. Nem por isso, o autor “abandona o ideal da liberdade”.⁶¹⁹ Trata-se de justificar esta liberdade, pois “a liberdade não se justifica pela liberdade (...), mas, pelo contrário, (...) abordar Outrem é pôr em questão a minha liberdade, (...), o meu domínio sobre as coisas, (...) e à qual tudo é permitido, mesmo o assassínio”.⁶²⁰

O apelo à responsabilidade infinita irá positivamente “confirmar” e “proferir” a “subjatividade na sua posição apologética” de “possuir um lugar privilegiado em relação às responsabilidades, para as quais ninguém pode substituir-me e das quais ninguém me pode desligar”.⁶²¹ Diante da posse deste lugar privilegiado, o sujeito dá testemunho apologético do infinito em vez de tematizá-lo numa totalidade⁶²². O sujeito no estado acusativo dá testemunho do Infinito⁶²³.

O sentido ético está na transcendência da linguagem que não é sinônimo de tematização e nem um movimento para si-mesmo, ou ao duo, mas ao trio. Se a consciência de um sujeito for fundada na justiça, será capaz de fazer a passagem a outrem, vai em direção a substituir-se pelo próximo. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* aclara que o profetismo é a viragem do sujeito (*ce retournement*), e esta representa o estado natural do psiquismo da alma, ou seja, “o outro-no-mesmo”.⁶²⁴ A viragem conduz o sujeito ao “eis-me aqui”, e o profetismo representa o testemunho originário do Infinito que não se expõe, mas exige do sujeito esta resposta: “Eis-me aqui em nome de Deus” “a serviço dos homens”.⁶²⁵ E o filósofo cita I Samuel 17,45, e Isaías 6,8⁶²⁶.

É a palavra do sujeito contra si mesmo, é “provocação” de Deus na “invocação” do sujeito, pois o “eu” está sempre atrasado na resposta responsável ao próximo⁶²⁷. É a responsabilidade do “outro-no-mesmo”, a responsabilidade da inspiração profética, que

⁶¹⁹ TEI 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

⁶²⁰ TEI 280 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283).

⁶²¹ TEI 223 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 223); EDEHH 274: “Le Moi devant Autrui est infiniment responsable”.

⁶²² Cf. AE 191: “L’infini ne s’annonce pas dans le témoignage comme thème”.

⁶²³ AE 190: “Du fond de mon obscurité dans le Dire sans Dit de la sincérité, dans mon ‘me voici’, d’emblée présent à l’accusatif, je témoigne de l’Infini”.

⁶²⁴ Ibid.: “Et ainsi, le prophétisme serait le psychisme même de l’âme: l’autre dans le même; et toute la spiritualité de l’homme – prophétique”.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Ibid., nota n. 17.

⁶²⁷ AE 190: “L’appel s’y entend dans la réponse, que la ‘provocation’ venant de Dieu est dans mon invocation”, 192: “En m’approchant d’Autrui, je suis toujours en retard sur l’heure du ‘rendez-vous’”.

Autrement qu'être denomina o próprio “se passar do Infinito”.⁶²⁸ O outro-no-mesmo é a inspiração suscitando a respiração⁶²⁹. Este movimento do outro para dentro do Mesmo, no qual outrem tem precedência, representa o cerne do judaísmo, para Lévinas. A versão levinasiana do judaísmo é expressa em *De Deus que vem à idéia* com estas palavras:

Mas o Antigo Testamento suporta várias leituras, e é quando o conjunto da Bíblia se torna o contexto do versículo que este ressoa com todo seu sentido. Para a hermenêutica absoluta de um versículo é mister o conjunto do livro! Ora, no conjunto do livro há sempre uma prioridade do outro em relação a mim. Esta é a contribuição bíblica no seu conjunto. Responderia à sua questão da seguinte maneira: “Ama teu próximo; tudo isto é tu mesmo; esta obra é tu mesmo; este amor é tu mesmo”. (...) A Bíblia é a prioridade do outro em relação a mim. É em outrem que sempre vejo a viúva e o órfão. Outrem sempre tem precedência. A isto chamei, em linguagem grega, dissimetria da relação interpessoal. Nenhuma linha do que escrevi fica de pé sem isto. Eis o que é a vulnerabilidade. Somente um eu vulnerável pode amar o próximo⁶³⁰.

Com a reflexão a respeito de conceitos tais como Infinito, Deus, verdade, liberdade, e Bem o autor deseja ser fiel à Jerusalém e à Grécia⁶³¹. O filósofo sugere, porém, um encontro entre estas duas tradições, mais do que uma conciliação. Ele mesmo admite: “Nunca tentei explicitamente harmonizar ou conciliar as duas tradições”.⁶³² Este encontro entre filosofia e Bíblia, afirma o autor, é possível devido às “experiências pré-filosóficas”.⁶³³

No âmago das experiências pré-filosóficas tais como a linguagem, a vida na sua concretude, e o rosto do próximo, está a possibilidade da consciência do universal que é suscitada

⁶²⁸ AE 192: “Cette responsabilité préalable à l’engagement est précisément l’autre-dans-le-même, inspiration et prophétisme, le se *passer* de l’Infini”.

⁶²⁹ AE 147: “Ce que l’on appelle ici ‘soi-même’ et où ‘l’autre dans le même’, où l’inspiration suscite la respiration”.

⁶³⁰ DVI 144-145 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 129). Cf. PEPPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy...*, p. 29. Em uma das obras do filósofo dedicada ao Judaísmo, o autor sublinha a relação ética entre os seres humanos como atribuindo significado a todas as experiências. Veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté: Essais sur le Judaïsme*, p. 187 (ID. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, p. 159): “Sur quoi porte la pensée juive? (...) Son message fondamental consiste à ramener le sens de toute expérience à la relation éthique entre les hommes – à faire appel à la responsabilité personnelle de l’homme”.

⁶³¹ Cf. LÉVINAS, E. Peace and Proximity. In: PEPPERZAK, A.; CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings*, p. 168. Lévinas sugere que haja um encontro entre a herança bíblica com a filosófica grega: “Which is extremely important for the very sense of Europe: its Biblical heritage implies the necessity of the Greek heritage.” Cf. BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética...*, p. 59.

⁶³² LÉVINAS, Emmanuel. *Ethique et Infini*, p. 19: “Je n’ai jamais visé explicitement à ‘accorder’ ou à ‘concilier’ les deux traditions”.

⁶³³ Ibid.: “Si elles se sont trouvées d’accord, c’est probablement parce que toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques et que la lecture de la Bible a appartenu chez moi à ces expériences fondatrices”.

pela “responsabilidade por todos”, mais do que “pelo acordo de *todos* quanto a uma *verdade*”.⁶³⁴ O objetivo do filósofo é o de alcançar o núcleo da verdade do sujeito e aí des-nucleá-lo a partir de fora, do próximo, do Transcendente, do Infinito. O procedimento rumo à desnucleação do sujeito prossegue segundo o método da redução fenomenológica, e este processo é levado a efeito nas três obras principais.

2.8 A fenomenologia da responsabilidade

Esta seção apresenta a fenomenologia da responsabilidade nas três obras principais de Lévinas. Da redução fenomenológica do sujeito Lévinas hauriu a consciência da responsabilidade por todos. Kosky situa *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée* dentro da tradição fenomenológica no que se refere à “prática da redução” em termos de uma “análise da subjetividade”.⁶³⁵ Kosky denomina a fenomenologia de Lévinas como “fenomenologia da responsabilidade”.⁶³⁶ Tanto o sujeito quanto Deus estão fora do âmbito de qualquer forma de identificação. Kosky resume a fenomenologia da responsabilidade nestes termos: subjetividade enquanto responsabilidade se passa paradoxalmente em contraste com e na ambigüidade do teatro e do templo. A imanência representando o teatro, e a altura, a transcendência o templo. O ser, o conhecimento, a tematização e a síntese pertencem à intriga do teatro, ao passo que o “infinito eclipsando” a essência, ao templo. Mais propriamente, a intriga da ética como responsabilidade instaura a passagem do finito impaciente do teatro ao finito “retendo a respiração”, e atingindo a “pura paciência”, do templo. Na fenomenologia da responsabilidade ocorre a mudança de ênfase da sincronia, do teatro, para a diacronia, do templo, e da necessidade (do teatro), para o Desejo (do templo). Em acréscimo, nesta fenomenologia se dá o movimento da interioridade do “eu” numa perspectiva fechada da consciência, no monólogo do teatro, à exterioridade do próximo, do Infinito, do absolutamente outro, ou seja, a uma consciência aberta ao que está fora dela, “o *sempre* e o *jamais* de um des-interessamento e do a-Deus”.⁶³⁷

⁶³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 52 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 40).

⁶³⁵ KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. xxii.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. xxiii.

⁶³⁷ KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. xxiv. Cf. DVI 184 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 162); 115 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 103): “Comédia na ambigüidade do templo e do teatro, mas onde o rir fica sufocado na garganta com o aproximar-se do próximo, isto é, do seu rosto ou de seu desamparo”. Nélio Vieira de Melo não interpreta o evento da consciência intencional exclusivamente nos parâmetros da imanência, mas afirma: “(...) A intenção é transcendente, mas é imanente à doação por parte das coisas. (...) O evento da consciência é, ao mesmo tempo, transcendência e imanência. Essa é uma saída que justifica a relação entre doação do objeto e

O caráter ambíguo da subjetividade permanece, na linguagem filosófica de Lévinas, paradoxalmente como “ponto de ruptura” e, concomitantemente, “nó da intriga ética”.⁶³⁸ Sendo tanto o ponto de ruptura quanto o nó da intriga ética, não causa surpresa que exista um grande número de pesquisas sobre o pensamento do filósofo voltadas ao tema da subjetividade. O tema da subjetividade tem sido objeto da pesquisa de pelo menos quatro autores brasileiros, Marcelo Fabri, Ricardo Timm de Souza, Marcelo Luiz Pelizzoli, e René Bucks⁶³⁹.

O primeiro autor é Fabri. O autor relembra que, segundo Lévinas, a subjetividade tal qual aparece na tradição filosófica ocidental cede ao primado ontológico⁶⁴⁰. Seguindo o percurso filosófico de Lévinas, Fabri aponta a ética como busca da transcendência. “O infinito é o que não pode ser reduzido à esfera da objetividade. Não pode ser objeto de conhecimento”.⁶⁴¹ Um dos resultados da pesquisa de Fabri é respectivamente:

A subjetividade como substituição procura superar duas tendências mitologizantes, ambas perigosas para o homem, a saber, a defesa dos particularismos presente no ideal pós-moderno e a tendência universalizante (...). O sujeito levinasiano reúne em si a esfera do particular (sou *eu* que devo responder e substituir) e do universal (é no discurso filosófico que essa máxima se universaliza). A linguagem

subjetividade”. MELO, N. Vieira de. *A Ética da Alteridade em Emmanuel Levinas*, p. 47. E quanto ao paradoxo do teatro e do templo, as referências ao teatro estão respectivamente em: AE 230, 173. Ainda em *De Dieu qui vient à l'idée* há referências aos paradoxos entre o “teatro” e o “templo” nomeados acima por Kosky. Considere-se: DVI 176-184 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 155-162); IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 64, 66 (ID. *Da existência ao existente*, p. 46, 48).

⁶³⁸ AE 14-15, 31, 32.

⁶³⁹ Dentre estes, os três primeiros estão vinculados ao CEBEL (Centro brasileiro de estudos sobre o pensamento de Emmanuel Lévinas). Disponível na *web* está o sítio do centro de estudos dedicado ao pensamento do filósofo: www.cebeline.com.br. O CEBEL foi fundado em 1999, e tem como sede a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Susin afirma que o centro “representa o resultado de pesquisas que foram expostas no X Encontro Nacional da ANPOF, em São Paulo, ao final de 2002”, em: SUSIN, Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino S.; TIMM DE SOUZA, Ricardo (orgs.) *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 9. Verifiquem-se outras obras dos estudiosos de Lévinas: PIVATTO, Pergentino S. A ética de Levinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 325-363, 1992; IDEM. Elementos de Reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino S.; TIMM DE SOUZA, Ricardo (orgs.) *Éticas em Diálogo...*, p. 111-130; FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997; TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999; PELIZZOLI, Marcelo L. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002; BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*; MELO, N. Vieira de. *A ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*.

⁶⁴⁰ FABRI, M. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*, p. 11.

⁶⁴¹ *Ibid.*

profética é uma espécie de mediadora entre essas duas esferas, pois *meu Dizer* nunca se absorve na impessoalidade do Dito⁶⁴².

O segundo autor é Timm de Souza, que, em estilo pontual e preciso, resume o pensamento de Lévinas “como uma *Crítica da Totalidade* desenvolvida *sub specie philosophiae* e que toma a forma de uma *radical apologia* da justiça – objetiva a ‘substituição’ da Ontologia pela Ética no papel de *prima philosophia*”.⁶⁴³ Totalidade significa tudo o que “de forma aberta ou oculta, intenta o aniquilamento da Alteridade do Outro, seja no processo lógico do pensamento, seja na ideologia do infinito progresso ou da infinita acumulação (...) do dinheiro”.⁶⁴⁴ Mediante essa crítica filosófica se estabelece uma esperança ética: “A possibilidade de uma nova *base filosófica* para um futuro ético da humanidade”.⁶⁴⁵ O futuro ético é traçado a partir da “infinita proximidade da presença do Outro” que constitui uma “*alternativa*” para “a construção da paz, através da multiplicação das possibilidades da recepção do Infinito ético”.⁶⁴⁶

O terceiro autor é Luiz C. Susin. Ele investiga a articulação entre a antropologia levinasiana e a teologia. As pesquisas de Susin apontam para o fato de que a subjetividade é o *locus theologicus* da transcendência. A subjetividade é animada, pois, pela alteridade definida em termos de expiação e substituição. A idéia de um Infinito absolutamente separado é revertida à alteridade que passa a ser igual e absolutamente separada. Com a idéia do Infinito, demonstra-se a dívida de Lévinas para com Descartes⁶⁴⁷. Susin pesquisou a obra de Lévinas intitulada *Difficile Liberté*, e sugere que é na “passividade” que Lévinas “desce ao abismo infinito do Messias”.⁶⁴⁸ A partir do abismo do Messias, Susin reflete sobre a aproximação entre antropologia e messianismo antes que entre antropologia e ontologia, pois, em Lévinas, “o homem se define mais por sua vocação a Messias do que por seu ser”.⁶⁴⁹ *Difficile Liberté* trata da morte do sujeito em sentido

⁶⁴² FABRI, M. *Desencantando a Ontologia*: subjetividade e sentido ético em Levinas, p. 209-210.

⁶⁴³ TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sujeito, ética e história...*, p. 6.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁶⁴⁷ Cf. SUSIN, Luiz C. *O Homem Messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas. Petrópolis: Vozes, 1984. p. 12-13, 14, 16, 224.

⁶⁴⁸ SUSIN, Luiz C. *O Homem Messiânico*: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas, p. 469.

⁶⁴⁹ *Ibid.*

figurado e forte não como a “morte natural”, mas aquela morte que apresenta o messianismo como “o poder de suportar o sofrimento de todos”.⁶⁵⁰

O quarto autor é Pelizzoli. Ele investiga “o sentido da subjetividade, na confluência com o *sentido da alteridade* e o que isso implica em termos filosófico-éticos, e a de uma nova *inter-subjetividade*”.⁶⁵¹ A “nova inter-subjetividade” é uma reconstrução da subjetividade e da intersubjetividade “fora dos matizes da reciprocidade, como em Husserl e de algum modo Heidegger, mas para além também da mera nadificação”.⁶⁵² É pensar a subjetividade “a partir da possibilidade de estabelecer uma abordagem da alteridade enviando em primeiro lugar à inteligibilidade ética”.⁶⁵³ A inteligibilidade ética é parte essencial da subjetividade. A filosofia de Lévinas se faz filosofia com e a partir do sujeito. Portanto, a subjetividade é o nó, o gancho com a filosofia. Todavia, é também o ponto de ruptura, pois o filósofo não pára aí, e descreve o sujeito sendo questionado, reduzido fenomenologicamente para, posteriormente, ser conduzido à ética da responsabilidade pelo próximo. O sujeito assim conduzido é o novo sujeito.

O itinerário rumo ao novo sujeito, aquele que passou pelo processo da redução fenomenológica levinasiana, não é de afirmação, de identificação, de negação, de síntese, de dialética. Em contraposição com este itinerário, o autor propõe o percurso do questionamento de si mesmo: o “eu” é posto entre parênteses e é questionado pelo próximo. O questionamento inquieta a subjetividade. O novo sujeito que emerge deste estado de inquietação é infinitamente responsável pelo próximo. Ele ou ela é um sujeito ético. O percurso rumo ao sujeito ético emerge da redução fenomenológica do sujeito.

2.9 O sujeito ético

A apresentação do sujeito ético é levada a cabo com base nas três obras principais. *Totalité et Infini*, escrita em 1961, é o ponto de partida do itinerário do tema da subjetividade enquanto responsabilidade. Distante da linguagem ontológica está sua segunda *opera magna*: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, publicada em 1974. O livro aborda o ser com a

⁶⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté*: Essai sur le Judaïsme, p. 122-123 (ID. *Difficult Freedom*: Essays on Judaism, p. 90): “C’est mon pouvoir de supporter la souffrance de tous”.

⁶⁵¹ PELIZZOLI, Marcelo L. *Levinas*: A reconstrução da subjetividade, p. 12, 236.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 236.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 237. Veja-se também outro artigo de Pelizzoli que discute o tema da subjetividade em: IDEM. O sujeito: paixão e *páthos* – quando o excesso da alteridade habita o sujeito. In: SUSIN, Luiz C.; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino S.; TIMM DE SOUZA, R. (orgs.) *Éticas em Diálogo...*, p. 337-363.

terminologia da época moderna, isto é, como simples presença, sujeito, subjetividade, proximidade, substituição, enigma. Ainda outros termos incluem: identidade, realidade humana, humanidade, individuação, condição humana⁶⁵⁴, ao passo que *Totalité et Infini* se refere à subjetividade em termos de exterioridade do ser que se exprime no rosto e na linguagem. Devido ao aspecto de ser rosto, de se abrir em outrem, de ser sempre exterioridade, de estar separado, o “eu” não se insere numa totalidade⁶⁵⁵. Para Peperzak, a diferença na terminologia do ser se deve ao fato de que as noções de transcendência e infinito, em *Totalité et Infini*, estão em relação com o rosto do próximo. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a transcendência e o infinito estão em relação com a de-posição do sujeito no momento em que se substituir pelo próximo⁶⁵⁶.

Em *Totalité et Infini*, define-se a relação inter-humana no âmbito da responsabilidade ética. O ponto de chegada da responsabilidade ética, mas não de retorno, é a substituição do “eu” pelo “outro” (*l’un-pour-l’autre*), em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁶⁵⁷. Desse modo, passou-se da ontologia para a ética da substituição. O artigo “Substituição” é, portanto, a peça central do livro *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁶⁵⁸. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* não é a linguagem ontológica que orientará o ser ao Absoluto, mas a própria relação ética com outrem nos parâmetros da substituição (*l’un-pour-l’autre*). Nesta obra, a linguagem ética da substituição inverte a linguagem ontológica de *Totalité et Infini*⁶⁵⁹. Peperzak aclara que a terminologia da ética levinasiana não se torna um sistema de exigências e proibições puras e

⁶⁵⁴ Cf. AE 16-17. Cf. BUCKS, R. *A Bíblia e a Ética...*, p. 117; PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 212.

⁶⁵⁵ Cf. TEI 266 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 270): “Exterioridade – ou, se preferir, a alteridade. (...) O ser é exterioridade”, 276 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279-280): “O fato de partir de si equivale à separação”, 272-273 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 276): “Abordamos a exterioridade do ser, não como uma forma que o ser revestiria eventual ou provisoriamente na dispersão ou na sua queda, mas como o seu próprio existir – exterioridade inesgotável, infinita. Uma tal exterioridade se abre em Outrem, afasta-se da tematização. Mas recusa-se à tematização porque, positivamente, se produz num ser que se exprime. (...) Apresentação que consiste em dizer: ‘eu sou eu’ e nada mais a quem alguém seria tentado a assimilar-me. Denominamos tal apresentação do ser exterior que não encontra no nosso mundo nenhuma referência – rosto. E descrevemos a relação com o rosto que se apresenta na palavra, como desejo – bondade e justiça. (...) Na linguagem, a exterioridade exercita-se, desdobra-se, empenha-se”, 278 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 281): “Existir tem um sentido numa dimensão diversa da simples perturbação da totalidade”.

⁶⁵⁶ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 212.

⁶⁵⁷ Cf. AE 70, 106, 126, 174, 179, 210.

⁶⁵⁸ Cf. AE 125, nota n. 1.

⁶⁵⁹ Cf. DVI 133 (ID. *De Dieu qui vient à l’idée*, p. 119): “A linguagem ontológica empregada na obra [*Totalité et Infini*] não é uma linguagem definitiva. Nesta obra, a linguagem é ontológica porque, sobretudo, não quer ser psicológica”. Um exemplo da linguagem ontológica em *Totalité et Infini* sendo TEI 148 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 155). O autor explana mais precisamente a transformação das categorias ontológicas em termos éticos em AE 146, 17. Para um estudo sobre o uso da linguagem ontológica em Lévinas, veja-se: PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 202-205, 212.

simples. Ela descreve a “situação de responsabilidade que precede toda ética – a relação que me ‘constitui’”.⁶⁶⁰ O *Dasein*, para Lévinas, é constitutivamente e fenomenologicamente ético. Mesmo que não se queira admitir a palavra ética para evitar cair na linguagem dos direitos e deveres, a situação que a linguagem instaura é ética: é de responsabilidade para com o próximo.

Na interpretação de Peperzak, o modo como Lévinas evade as exigências da linguagem ontológica, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, é propondo um movimento pelo qual aponta-se para o que é diferente de qualquer ente, e que transcende o ser. A transcendência em questão é posta no âmbito da “anarquia”, e não se preocupa com a origem temporal, mas, em primeiro lugar, com o mundo como é vivido por indivíduos humanos na história, e, em segundo lugar, com a busca das condições e pressuposições da ontologia e seu fundamento, *archai*⁶⁶¹. Para Lévinas, as pressuposições e as condições da ontologia interpretam o ser como *conatus*, e isso provoca oposição e guerra de uns contra os outros⁶⁶².

2.10 A corporeidade, o questionamento e a espiral

No estilo literário levinasiano emergem três características. A primeira característica é atenção à corporeidade. Em *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o corpo ocupa um espaço predominante, e, em *Totalité et Infini*, nomeadamente a face⁶⁶³. A ética levinasiana está enraizada na fenomenologia do corpo. O filósofo descreve um corpo que envelhece, que sente fome, que tem sede. Um corpo que sente prazer, que sofre, que cansa, que ama, que morre, e que é assassinado. Enfim, é a corporeidade de outrem que está em jogo⁶⁶⁴.

A segunda característica é o questionamento. O autor apresenta os temas como que respondendo direta ou indiretamente a questões de fundo. A terceira, o estilo espiral em vez do dialético. Quanto ao questionamento, o artigo de José Tadeu B. Souza revela a importância das

⁶⁶⁰ PEPERZAK. Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 223.

⁶⁶¹ Ibid.

⁶⁶² Veja-se: AE 5. Cf. PEPERZAK. Adriaan T. *To the Other...*, p. 216.

⁶⁶³ Verifiquem-se essas referências ao corpo, à sensibilidade, ao sofrimento, ao ato de saborear, ao vestir, ao coração (símbolo de doação), à união da alma e do corpo, à percepção, ao prazer, à sensação, à privação (a fome), à dor, e aos membros do corpo tais como a boca e as mãos em: AE 71, 72, 87-91, 92, 97. Vejam-se especialmente os seguintes subtítulos: “O frente-a-frente, relação irreduzível”, “A necessidade e a corporeidade”, “O trabalho e o corpo, a consciência”, “Rosto e sensibilidade”; “Rosto e ética”; “Rosto e infinito”, em TEI 52, 88, 137, 168, 172, 176 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66, 101, 145, 173, 176, 180).

⁶⁶⁴ PEPERZAK. Adriaan T. *To the Other...*, p. 152, 156, 223.

questões, ou seja, da problematização, para a filosofia de Lévinas. Souza elenca as seguintes questões:

Se o outro na sua radicalidade não foi apreendido pela consciência que intencionalmente pretendeu atingi-lo, nos faz levantar a pergunta: por que? O problema está do lado da consciência intencional que encontra limites em tal investida, ou está no outro que se recusa a ser apreendido? O outro é acessível? Qual é a forma apropriada dessa acessibilidade? Muito provavelmente, se não for exagerado de nossa parte, grande maioria da produção intelectual de [Lévinas] pretendeu responder estas questões. Ele toma a fenomenologia como ponto de partida, caminha longos trechos com ela, mas ao final se lança para muito além⁶⁶⁵.

De fato, o filósofo está sempre interrogando, se aproximando e se distanciando dos filósofos e de suas diferentes modalidades de pensamento:

Este dizer e este desdizer, podem eles se ajuntar, podem eles ser ao mesmo tempo?⁶⁶⁶ (...) Que sentido, na teoria intuitivista da verdade, pode ter o conceito mesmo do conhecimento *a priori*?⁶⁶⁷ (...) A objetificação, a projeção da intencionalidade, são elas o último segredo do pensamento que a vocação fenomenológica (...) esclareceu?⁶⁶⁸

A terceira característica é o movimento espiral. Na avaliação de Peperzak, o fato de Lévinas ter lançado mão do movimento espiral tem conseqüências metodológicas. Peperzak observa que ao recorrer ao movimento espiral, o estilo do autor se torna repetitivo⁶⁶⁹. Peperzak cita um exemplo do estilo repetitivo do autor demonstrando que *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* se desenvolve em ecos⁶⁷⁰. Peperzak comprova esta afirmação na página 232 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* na qual a “significação é analisada como proximidade, proximidade como responsabilidade pelo próximo, responsabilidade como substituição”. A mesma ordem das palavras já havia sido descrita na página 229: “A proximidade do Outro (...) é possível somente como responsabilidade pelo Outro, e responsabilidade é possível somente como substituição pelo Outro”.

⁶⁶⁵ SOUZA, José Tadeu B. Subjetividade e Intersubjetividade em Husserl e Levinas. In: SUSIN, Luiz C. *Éticas em Diálogo*, p. 308-309.

⁶⁶⁶ AE 8.

⁶⁶⁷ TIH 156.

⁶⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, p. 214.

⁶⁶⁹ Cf. PEPERZAK. Adriaan T. *To the Other...*, p. 142.

⁶⁷⁰ AE 23: “Le divers concepts que suscite la tentative de dire la transcendance, se font écho”. Cf. PEPERZAK. Adriaan T. *To the Other...*, p. 220.

Nilo Ribeiro sugere que a leitura das obras do filósofo *não* seja feita no estilo “linear-dialético”. Nas palavras de Nilo Ribeiro:

Do ponto de vista metodológico é necessário ainda ressaltar que sendo o pensamento levinasiano uma “intriga”, é próprio da intriga levinasiana se (...) [manifestar] como uma “espiral”. Isto significa que a filosofia do Autor não é do tipo linear-dialético através da qual se poderia assistir uma progressão que segue um começo, meio e fim claramente determinados. Ao contrário, por meio da “intriga” entre os três tipos de escritos, Levinas dá um passo enunciando certos aspectos de seu pensamento (...), e depois volta ao ponto de partida, embora jamais ao mesmo nível com que havia iniciado sua investigação. Esta característica é fundamental para compreender [por que] uma leitura meramente temática ou sincrônica da obra do Autor corre o risco de reduzir seu pensamento a uma repetição sem fim das mesmas idéias. Tenha-se presente este caráter de intriga e de espiral (...) ⁶⁷¹.

Características do movimento espiral tais como a imprevisibilidade, a diástase, a inspiração e a expiração, a inversão, a virada, a substituição, a acolhida, a pulsação indicam a falência do movimento de síntese e de acabamento nos parâmetros do modelo dialético. O movimento aspiral proclama um modo de pensar que parte não dos conceitos formais, e sim da condição humana, mesmo as condições mais extremas ⁶⁷². Até mesmo nestas condições o autor aponta uma saída: um novo sujeito pode emergir. É um sujeito totalmente despojado de si mesmo, mas concomitantemente insubstituível ⁶⁷³.

Deve-se ao ceticismo o despojamento do sujeito e o despertar do “eu” para o fato da sua unicidade estar condicionada pela responsabilidade pelo próximo. “Ceticismo” representa este questionamento e esta interrogação do sujeito. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée* fazem referência ao ceticismo. No Capítulo V de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, na seção intitulada “Scepticisme et raison”, o autor aborda o ceticismo sob dois aspectos. Em primeiro lugar, define-se ceticismo em termos do que é refutável e do que reaparece. Em segundo lugar, atribui-se ao ceticismo o papel de refutar a sincronização “da afirmação implícita contida no dizer e a *negação* que esta afirmação enuncia no Dito”, e de fazer

⁶⁷¹ JÚNIOR, Nilo R. A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas. Tese de doutorado. 1999. Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte. p. 21.

⁶⁷² Cf. AE 75.

⁶⁷³ AE 75: “Une identité devant lesquels ils se retrouvent irreplançables et uniques dans la responsabilité”.

retornar a “diacronia”.⁶⁷⁴ A mesma obra deixa claro que o ceticismo garante o movimento espiral “destruindo a conjunção”.⁶⁷⁵ Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o filósofo explica que “cético quer dizer apenas o fato de examinar as coisas, o fato de pôr as questões. (...) A interrogação como atitude original é uma ‘relação àquilo que resposta alguma pode conter, àquilo ‘que não pode ser contido’; torna-se responsabilidade. Toda resposta comporta um ‘à margem da questão’ e faz apelo a um des-dito”.⁶⁷⁶

Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a subjetividade é definida pelo acusativo do pronome reflexivo “se” no “se interrogar” e “se exigir” e, desse modo, a subjetividade é apresentada como o “ser-em-questão”.⁶⁷⁷ Esta mesma obra argumenta que a “nascença do ser” é “no questionamento”.⁶⁷⁸ Em *Humanisme de l'autre homme*, o autor estabelece uma relação entre questionamento e consciência. Nesta relação ocorre o “questionamento da consciência, e não a consciência do questionamento”.⁶⁷⁹ O filósofo reconhece que na história da filosofia tem havido o questionamento da consciência. O autor esclarece que em *Totalité et Infini* seu pensamento “permanece, no fim das contas, muito clássico: repete, após Platão, que não é a consciência que funda o Bem, mas que é o Bem que chama a consciência”.⁶⁸⁰ Sabedoria “é o que o Bem ordena. É em vista do Bem que toda alma faz o que faz”.⁶⁸¹ Além de Platão, o pensador se posiciona conscientemente do lado das filosofias do saber que atingiram “instantes de pureza” ao conceber uma relação de transcendência que está para além do ser, para além da totalidade, da sincronia. Lévinas menciona os seguintes filósofos:

Despertar da consciência cuja consciência do despertar não é a verdade, despertar que permanece movimento primeiro – movimento primeiro em direção ao outro, cuja redução intersubjetiva revela o traumatismo,

⁶⁷⁴ AE 213: “Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la *négation* que cette affirmation énonce dans le Dit. (...) Le scepticisme est le *réfutable*, mais aussi le revenant”, 214: “Ce retour de la diachronie se refusant au présent fait la force invincible du scepticisme”.

⁶⁷⁵ AE 76: “Ou le scepticisme – qui dans un mouvement en vrille rend possible l'audace de la philosophie détruisant la conjonction où entrent sans cesse, son *Dire* et son Dit”.

⁶⁷⁶ DVI 139 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 123-124).

⁶⁷⁷ AE 142: “La subjectivité du sujet est la responsabilité ou l'être-en-question en guise d'exposition totale à l'offense, dans la joue tendue vers celui qui frappe”, 31: “*Se demander et s'interroger*, cela ne défait pas la torsion du Même et de l'Autre, en subjectivité, mais y renvoie”.

⁶⁷⁸ AE 33.

⁶⁷⁹ IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 49 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 61).

⁶⁸⁰ EN 223 (ID. *Entre Nós...*, p. 272) apud PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. VI, 505e, 508, 509b.

⁶⁸¹ Ibid.

atingindo secretamente a própria subjetividade do sujeito? (...) Desembriagamento sempre a desembriagar, uma vigília na vigília de um despertar novo. A ética. Que este questionamento do Mesmo pelo Outro, e o que chamei de despertar ou vida seja, fora do saber, o fato da filosofia, não somente é atestado por certas articulações do pensamento husserliano (...), mas também aparece no ápice das filosofias: é o além do ser em Platão; é a entrada pela porta do intelecto agente em Aristóteles; é a idéia de Deus em nós, superando nossa capacidade de finito; é a exaltação da razão teórica em razão prática em Kant; é a busca do reconhecimento pelo Outro no próprio Hegel; é a renovação da duração em Bergson; é o desembriagamento da razão lúcida em Heidegger – de quem é tomada a própria noção do desembriagamento, usada nesta exposição⁶⁸².

Diante de outrem, o pensamento se põe em questão, justifica-se: “Justificar a liberdade não é demonstrá-la, mas torná-la justa”.⁶⁸³ Para torná-la justa, o sujeito – *subjectum* – deve ser sujeitado ao peso da responsabilidade pelo próximo⁶⁸⁴. O saber filosófico é, destarte, questionamento e crítica. Em *Totalité et Infini*, há uma definição de filosofia cuja característica principal é a de ser crítica: “A crítica ou a filosofia é a essência do saber”.⁶⁸⁵ A peculiaridade do saber filosófico não é o movimento do sujeito ao objeto, mas consiste em “poder pôr-se em questão”.⁶⁸⁶ Pôr-se em questão “de maneira crítica” significa “procurar um fundamento para” a “liberdade” do sujeito “para a justificar”, começando “com a consciência moral em que o Outro se apresenta como Outrem e em que o movimento da tematização se inverte”.⁶⁸⁷ Esta inversão, diz o filósofo, “não equivale a ‘conhecer-se’ como tema visado por outrem; mas submeter-se a uma exigência, a uma moralidade”.⁶⁸⁸

O primeiro passo para que a inversão da consciência aconteça, como o autor esclarece em *Entre Nous*, envolve o desembriagamento pelo questionamento. Este questionamento não se dirige somente contra o “solipsismo” e “o relativismo da verdade”, mas provoca o movimento pelo qual “Outrem arranca” o “eu” da sua “hipóstase, do aqui, do coração do ser ou do centro do

⁶⁸² EN 98 (ID. *Entre Nós...*, p. 126). Cf. também DVI 185 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 162-163).

⁶⁸³ TEI 55 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 70). Cf. também: TEI 54 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 69).

⁶⁸⁴ Cf. AE 147: “Le Soi est Sub-jectum; il est sous le poids de l’univers – responsable de tout”, 212: “Le prochain ne peut me décharger; paix, par conséquent, *sous ma responsabilité*, paix dont je suis otage, paix que je suis tout seul à faire, courant un beau risque”.

⁶⁸⁵ TEI 57 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 72).

⁶⁸⁶ Ibid.

⁶⁸⁷ TEI 59 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 73).

⁶⁸⁸ Ibid.

mundo” onde se coloca⁶⁸⁹. É a partir da “colocação do sentido”, cuja origem está no movimento do “eu” ao outro, que o sujeito “se expõe a outrem no sentido de ter contas a prestar”.⁶⁹⁰ A subjetividade é, desse modo, abordada a partir de uma linguagem filosófica que contrasta com a trajetória de Ulisses.

“Ulisses” simboliza uma “subjetividade” que se lança num contínuo retorno “ao lar”.⁶⁹¹ Em *Totalité et Infini*, a subjetividade está despreocupada com o retorno a si mesma, visto que não se manifesta mais a partir de si, mas a partir do questionamento advindo de outrem. Em função do questionamento que vem de outrem, a “subjetividade” aceita “calar-se, (...) renunciar por si própria a si, renunciar sem violência, (...), o que não seria nem um suicídio nem uma resignação, mas o amor”.⁶⁹² O comando ao qual a subjetividade se submete vem do plano da “epifania de Outrem no rosto”.⁶⁹³ Neste plano, o “eu se estende para além da morte e se desliga também do seu retorno a si. Semelhante plano é o do amor e da fecundidade, em que a subjetividade se põe em função desses movimentos”.⁶⁹⁴ Para Critchley e Bernasconi, estar em função desses movimentos é opor-se à totalidade, notadamente àquela totalidade que atribui ao próximo certos papéis, e que, por isso, faz violência à sua infinitude, à sua alteridade que excede qualquer limite imposto⁶⁹⁵.

Estar em função destes movimentos é, em última instância, estar apto a realizar a paz. Peperzak comenta que já no prefácio de *Totalité et Infini* é expresso o tema da violência: “A violência inerente à política (e, desse modo também à história) pode ser superada pela paz verdadeira”.⁶⁹⁶ Peperzak afirma que a idéia do infinito, para Lévinas, exerce um certo grau de violência no sujeito. Este grau de violência consiste no fato de que a idéia do infinito “é o excedente do ser sobre o pensamento que pretende” contê-la “para além da adequação”.⁶⁹⁷ Todavia, há nela a possibilidade de instaurar a paz, pois a idéia do infinito abre um espaço de inadequação que é justamente um espaço para além da dimensão política da civilização e da sua

⁶⁸⁹ EN 95 (ID. *Entre Nós...*, p. 123).

⁶⁹⁰ EN 95-96 (ID. *Entre Nós...*, p. 123).

⁶⁹¹ TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 15); IDEM. *Collected Philosophical Papers*, p. 41.

⁶⁹² TEI 231 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 231).

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ Ibid.

⁶⁹⁵ CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Cambridge Companion to Levinas*, p. 66.

⁶⁹⁶ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 122. Cf. TEI IX-XI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 9-12)

⁶⁹⁷ TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 15).

história⁶⁹⁸. Nas palavras de Lévinas: “A encarnação da consciência só pode, pois, compreender-se se, para além da adequação, o transbordamento da idéia pelo seu *ideatum* – isto é, a idéia do infinito – move a consciência. (...) A idéia do infinito que não é, por sua vez, uma representação do infinito é a fonte comum da atividade e da teoria”.⁶⁹⁹ Peperzak acrescenta: “Sem este espaço”, a violência seria somente “domada” mas não conquistada, e, por isso mesmo, viria a “explodir a qualquer momento”.⁷⁰⁰ De acordo com Peperzak, o método do qual o filósofo se serve para a abertura do espaço de inadequação é o método da análise intencional.

2.11 Análise intencional

O método da análise intencional difere do método transcendental. A diferença se dá neste aspecto: o método transcendental busca pelo fundamento da consciência, ao passo que a análise intencional de Lévinas busca pela “pré-origem”, pelo que “precede o fundamento”.⁷⁰¹ Peperzak esclarece que em *De Dieu qui vient à l'idée* o termo “método” é definido como “associação”, ênfase, superlativos substituindo a necessidade por uma fundamentação, uma tese, um planejamento, e uma construção⁷⁰². Nas palavras de Lévinas em *De Dieu qui vient à l'idée*:

É possível, nos desdobramentos, associar as idéias de uma nova maneira, debulhar os conceitos de uma maneira nova. O termo que uso muito neste momento é “ênfase”. O método transcendental consiste sempre em buscar o fundamento. (...) Por outro lado, na minha forma de proceder que parte do humano, que não é simplesmente o que *habita* o mundo, mas que *envelhece* no mundo, (...) há outra maneira de justificação de uma idéia pela outra: passar de uma idéia a seu superlativo, até sua ênfase⁷⁰³.

Lévinas parte da pré-origem para chegar ao superlativo ético. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o autor emprega termos tais como “o Dizer pré-originário”, “a denudação da denudação”, “a significância da significação”, “a infinitude do infinito”.⁷⁰⁴ Para Peperzak, é

⁶⁹⁸ PEPERZAK. *To the Other...*, p. 130.

⁶⁹⁹ TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 15).

⁷⁰⁰ PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 130.

⁷⁰¹ Ibid. p. 232.

⁷⁰² Ibid. A referência à “análise intencional” aparece em LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi proprii*, p. 59, nota n. 1.

⁷⁰³ DVI 141-182 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 126).

⁷⁰⁴ AE 57, 63, 119, 153, 190.

como se o termo francês *à partir de* designasse a pré-origem dos superlativos tais como a sinceridade do Dizer, a bondade, a justiça e a responsabilidade⁷⁰⁵.

Com base no método da análise intencional proposto por Peperzak, essa pesquisa passa a demonstrar como a mesma adquire um estilo no qual entram a livre associação e os paradoxos, em *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*. A análise intencional nas três obras põe em evidência os seguintes aspectos: a pré-origem, o prefácio, o desdizer o dito, o dizer novamente, o desejo, a verticalidade e a horizontalidade, a respiração, a inspiração e a expiração. A análise intencional atualiza a passagem da linguagem ontológica à linguagem fenomenológico-ética da metafísica do Bem, que se situa na imediatidade da separação inerente ao encontro com a face alheia no âmbito da gratuidade, da responsabilidade e da substituição.

2.12 A análise intencional nas três obras principais

Para Critchley e Bernasconi, em *Totalité et Infini*, o conceito de “totalidade” designa “o reino do mesmo” que abrange tudo o que existe como uma parte de um todo submetido a uma lei universal⁷⁰⁶. O paradoxo aparente entre totalidade e infinito cede lugar a um processo de excedência, em termos de um drama composto por dois atos (o Capítulos II e o Capítulo III de *Totalité et Infini*). Quando entra em sua interioridade, *chez soi*, o “eu” se separa da totalidade. Existem aspectos sobre si e sobre os outros, porém, que o “eu” não pode aprender por si. Por conseguinte, o fechamento na interioridade do “eu” é aberto pelo “ensinamento da face” do próximo, o “elemento significante”.⁷⁰⁷ O rosto ensina, mas no Capítulo IV, ensina para além do ser. O rosto não ensina como um postfácio (após a face), mas como um prefácio (pré-face): o rosto está sempre diante do sujeito (pré) exigindo responsabilidade e respeito, e não importa o grau de proximidade no qual o sujeito se situa do seu próximo, e nem o quão “deformado” o rosto possa estar⁷⁰⁸. Desse modo, a pureza da face apresentada sempre como um *a priori*, como um

⁷⁰⁵ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy...*, p. 115, 235, nota n. 28 e nota n. 30. Veja-se AE 19: “Mais c’est à partir de la proximité qu’il prend, au contraire, son juste sens”, 20: “Mais il faut comprendre l’être à partir du l’autre de l’être”, 23: “Elle s’attache à dégager la subjectivité du sujet à partir de réflexions sur la vérité”, 24: “À partir de ce Dire de la substitution”, 151: “C’est à partir de la subjectivité comprise comme soi – à partir de l’excidence et de la dépossession, de la contraction où le Moi ne s’apparaît pas, mais s’immole”, 166: “À partir du sens”.

⁷⁰⁶ CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Cambridge Companion to Levinas*, p. 66.

⁷⁰⁷ Ibid., p. 68.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 71-72.

pré-face, tal qual um ensinamento que antecede o “eu”, dá lugar a um para-além dessa pureza, desse ser, dessa forma, indo até ao outramente que o ser (*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*).

A linguagem ontológica é usada pelo autor para descrever fenomenologicamente o sujeito em termos de uma subjetividade imersa na política e no mundo. Todavia, a linguagem ontológica cede paulatinamente lugar à descrição da possibilidade da metafísica do rosto⁷⁰⁹. Na visão de Peperzak, a metafísica do rosto está em descompasso com os seguintes elementos: com as ferramentas de uso diário, com a percepção, com a representação, visto como tais noções designam, momentos de uma sintetização⁷¹⁰ que integra “termos diversos”.⁷¹¹ Desse modo, a metafísica do rosto está para além da auto-identificação, para além da negação dialética e da ontologia, mas está próxima da idéia, inata, do infinito⁷¹².

Ao pensamento cartesiano do “eu penso” Lévinas acrescenta o “eu falo”. Esse acréscimo tem dois desdobramentos. O primeiro desdobramento é a ênfase na interpelação. É necessário ver no rosto o brilho da transcendência que exige uma nova modalidade: a modalidade da alteridade que fala no rosto do próximo e que interpela o sujeito⁷¹³. A noção de rosto se insere dentro dos parâmetros da modalidade da interpelação ética que não se separa do imperativo da linguagem.

O segundo desdobramento acontece na apresentação levinasiana da transcendência. A interpelação da linguagem é feita num espaço em que há separação. Assim concebida, a interpelação da linguagem oferece o espaço para que haja transcendência, ou seja, para que haja um dirigir-se à outra margem sem se fundir com a outra margem. A transcendência real está longe da imanência. Peperzak comenta que, para Lévinas, a relação metafísica descrita em *Totalité et Infini* afasta a transcendência da imanência de uma unidade que tudo abarca para não deixar dúvidas de que a relação metafísica levinasiana parte de uma transcendência real: ela é realmente a outra margem, ela é absolutamente outra em relação ao sujeito⁷¹⁴. O rosto é sempre prefácio; por isso, tem um sentido por si próprio, e está no mundo apesar de não poder ser imanente, uma vez que conserva sua alteridade na distância, apesar de toda tentativa de

⁷⁰⁹ Cf. PONZIO, A. Introduzione. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Dall’altro all’io*. Roma: Meltemi, 2002. p. 12.

⁷¹⁰ Cf. PEPERZAK. Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 137.

⁷¹¹ TEI 9 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 27): “Irreduzível à estabelecida pela atividade sintética do entendimento entre os termos diversos”.

⁷¹² Cf. PEPERZAK. Adriaan Theodoor. *To the Other...*, p. 137.

⁷¹³ Cf. CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Cambridge Companion to Levinas*, p. 67.

⁷¹⁴ Cf. PEPERZAK. Adriaan T. *To the Other...*, p. 149.

ontologização e de violência⁷¹⁵. O rosto está no mundo mas é excedente. O rosto é metafísico, é ausente e, por isso mesmo, não um não-ser ou um ser, e sim um de outro modo que o ser, *Autrement qu'être*. Peperzak explica que vinculadas a *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* estão as noções heideggerianas de *Wesen* (*essence*, essência) e *Sein* (*Être*, Ser) que caracterizam o conceito platônico do Bem. “Para além da essência”, *au-delà de l'essence*, não significa um modo de ser diferente dos outros modos de ser, e nem tampouco é a noção de Ser. Em outras palavras, o “para além da essência” refere-se ao Bem, e não é tematizado sob as categorias de ser ou não-ser.

O rosto conserva sua alteridade porque ele é a porta de entrada para o despertar do desejo do próximo, é o primeiro acesso ao próximo, o primeiro acesso à altura. Peperzak comenta que a noção de rosto é fundamental a *Totalité et Infini* devido ao fato de ser a única maneira concreta na qual a relação com a alteridade transcendente e não-totalizável pode ser salvaguardada. O desejo inerente ao rosto do próximo que interpela o sujeito cria uma situação tal que o sujeito não consegue escapar do frente-a-frente ao qual é atraído pelo Outro⁷¹⁶.

Estar em face de um rosto é radicalmente diverso de estar em face de um objeto passível de posse, de satisfação, visto que não haverá no frente-a-frente a assimilação do diferente, do outro, no “eu”, no Mesmo, como na alimentação, por exemplo⁷¹⁷. Antes, o frente-a-frente será sempre uma abertura ao para-além, ao que não se engloba, não se compreende. O frente-a-frente se passa na modalidade da exterioridade e da altura⁷¹⁸.

O rosto é o primeiro e último passo no movimento triádico de *Totalité et Infini*. Westphal indica a estrutura triádica de *Totalité et Infini* enquanto movimento de, primeiro, prazer e satisfação; segundo: de estar em casa, em si, *chez soi*; terceiro: de transcendência⁷¹⁹. A comparação de Westphal é fiel às reflexões de Lévinas, especialmente no que se refere à

⁷¹⁵ Veja-se a palavra “rosto” definido como prefácio, *pre-face*, em: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert. *Cambridge Companion to Levinas*, p. 72.

⁷¹⁶ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 135: “The only concrete way in which the relation of transcendence and nontotalizable alterity can be saved is the position of an I that does not escape from the face-to-face to which it is brought by the Other”.

⁷¹⁷ Cf. CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Cambridge Companion to Levinas*, p. 21; PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 134.

⁷¹⁸ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 134.

⁷¹⁹ WESTPHAL, M. Levinas's Teleological Suspension of the Religious. In: PEPERZAK, Adriaan T. *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York/London: Routledge, 1995. p. 153.

Kierkegaard. Lévinas reflete sobre o pensamento de Kierkegaard evidenciando o fato de que no “estágio ético (...) o pensamento que totaliza e generaliza é incapaz de englobar o pensador”.⁷²⁰

Westphal compara os três movimentos da estrutura triádica levinasiana aos de Aristóteles: da alma vegetativa para a alma animal, e finalmente para a alma racional. Similarmente, Westphal interpreta *Totalité et Infini* nas linhas condutoras do movimento triádico de Kierkegaard: estético, ético, e religioso. Nos três autores, Aristóteles, Kierkegaard e Lévinas, a transição condicionante é a segunda, uma vez que esta define “a essência do que significa ser humano”.⁷²¹ Lévinas esclarece, por um lado, o aspecto positivo do pensamento de Kierkegaard por se opor à visão idealista do sujeito⁷²². Por outro lado, o autor afirma que “não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro”.⁷²³ Neste aspecto, Lévinas questiona Kierkegaard: “Mas a relação com outrem implica necessariamente o fato de entrar e de perder-se na generalidade? Eis aquilo que é necessário questionar em Kierkegaard e também em Hegel”.⁷²⁴ Para Lévinas, “a relação com a exterioridade não pode constituir uma totalidade, cujas partes são comparáveis e generalizáveis, não porque o Eu continua a conservar o seu segredo ao interno do sistema”, e sim porque “a exterioridade, na qual os homens mostram o seu rosto, faz explodir a totalidade. Esta explosão do sistema a partir do outro homem” é a “impossibilidade” do “pensamento de reduzir toda alteridade ao [Mesmo], de reduzir outrem”.⁷²⁵ A filosofia levinasiana consiste precisamente em “colocar o Eu em discussão”, e isso “significa a responsabilidade do Eu pelo Outro. A subjetividade é nesta responsabilidade, e somente a subjetividade irreduzível pode assumir esta responsabilidade. A ética é exatamente isso”.⁷²⁶

Lévinas argumenta que Kierkegaard “deseja superar” o estágio ético por se enquadrar “no estágio da generalidade”.⁷²⁷ Lévinas discorda da tentativa kierkegaardiana de superar o estágio ético pelo estado religioso porque no “âmbito da fé religiosa”, “simultaneamente

⁷²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi Propri*, p. 82.

⁷²¹ WESTPHAL, Merold. *Levinas's Teleological Suspension of the Religious*, p. 153.

⁷²² Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 81.

⁷²³ TEI 10 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 28).

⁷²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 85.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 91.

comunicação e solidão”, ocorre “violência e paixão” acarretando o “desprezo pelo fundamento ético do ser que, através de Nietzsche, conduz ao amoralismo das filosofias mais recentes”.⁷²⁸

Lévinas insiste que “o eu conserva-se, portanto, na bondade sem que a sua resistência ao sistema se manifeste como o grito egoísta da subjetividade, ainda preocupada com a bondade ou a salvação, de Kierkegaard”.⁷²⁹ “Egoísmo”, para Lévinas, designa “a tensão natural do ser sobre si mesmo”.⁷³⁰ Manter o “egoísmo radical” permite à subjetividade de “não perder a tensão sobre si mesma, sua contração”, pois, caso contrário, ela “entraria na exterioridade e na generalidade”.⁷³¹ Lévinas se interroga sobre a possibilidade de, diversamente, conceber a subjetividade “irredutível ao ser objetivo” – como em Kierkegaard –, e entrevê-la a partir de um “princípio diverso do seu egoísmo”.⁷³² A tensão sobre si mesmo é interpretada por Lévinas como sendo causada pelo “segredo interior”. A razão pela qual Lévinas questiona o “segredo interior que é o pecado” é porque “a subjetividade” passa a ser apresentada “como uma tensão sobre si mesma” na qual se reconhece uma “noção” que está para além da noção “filosófica de subjetividade”.⁷³³ No “segredo”, Lévinas identifica o “retorno à experiência cristã e também às nascentes pagãs: existência retesa sobre si mesma” gerando “uma impaciência” e uma “sede de salvação” que “se consoma nos desejos”.⁷³⁴ Lévinas resgata o relato kierkegaardiano do sacrifício de Isaac para ilustrar como Abraão retorna ao estágio ético ao pedir a intercessão por Sodoma e Gomorra: “A partir de uma diaconia que constitui a subjetividade do sujeito, toda inteira voltada em direção ao outro; é aqui, na ética, que se encontra um apelo à unicidade do sujeito e uma doação de sentido à vida apesar da morte”.⁷³⁵

A “nova tensão” proposta por Lévinas consiste em “colocar em questão o eu no rosto de outrem” provocando, assim, uma “tensão nova no Eu que não é a tensão sobre si mesmo. (...) Pôr em questão torna-o solidário com outrem, de uma maneira incomparável e única, (...) uma solidariedade [diversa daquela] com a matéria”, pois esta “dissolveria o Eu numa totalidade”.⁷³⁶

⁷²⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 87.

⁷²⁹ TEI 282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

⁷³⁰ IDEM. *Nomi propri*, p. 85.

⁷³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 84.

⁷³² Ibid., p. 83.

⁷³³ Ibid., p. 82.

⁷³⁴ Ibid.

⁷³⁵ Ibid., p. 92.

⁷³⁶ Ibid., p. 87-88.

Com a “nova tensão”, a “responsabilidade esvazia o Eu de seu imperialismo e do seu egoísmo (...), e não o transforma num momento da ordem universal. Confirma-o na sua ipseidade, no seu lugar central no ser, sustento do universo. O Eu defronte a outrem é infinitamente responsável (...), a partir de uma *diaconia* profunda que constitui a subjetividade do sujeito e sem que esta responsabilidade, toda ela direcionada ao Outro, admita a possibilidade de retornar a si”.⁷³⁷

À concepção kierkegaardiana de subjetividade Lévinas acrescenta “o caráter particular do sentir e do prazer, pois estes se opõem (...) ao conceito”.⁷³⁸ O autor conclui que “Kierkegaard” contestou “o movimento por meio do qual o idealismo” pregava que “a subjetividade fosse originariamente pensamento, ou seja, que se identificasse com aquela capacidade de ‘submeter à tematização’ que totaliza as experiências (...) e, por conseguinte, generalizáveis até o ponto de formarem Sistema e Idéia a partir de suas diferenças e oposições”.⁷³⁹ Enfim, diz o autor, Kierkegaard “contestou definitivamente que o Ser fosse o correlato do pensamento”.⁷⁴⁰ Lévinas intenta permanecer na “noção filosófica” evadindo a “não-filosofia kierkegaardiana”; por isso, recorre à experiência humana e pré-filosófica da linguagem, da “possibilidade de falar”, cuja “nascente é o ser humano” distanciando-se dos “reflexos do *Logos* impessoal ou dos papéis jogados por personagens: eis o que constitui o valor das noções kierkegaardianas da existência e do seu protesto (...) contra os sistemas”.⁷⁴¹

Para Lévinas, a linguagem ontológica vai cedendo espaço à linguagem fenomenológico-ética, com a ênfase levinasiana no rosto. No rosto, vestígio ou proximidade do infinito, vai aos poucos emergindo a dimensão horizontal e vertical. A fenomenologia e a ética se comunicam no rosto que fala. Ambas se comunicam na linguagem, se comunicam no rosto que, apesar de estar no mundo (a dimensão horizontal), se apresenta como uma interpelação ética que passa pelo movimento da transcendência, o movimento em direção ao absolutamente outro (dimensão vertical) via o próximo (dimensão horizontal). O rosto é já vestígio do infinito, e, assim, o rosto está para além da imanência, da ontologização, além do ser, *au-delà de l'essence*⁷⁴². No prefácio

⁷³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 87-88.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁷³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 81.

⁷⁴⁰ *Ibid.*

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 83. “Experiência pré-filosófica” se encontra na p. 81 da mesma obra.

⁷⁴² Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 277-278.

de *Totalité et Infini*, Lévinas insiste que para se chegar ao para além do ser é necessário “desdizer o dito” e “dizer novamente”.⁷⁴³ Desdizer o dito significa ir ao encontro do elemento mais originário e primordial no qual a ética, a metafísica, a prática, e a teoria não estão separadas: aí “a ética é uma ótica” e a metafísica está orientada para o Bem⁷⁴⁴. *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* podem ser lidas como o “Dito e o Desdito que, reenviando um ao outro sem ser reunidos no presente de uma síntese, evocam precisamente o Dizer diacrônico da transcendência”.⁷⁴⁵ Desdizer o dito será uma das tarefas principais de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*⁷⁴⁶.

Autrement qu’être ou au-delà de l’essence é dedicada às vítimas do Nazismo, e o autor também relembra todas as vítimas do mesmo ódio de um ser humano em relação ao próximo⁷⁴⁷. O autor traz à luz do dia os aspectos mais elementares como, por exemplo, os fatos e acontecimentos da vida cotidiana, o beber, o comer, a corporeidade, o nascer, o sofrer, o envelhecer, o falar, o ouvir, o aprender, o trabalhar, o ter uma consciência e o fato de ser confrontado com a questão da injustiça⁷⁴⁸. A reflexão filosófica do autor é haurida destas experiências, e o Capítulo I de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* se encarrega de traçar o itinerário da mesma. Um itinerário composto de dez argumentos.

“De outro modo eu o ser ou para além da essência” parte da ontologia para, logo depois, propor o movimento para além da mesma com a finalidade de “descobrir algo mais”.⁷⁴⁹ Dois exemplos desse movimento para além da ontologia estão, em primeiro lugar, no último parágrafo de “note préliminaire”, onde à palavra “subjetividade” é atribuída uma modalidade excepcional e, por isso, fora da “conjunção da essência”.⁷⁵⁰ Outro exemplo é quando o último parágrafo do Primeiro Capítulo emprega o termo “intersubjetivo” doando a ele, porém, um sentido para além do diálogo platônico, denominando-o “movimento intersubjetivo”: este movimento é um verdadeiro “drama” mais do que a “reminiscência de um drama”.⁷⁵¹ Lévinas dá um passo anterior

⁷⁴³ TEI XVIII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 17).

⁷⁴⁴ TEI XII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11). Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 124.

⁷⁴⁵ Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 226.

⁷⁴⁶ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 122, nota n. 2.

⁷⁴⁷ Cf. IDEM. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 71.

⁷⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 78.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁵⁰ AE X.

⁷⁵¹ AE 25: “Et un mouvement intersubjectif qui ne ressemble pas au dialogue des coéquipiers en science, ni même au dialogue platonicien lequel est réminiscence d’un drame plutôt que ce drame même”.

e descobre o caráter dramático e assimétrico da subjetividade atuando na intriga do drama. Trata-se da intriga da ética e da linguagem. Nesta intriga, o sujeito acaba se tornando refém do próximo.

O Bem permite ao sujeito se oferecer conscientemente como um refém do Outro⁷⁵². Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, a significação da subjetividade como “refém”⁷⁵³ tem origem na paixão da passividade que não é o oposto dialético de atividade. A sensibilidade humana para o Bem está relacionada ao Dizer. Há um Dizer inspirado pelo Bem. Lévinas insiste na veracidade, franqueza, inocência, sinceridade do Dizer, e isso não exime o sujeito do sofrimento. Peperzak aclara que a modalidade do agir do Bem é humilde e tenra, mas não é indolor. Isso porque o Bem recusa-se a participar do jogo daqueles que usurpam a terra exigindo, diante dos outros, seu lugar ao sol⁷⁵⁴. Para Lévinas, ainda se pode encontrar um lugar ao sol. Exceto que, desta vez, “sob um sol causticante, sem espaço de sombra em mim, sem qualquer resíduo de mistério, sem qualquer pensamento dissimulando e qualquer ‘espaço meu’, supresso todo endurecimento ou afrouxamento da trama por onde a esquiva seria possível – eu sou testemunha – ou vestígio, ou glória – do Infinito”⁷⁵⁵.

A subjetividade deriva seu significado da transcendência do Bem. A transcendência, diz Peperzak, “nos toca à guisa de deixar traços que desafiam e resistem à nossa compreensão”, e “o caráter obscuro e enigmático” destes traços, “não diminui a certeza esmagadora da sua relevância prática. No entanto, o Infinito ‘fala’ criando sujeitos já obedientes e entregues às exigências infinitas da responsabilidade”⁷⁵⁶. Estas exigências são a inspiração para o filósofo em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*. A “diacronia da inspiração e da expiração” presente em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁷⁵⁷ continua em *De Dieu qui vient à l'idée*⁷⁵⁸. Nestas duas obras, a inspiração é significação profética, o para-além da essência, dado que o infinito se passa no des-interessamento gratuito da substituição⁷⁵⁹.

⁷⁵² Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 103.

⁷⁵³ AE 232: “Ce livre interprète le *sujet* comme *otage* et la subjectivité du *sujet* comme substitution rompant avec l'*essence* de l'être”.

⁷⁵⁴ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy...*, p. 110-111.

⁷⁵⁵ DVI 122 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109-110).

⁷⁵⁶ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy...*, p. 107.

⁷⁵⁷ AE 229.

⁷⁵⁸ Um exemplo desta continuidade é: DVI 124 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 111).

⁷⁵⁹ Cf. AE 229; DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

Para Peperzak, a inspiração é sinônimo de ética e de “animação”.⁷⁶⁰ Ela aponta para uma relação na qual minha não-identidade substituída em prol do próximo não representa a destruição do “eu”, e sim uma ruptura com a ordem do Ser através da significação ética⁷⁶¹. Para Lévinas, a significação ética, por sua vez, não pertence a nenhum domicílio, a nenhum mundo ou universo⁷⁶². Sob o movimento de uma respiração, o sujeito é inspirado sem ser capaz de inchar-se, de se instalar num lugar, pois sua inspiração já sempre precedeu a expiração do cumprimento e do serviço a outrem. A expiração não é possível sem as ligações com as situações e economias concretas. A dualidade de uma ética que não pode ser separada da ontologia (e vice-versa) não é idêntica à antiga dualidade entre corpo e alma. A inspiração não se refere ao espírito que paira sobre as dimensões corporais da natureza e do reino animal. Para Peperzak, ela indica o modo humano de ser corpóreo: “Um corpo devotado a e tocado por outros corpos num mundo comum tanto aos outros quanto a mim”.⁷⁶³ Ela anima o sujeito e o desperta questionando.

Para *Totalité et Infini, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée*, a mesma linguagem que tem o poder de transformar palavras em verbos e de fazer nascer o verbo ser, é também capaz de instaurar “a ética da justiça do ser” como “pura questão” enunciando a “questão do sentido do ser”.⁷⁶⁴

2.13 Fidelidade à tradição fenomenológica e à ética da alteridade

O autor permanece fiel à tradição fenomenológica com a “questão do sentido do ser”, e a ela acrescenta o âmbito da proximidade do próximo, o parâmetro ético. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o autor reitera que se trata de uma ética “eideticamente” falando, isto é, ainda dentro das exigências fenomenológicas⁷⁶⁵. A novidade é que o sujeito é de tal modo reduzido fenomenologicamente que acaba se dissolvendo, e, assim, “a unicidade” do sujeito se retira da essência⁷⁶⁶ substituindo-se pelo próximo. A dissolução do sujeito no acusativo *se* adquire, em *De Dieu qui vient à l’idée*, um sentido de “acusativo maravilhoso”: “Eis-me aqui sob

⁷⁶⁰ PEPERZAK. Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas* p. 109.

⁷⁶¹ Ibid.

⁷⁶² Cf. AE 226: “Sans-domicile, le non-monde, la non-habitation, l’étalement sans sécurité”.

⁷⁶³ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy...*, p. 109-110.

⁷⁶⁴ DVI 256-257 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 225).

⁷⁶⁵ AE 154: “Eidétiquement: elle n’est possible que dans le sacrifice qui est l’approche de celui dont on est responsable”.

⁷⁶⁶ AE 10: “Sans l’identité du moi coïncidant avec soi – unicité se retirant de l’essence – homme”.

vosso olhar, obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização!”⁷⁶⁷ Sem tematização e sem diálogo, o autor define o que significa o caráter do discurso religioso: “O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. É o ‘eis-me aqui’ expresso ao próximo ao qual sou entregue, eis-me aqui em que anuncio a paz, isto é, minha responsabilidade por outrem”.⁷⁶⁸

Todo discurso, em *De Dieu qui vient à l'idée*, é corpóreo, visto que desabrocha nos lábios do sujeito e se dirige ao próximo, ao terceiro, ao estrangeiro, ao estranho, ao que está para além, para fora do sujeito, da pátria, do “eu”, do círculo dos entes queridos⁷⁶⁹. Falar é levar em consideração o próximo perto e o próximo distante. Para Stéphane Mosés, desde *Totalité et Infini* até *Entre Nous*, passando por *Autrement qu'être* e *De Dieu qui vient à l'idée*, o que se articula nas análises do filósofo é o tema do mundo do saber, da imanência e do ser, e aquele da ética, da transcendência, do para além do ser, e como esse mundo pode se abrir à transcendência⁷⁷⁰. O movimento da linguagem, que é intrinsecamente transcendente em relação ao sujeito, constitui o sujeito religioso. O sujeito religioso é definido, em *Totalité et Infini*, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, e *De Dieu qui vient à l'idée* como aberto ao próximo, aberto à alteridade absoluta, ao invisível. O visível, o rosto do próximo, abre ao invisível: “A invisibilidade não indica uma ausência de relações; implica relações com o que não é dado e do qual não temos idéia. (...) A própria dimensão de altura é aberta pelo Desejo metafísico. O fato de essa altura já não ser o céu, mas o Invisível, constitui a própria elevação da altura e a sua nobreza. Morrer pelo invisível – eis a metafísica”.⁷⁷¹

A partir da noção do invisível, Peperzak comenta que a expressão “Outro e Outrem” possui, então, três significados. Em primeiro lugar, a partícula *e*, como em “Outro *e* Outrem”, designa o fato de que Deus *e* o próximo são invisíveis, absolutos, e pertencem à dimensão da

⁷⁶⁷ DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

⁷⁶⁸ Ibid.

⁷⁶⁹ Cf. DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110). O filósofo cita Isaías 57, 27: “Ao fazer desabrochar a linguagem em seus lábios (...). Paz, paz a quem está longe e a quem está próximo, diz o Eterno”.

⁷⁷⁰ Cf. MOSÉS, Stéphane. L'idée de l'infini en nous. In: GREISH, Jean; ROLLAND, Jacques (coords.) *L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 79.

⁷⁷¹ TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22-23). Verifique-se também AE 14: “L'exceptionnel de cette façon de se signaler consiste à m'ordonner vers le visage de l'autre. (...) Comme si l'invisible, qui se passe de présent, laissait une trace par le fait même de se passer de présent”; 150: “Au-delà de l'egoïsme et de l'altruïsme, c'est la religiosité de soi”; DVI 183 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 161): “Afecção pelo invisível – invisível a ponto de não se deixar representar, nem tematizar, nem nomear, nem mostrar pelo dedo como um ‘algo’ em geral, como um isto ou aquilo”; DVI 250 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 220): “Um Deus invisível, não tematizável, que neste rosto se exprime e do qual minha responsabilidade por outrem dá testemunho sem se referir a um prévia percepção. Deus invisível que

altura e não à da imanência. Em segundo lugar, a expressão “Outro e Outrem” representa o visível invisível em que Deus não aparece⁷⁷². Na entrevista a Malka, Lévinas aclara que o “Deus invisível do monoteísmo não é somente um Deus que não é visível aos olhos. É um Deus não tematizável. (...) É a circunstância em que Deus falou. É na medida em que eu digo que o mandamento de Deus é outra coisa e melhor do que uma tematização”.⁷⁷³

Em terceiro lugar, o Desejo é a busca pela “verdadeira vida” que “está ausente”.⁷⁷⁴ Peperzak interpreta a frase “a verdadeira vida está ausente” quer como resposta ao niilismo, quer como desejo do coração humano de transcender, de buscar a alteridade, de ir além dos fatos e do destino. Trata-se de um verdadeiro êxodo: o êxodo que vem do choque, da surpresa do “rosto” que interrompe a imanência na vida do ser humano⁷⁷⁵. O percurso filosófico nas três obras de Lévinas oferece uma resposta ao niilismo a partir da metafísica da busca e do Desejo. O filósofo propõe o itinerário da redescoberta do sentido religioso a partir da linguagem do para-além-do-ser, visto como a aventura ontológica significou a “morte para Deus”, para Nietzsche. O filósofo diz que “essa aventura foi mortal para Deus”.⁷⁷⁶ Nas palavras de *De Dieu qui vient à l'idée*:

E, assim (...) para Nietzsche essa aventura foi mortal para Deus. (...) Há muito tempo que o sentido não triunfa, que não se instala no repouso absoluto da terra sob a abóbada do céu, é tomado como puramente objetivo, romântico, ou como infortúnio da consciência infeliz. Não se pergunta se o não-repouso, a inquietude, a questão e, a partir daí, a Busca e o Desejo, depreciados entre os valores positivos, são um simples decréscimo do repouso, da resposta e da posse, isto é, se eles não são pensamentos insuficientes do idêntico, conhecimentos indigentes, ou se, nessas relações desiguais a si mesmas, não se pensa a diferença, a alteridade irreduzível, o “in-abarcável”, o Infinito ou Deus; se, por acaso, conhecimento, resposta, resultados não seriam precisamente um psiquismo insuficiente para os pensamentos necessários aqui, mais pobres que a questão que é sempre também súplica endereçada a outrem, mesmo que seja um pedido sem resposta; se pedido, procura e desejo, longe de

relação alguma poderia atingir porque ele não é termo de nenhuma relação, mesmo que fosse intencional, precisamente porque ele não é termo, mas infinito”.

⁷⁷² Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 143.

⁷⁷³ MALKA, S. Entretien avec Emmanuel Lévinas, p. 113.

⁷⁷⁴ TEI 3 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21).

⁷⁷⁵ Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 132-133; CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 17.

⁷⁷⁶ DVI 86 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 79). Veja-se a reflexão de Lévinas em MALKA, S. Entretien avec Emmanuel Lévinas, p. 113: “Le Dieu de Nietzsche qui est mort est celui qui intervenait dans le monde comme les autres forces du monde et qu’il fallait orienter comme ces forces”; LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*, p. 9: “Cette éternité et ce Dieu intellectuel, ne seraient-ils pas, en fin de compte, des composés de ces deminstants abstraits et inconstants de la dispersion temporelle, éternité abstraite et Dieu mort?”

trazer em si mesmos apenas o vazio da necessidade, não são a explosão do “mais” no “menos”, que Descartes chamava idéia do infinito?⁷⁷⁷

A linguagem é o movimento para o outramente que o ser, para a alteridade irreductível. A linguagem filosófica passa a ser, a partir das três obras, a linguagem da, a partir da, e para a alteridade⁷⁷⁸. A linguagem da alteridade instaura a possibilidade de vislumbrar uma maravilha filosófica no acusativo do sujeito. Esta maravilha arranca o sujeito de si e o leva ao diverso, ao inverso da mesmice, do niilismo, da falta de sentido, do fechamento, do exclusivismo, da agorafobia. Em *Totalité et Infini*, a subjetividade aparece retirada em si mesma para evitar a fusão do Mesmo na totalidade. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée*, o apelo que vem de outrem e a substituição do Mesmo pelo próximo são a cura para qualquer agorafobia que seja fruto do egoísmo, e dessa permanência em si mesmo. E, com o tema da subjetividade, Lévinas permanece fiel à tradição fenomenológica. Urbano Zilles avalia que Husserl não “só diagnostica a crise, mas apresenta a fenomenologia como método para superá-la”.⁷⁷⁹ Igualmente, a linguagem da alteridade se propõe como uma modalidade de superação. Fiel à esta tradição que “propõe-se ser um método no qual todo o conhecimento se constrói em referência à subjetividade”⁷⁸⁰, Lévinas assume a tarefa de um filosofar radical cuja característica principal é o questionamento: a linguagem da alteridade questiona a subjetividade fechada em si mesma.

2.14 Conclusão

Este capítulo apresentou o pensamento do filósofo como um pensar-para-além. A significação da linguagem adquiriu o caráter de ser novidade constante, de ser sempre acusativo do sujeito e de o interpelar ao testemunho do infinito expresso no encontro frente-a-frente. O rosto do próximo rompe com a persistência do sujeito na essência e no ter-de-ser (*conatus*). Esta “ruptura” é haurida da idéia do infinito. A ela se acrescentam “rosto” e “separação”. Além do

⁷⁷⁷ DVI 86-87 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 79).

⁷⁷⁸ Cf., por exemplo, este estudo sobre a linguagem da alteridade em Lévinas: PONZIO, A.; CALEFATO, P.; PETRILLI, S. *Fondamenti di filosofia del linguaggio*. Roma/Bari: Laterza, 1999. p. 7, 25, 26, 45, 64, 71, 120-124.

⁷⁷⁹ ZILLES, U. Conclusão. In: HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 61

⁷⁸⁰ Ibid.

conceito “rosto” se relacionar ao conceito de “vestígio do infinito”, ele também permanece separado, já que se mostra ou se revela na mesma modalidade da idéia do infinito. Ou seja: rosto é inassimilável, inabarcável, inadequado. A subjetividade é, pois, o lugar da passagem do infinito. Esta passagem na subjetividade acontece a partir do rosto do próximo. Esta passagem instaura o Bem. A subjetividade é o lugar da passagem não-humana: a passagem do Bem. Para que esta revelação aconteça no sujeito é necessário que o próximo ocupe um lugar de proeminência em relação ao sujeito, caso contrário não seria similar à idéia do infinito, e sim a idéia do Mesmo.

Para que o próximo ocupe esse lugar, o “eu” deve aprender a não exigir a reciprocidade do “toma-lá-dá-cá”. O sujeito deve aprender a gratuidade. A gratuidade não é dirigida somente aos próximos achegados. Entre o Eu-Tu se insere um outro Tu, a humanidade inteira, a justiça, o vestígio do infinito. Entre a relação dual insere-se o terceiro: o próximo, outrem, o pobre, a viúva, o órfão, o estranho, o diferente. O *duo* vira *trio*. A intimidade, a reciprocidade, e a exclusividade da relação Eu-Tu cede lugar a um mais que o Eu-Tu. Na relação Eu-Tu entra a dimensão da universalidade: o compromisso ético da responsabilidade se estende para além da própria pátria, da família, do círculo dos amigos, do estatuto de consangüinidade.

É o terceiro que instaura a abertura na relação Eu-Tu. O frente-a-frente nunca se fecha. O frente-a-frente é sempre possibilidade de justiça e de paz para toda a humanidade. Tal possibilidade surge do encontro frente-a-frente no *hic et nunc*. O encontro inter-humano não é pensado em termos de uma realidade etérea, visto que são necessárias a linguagem e uma subjetividade separada para que ele aconteça. A possibilidade acontece quando a subjetividade é questionada.

Desdizer o dito passa a ser ir ao encontro do elemento mais originário e primordial no qual a metafísica, a prática, e a teoria estão orientadas para a ética, para o Bem. Por isso, a ética é a filosofia primeira. O compromisso com a linguagem em *Totalité et Infini*, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée* irá associá-la ao questionamento. A filosofia é crítica. Ela questiona. A filosofia de Lévinas descreve fenomenologicamente como a consciência do sujeito é continuamente questionada. Ela é questionada pela pessoa do outro. A linguagem tem o poder de transformar palavras em verbos e também de instaurar a ética da responsabilidade a partir do imperativo da linguagem, da interpelação do próximo. Lévinas permanece fiel à tradição fenomenológica, e a esta acrescenta o complemento do para-além-do-ser – o Bem –, o suplemento ético. Pensar para além significa pensar eticamente.

SEGUNDA PARTE

LÉVINAS E A MÍSTICA

CAPÍTULO III: RESISTÊNCIA À MÍSTICA

Nos dois capítulos anteriores definiu-se linguagem sob o prisma da transcendência, ou seja, enquanto movimento rumo ao diverso do “eu”, rumo à outra margem. Não se fala a si mesmo. Quando o sujeito fala, fala sempre a outrem. Não há linguagem sem relação ética, sem o frente-a-frente. Portanto, Lévinas faz a “análise da relação ética, em que nasce a linguagem”.⁷⁸¹ No Terceiro Capítulo e no Quarto Capítulo, linguagem também indica movimento de transcendência. O movimento de transcendência se passa na modalidade da idéia do infinito: passa do “mais” (infinito) ao “menos” (finito). O infinito não é pensado em termos de ser, e sim como uma passagem: o infinito se passa na relação ética, no Dizer, e se produz na separação. O infinito se passa no Desejo e na palavra profética.

Lévinas interpreta a irreducibilidade da exterioridade da idéia do infinito e do rosto a qualquer estrutura dialética tendo em mente a modalidade da idéia do infinito de Descartes. A idéia do infinito e o rosto são irreducíveis aos parâmetros da totalidade. Há também o caráter de irreducibilidade na idéia de Deus. O rosto humano não é Deus, mas tanto o rosto quanto Deus são definidos em termos da devastação e do traumatismo da idéia do infinito no pensamento finito. A devastação e o traumatismo são éticos: o sujeito se vê diante de uma responsabilidade que é muito maior do que ele ou ela. Uma vez que, para Lévinas, diferentemente de Descartes, o conteúdo do infinito não é Deus, o rosto que fala interpela e devasta eticamente sem ser absorvido ou assimilado para dentro do Mesmo. O rosto alheio possui a mesma modalidade da idéia do infinito.

O rosto alheio é vestígio de Deus, já que a idéia do infinito foi colocada no sujeito por Deus. O vestígio possui uma temporalidade anacrônica. A ambigüidade existente no anacronismo levinasiano e a ambigüidade da relação entre o infinito, Deus, e o rosto é explicada pelo filósofo nestes termos: “A figura conceptual que a ambigüidade delinea – ou o enigma – deste anacronismo (...) eu a chamo vestígio (...): é a proximidade de Deus no rosto do meu próximo”.⁷⁸²

⁷⁸¹ DVI 170, nota n. 5 (ID. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 150, nota n. 5).

⁷⁸² EN 68 (ID. *Entre nós...*, p. 89)

Enquanto vestígio de Deus ou imagem de Deus, a face humana é a aproximação de Deus ao modo de uma visitação. A face humana é uma curvatura em que Deus se faz presente.

Deus está presente do mesmo modo que a idéia do infinito está presente, isto é: é a idéia do “mais”. Ou seja: a idéia de Deus é sempre um “mais”. O “mais” serve para descrever a modalidade da passagem de Deus e do infinito. Definindo-se nos mesmos termos da modalidade da idéia do infinito, o rosto é infinito por não poder ser contido no pensamento.

Para Lévinas, Deus não é o infinito, mas vem à idéia na mesma modalidade da idéia do infinito, haja vista que tanto Deus quanto a idéia do infinito pertencem à modalidade da exterioridade como o Bem de Platão que não se deixa assimilar numa totalidade. Enquanto exterioridade, a idéia do infinito, Deus e o rosto estão sempre separados do sujeito, do Mesmo. Por esse motivo, Lévinas escreve infinito com letra maiúscula: Infinito. A palavra “Infinito” designa a responsabilidade infinita do sujeito pelo próximo. O Infinito não pode ser assimilado na consciência do sujeito. O Infinito permanece sempre um excesso, sempre uma altura.

A idéia do infinito no rosto é a idéia que conduz à idéia de Deus. Chega-se à idéia de Deus via a devastação ética do infinito no rosto. É no rosto, portanto, que se passa a idéia do infinito e no qual se pode encontrar o vestígio de Deus. Este movimento de passagem não conduz à união mística, e sim à ética como responsabilidade.

A passagem do infinito se vincula à significação ética. A significação ética consiste na impossibilidade para o “eu” de ser indiferente ao rosto alheio, visto como há na face alheia uma exigência de resposta. Mais do que uma experiência direta do Absoluto – uma experiência mística, por exemplo – a idéia do infinito passa necessariamente pela linguagem. A linguagem cria um espaço em que a distância da separação entre os interlocutores é respeitada no *hic et nunc* do encontro interpessoal. O frente-a-frente não parte do sujeito. Pelo fato de partir de fora do sujeito à guisa da idéia do infinito, a relação com outrem se define como um excesso, um “extravasamento”.⁷⁸³ A relação distingue-se radicalmente da correlação, da emanção, e da síntese.

O extravasamento exclui qualquer mística da união, absorção, comunhão, ou aniquilamento. Em acréscimo, o extravasamento exclui o silêncio, a visão, e o êxtase. A palavra “êxtase” é definida por Lévinas em termos de um processo de saída de si em que o “Mesmo se

⁷⁸³ TEI 169-170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174-175).

absorve no Outro”.⁷⁸⁴ No *Dicionário de mística*, o termo êxtase é definido como “sair fora de si” ou “estar fora de si”.⁷⁸⁵ Para Nygren, muito embora o êxtase místico possa dispensar a “dialética” e até mesmo a lógica, é através deste conceito que a mística define o processo pelo qual a pessoa que contempla atinge a “união perfeita com Deus”.⁷⁸⁶ O êxtase é o processo de ascensão ao divino, e nesse processo a “cópia retorna e é absorvida para dentro do Original”.⁷⁸⁷

Na filosofia levinasiana não há espaço para o silêncio e nem para a absorção do Mesmo no Outro como na mística ou como na compreensão de um conhecimento que capta um tema ou um conceito. Há a fala, haja vista que a relação inter-humana se produz na linguagem. Além de atualizar a passagem do infinito, a linguagem tem o poder de quebrar e também de instaurar. A linguagem compreendida nos termos levinasianos efetua uma quebra com a ontologia e com a mística.

A linguagem instaura uma relação com o próximo e com o infinito com base na separação e no Desejo metafísico. A relação instaurada é a da diferença e a da separação absoluta entre os interlocutores. Os conceitos de “separação” e “Desejo” resistem à correlação, união, assimilação e ao contato e, conseqüentemente, estes conceitos resistem à idéia de participação mística. À correlação entre termos englobados numa dialética da negação, o filósofo contrapõe a modalidade instaurada pela linguagem que se dá na “posição em frente de, a oposição por excelência”.⁷⁸⁸ Em *Totalité et Infini*, a idéia do infinito se passa nesta oposição e não numa união. A idéia do infinito “produz-se concretamente sob a aparência de uma relação com o rosto”, “e só a idéia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação”.⁷⁸⁹

A “oposição por excelência” efetua-se na linguagem. A linguagem rompe com a ontologia e também com qualquer possibilidade de experiência mística, pois a flecha que se dirige ao infinito buscando nostalgicamente uma união, comunhão, ou participação nele, é desviada pelo infinito em direção ao próximo, em direção ao frente-a-frente que é a “oposição por excelência”.

⁷⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 13: “Ni extase où le Même s’absorbe dans l’Autre”.

⁷⁸⁵ BORRIELO, L. et alii (org.) *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003. p. 411.

⁷⁸⁶ NYGREN, A. *Eros and Ágape*, p. 193.

⁷⁸⁷ Ibid.

⁷⁸⁸ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175).

⁷⁸⁹ Ibid.

Em *Totalité et Infini, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* e *De Dieu qui vient à l'idée*, a idéia do infinito não surge, destarte, a partir de uma experiência dentro dos parâmetros da união mística, e sim na relação com outrem. Esta relação é de separação. A distância infinita da separação entre os termos rompe com a totalidade e com a mística.

3.1 Estrutura da pesquisa nas três obras principais

A apresentação da resistência à mística nas três obras principais é dividida em quatro momentos. No primeiro momento, sob o título “Morfologia da resistência à mística em Lévinas”, define-se o termo “mística”, e se reflete sobre o fato de que a mística é um tema periférico no pensamento de Lévinas.

No segundo momento, sob o título “O tema da subjetividade”, reflete-se sobre o fato de que, nas três obras, o conceito de subjetividade representa, em primeiro lugar, a crítica levinasiana à impessoalidade e, em segundo lugar, a valorização da transcendência. Na ética levinasiana instaurada pela linguagem, as noções de subjetividade e de transcendência se mantêm na modalidade da separação. Portanto, no tema da subjetividade emergem os primeiros sinais da resistência à mística.

No terceiro momento, sob o título “Passagem do infinito”, apresenta-se a produção do infinito na separação. Além disso, descreve-se a passagem do infinito no Dizer, no rosto, no Desejo, no ateísmo metafísico, e na palavra profética. A passagem do infinito acontece na ética, mas nunca na mística no sentido forte (absorção, união) ou fraco do termo (relação, comunhão ou participação no divino mantendo as distinções entre os termos). Para explicar que, para Lévinas, a passagem do infinito acontece na ética e não na mística, apresenta-se a redução fenomenológica das partículas “in” e “no” do infinito-no-finito. Esta redução passa também pela resistência do autor à mística. Fundamentais aqui são as categorias da “separação” e do “Desejo do infinito”. Com a “separação” e com o “Desejo do infinito”, o autor situa seu pensamento para além do ser e para além dos parâmetros da substancialidade. Exclui-se a possibilidade de participação na substância do divino. Exclui-se a união e a participação mística. O filósofo contrapõe “substancialidade” à “glória” por estar “acima da substancialidade”, e “por procurar no ser um triunfo inconcebível na ordem das substâncias”.⁷⁹⁰

⁷⁹⁰ TEI 85-86 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 99).

Conseqüentemente, conclui-se que o “Desejo do infinito” não é satisfeito na união mística. Isso se confirma na conceituação do filósofo no que se refere ao amor sem *Eros* bem como na ruptura com a noção de imanência, com as noções de passividade, fusão, e síntese. A impossibilidade da experiência mística nas três obras é corroborada pela compreensão do filósofo a respeito do encontro face-a-face como excluindo qualquer forma de participação.

No quarto momento, sob o título “Resistência à mística nas demais obras do autor”, pesquisa-se a resistência à mística nas demais obras do filósofo. Na conclusão ao Terceiro Capítulo, esta pesquisa apresenta como o filósofo define o termo “mística” e sob quais aspectos de sua filosofia a resistência à mística *in toto* emerge mais claramente.

3.2 Morfologia da resistência à mística em Lévinas

O estudo da morfologia da resistência à mística em Lévinas põe em evidência o fato de que o filósofo explícita ou implicitamente se distancia das noções descrevendo as experiências místicas. Algumas das noções descrevendo as experiências místicas são as seguintes: síntese, união, posse, identificação e coincidência. Acrescentem-se a estas as noções de correlação, assunção (ascendência), comunhão, fusão (absorção), visão. A mística é também descrita em termos de intuição, de substância, de mistério, de experiência, e de *Eros*. Outros componentes essenciais da experiência mística são o êxtase, a contemplação, o aniquilamento, e o silêncio⁷⁹¹. Lévinas defende a modalidade da separação e, por conseguinte, se afasta dos conceitos que aludem à experiência mística tais como a participação no, a assimilação pelo, e a união com o divino. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o autor argumenta que a “subjatividade”

⁷⁹¹ Cf. NYGREN, A. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster, 1953. p. 134, 143 (*vision of God*); 573 (*via purgativa, via illuminativa, via unitiva*), 575 (*virtus unitiva*); viii, 51, 303-1310, 388, 417, 500, 592-660 (*Eros*); 176 (*Eros* enquanto vontade de posse: *will to possess*); 584 (*union with the One*); 504 (gozo espiritual: *frui e uti*); 655 (*deiformis, Gottförmig*), 655, 670-671 (*contemplation*); 670 (*meditation mortis*); 671 (*ascendency*). A apresentação das categorias primazes da experiência mística se encontra também em: BORRIELO, L. *et alii* (org.) *Dicionário de Mística*, p. 968 (silêncio), 1037 (união com Deus), 1065 (visões); 399-410, 429, 676 (experiência mística); 640-641 (linguagem mística), 412 (êxtase), 261 (contemplação), 60 (aniquilamento); 549 (intuição); 450 (fruição); 515 (identificação); 527 (imagem); 543 (indiferença); 363 (escada). Verifique-se: ELIADE, Mircea (ed.) *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 10. New York: Macmillan, 1995. p. 239-240; TEIXEIRA, Faustino (org.) *No limiar do mistério: mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 35, 40, 41, 47, 49, 55, 199, 255, 291, 292, 293, 300, 301, 308, 315, 316, 319, 320, 325, 327, 330, 355 em que há exemplos da experiência mística expressa deste modo: *cognitio Dei experimentalis*, “ser possuído”, “passividade”, “totalidade”, “união com Deus e conhecimento de Deus”, “a oração é um trato de amizade”, “mistério”, “elevação”, “experiência frutiva do absoluto”, “união íntima”, “proximidade ardente que queima a criatura”, “raio de luz”, “paisagem”, “silêncio”, “desejo de Deus”, “morrer”, “satisfação”, “comunhão mística”, “silêncio do não-ser”, “retornar à fonte e à união com o Amado”, “a unidade”, “águas”, “dimensão interior”, “castelo interior”.

não se enquadra dentro dos parâmetros do “mistério inefável”; antes, a subjetividade se confirma na “unidade pré-sintética, pré-lógica e num certo sentido atômica – isto é, in-dividual”.⁷⁹²

A pesquisa a respeito da morfologia da resistência levinasiana à mística é feita com base nos estudos de dois autores: Dreher e Fabri⁷⁹³. O primeiro autor auxilia essa pesquisa no tocante às características essenciais da mística. No texto de Dreher intitulado “Situando a Mística Protestante: Apontamentos Para Uma Tarefa Inconclusa”, uma das contribuições, para o leitor de língua portuguesa, é o tratamento da “morfologia da mística protestante”⁷⁹⁴, haja vista que aí o autor explicita as ênfases e os elementos constitutivos da mesma. Os estudos do professor Dreher podem orientar pesquisas futuras sobre os principais tipos e tendências da mística em sua relação com a filosofia.

O segundo autor, Fabri, oferece cinco princípios a partir dos quais interpretar as obras de Lévinas. Estes cinco princípios também servem para orientar a análise morfológica da resistência à mística nas três obras principais de Lévinas. O primeiro princípio é este: o monoteísmo levinasiano é contra o sagrado⁷⁹⁵. Fabri interpreta a oposição levinasiana ao sagrado como uma resistência à participação relacional no seu fascínio⁷⁹⁶. Como consequência disso, o sagrado não é tão distante do idolátrico, do “paganismo”, da violência, das guerras; por isso, dessacraliza-se qualquer referência ao sagrado, inclusive aquela que provém da mística⁷⁹⁷. Isso porque o judaísmo como o compreende Lévinas é relação com um livro; o judaísmo levinasiano é estudo, e não mística⁷⁹⁸. O *numinoso*⁷⁹⁹ arranca os poderes do homem subjugando-o a uma mistificação da

⁷⁹² AE 136.

⁷⁹³ DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências. Juiz de Fora, *Rhema*, v. 10, n. 35, 2004. p. 13-58; DREHER, Luís H. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) *No limiar do mistério: Mística e Religião*, p. 205-228; IDEM. As principais Tendências da Mística Medieval: Um Exame A Partir de Suas Origens. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003; IDEM. Situando a Mística Protestante: Apontamentos Para Uma Tarefa Inconclusa. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003. Quanto a Fabri, este trabalho se refere a esta publicação: FABRI, M. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

⁷⁹⁴ Dreher, Luís H. Situando a Mística Protestante: Apontamentos Para Uma Tarefa Inconclusa, p. 19.

⁷⁹⁵ FABRI, M. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*, p. 135.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 131, 147, 190.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 137-138.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 168. O conceito de *numinoso* é o modo com o qual Rudolf Otto definiu “a consciência do *mysterium tremendum*, que é algo misterioso e terrível que inspira tremor e veneração; essa consciência seria a base da experiência religiosa da humanidade”. Veja-se: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 720. Verifique-se também: OTTO, R. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na idéia do divino e a sua relação com o racional*. Trad. Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985. p. 11-28.

Razão e do Ser⁸⁰⁰. Logo, “a noção do divino é possível a partir da proximidade do outro”, mas “não pela mística”⁸⁰¹, e, portanto, sem o caráter místico do *numinoso*. A via para Deus passa pelo próximo⁸⁰². Para Fabri, há ênfase na “ética da responsabilidade” sem recorrer a uma “defesa da mística”.⁸⁰³ Trata-se, então, de apresentar a ética e a linguagem fora dos parâmetros do conhecimento, e dentro da modalidade de desmitologização do sagrado, de dessacralização bem como a da desmistificação⁸⁰⁴. Nas palavras de Lévinas em *Totalité et Infini*:

O conhecimento do tematizado é apenas uma luta que recomeça contra a mistificação sempre possível do fato; ao mesmo tempo, uma idolatria do fato, ou seja, uma invocação do que não fala, e uma pluralidade intransponível de significações e de mistificações. Tal conhecimento convida o cognoscente a uma interminável psicanálise, à procura desesperada de uma verdadeira origem pelo menos em si mesmo, ao esforço de despertar⁸⁰⁵.

O segundo princípio é o de que a ética é a ótica do divino⁸⁰⁶. Na face alheia se reconhece o sentido do divino. A questão principal sobre o sujeito gira em torno da responsabilidade ética, em lugar da preocupação em ser possuído pelos poderes do sagrado⁸⁰⁷. A ótica ética indica “recomeço”, “rompimento” e “dessacralização”.⁸⁰⁸ Com a ética da substituição pelo próximo ocorre uma quebra da essência do ser⁸⁰⁹. A ética levinasiana se define para além de toda “postura mística”.⁸¹⁰ O que assegura o distanciamento da mística é a ótica ética cuja principal característica é a santidade da separação⁸¹¹.

O terceiro princípio é o da proximidade como distância. Proximidade é correlacionada à separação e à distância, e está em contraposição com a união, a absorção ou a comunhão⁸¹². O rosto se opõe ao aspecto idolátrico do sagrado, uma vez que permanece sempre separado. Por

⁸⁰⁰ FABRI, M. *Desencantando a ontologia...*, p. 193, 196, 197.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 167.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 139, 141, 206.

⁸⁰⁵ TEI 37 (ID. *Totalidade e Infinito*. p. 52).

⁸⁰⁶ FABRI, M. *Desencantando a ontologia...*, p. 170.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 168.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁸¹¹ *Ibid.*, 139, 179.

⁸¹² *Ibid.*, p. 97, 179, 186.

consequente, não há possibilidade de contato místico com a face⁸¹³. O contato é possível na distância entre os interlocutores, como acontece na comunicação pela linguagem. É desta maneira que o rosto alheio fala: a face é “o modo pelo qual a Palavra de Deus ressoa”.⁸¹⁴ Ao ideal neoplatônico de unidade, Lévinas contrapõe o ideal de separação que caracteriza a linguagem, o frente-a-frente, a idéia do infinito, Deus, e o rosto⁸¹⁵.

O quarto princípio é o do testemunho do infinito na palavra profética. “Dizer” é profetismo, é testemunho, e a identidade se resolve na eleição da substituição, e nunca numa identificação⁸¹⁶. A linguagem – o Dizer, o discurso – se resume na responsabilidade ética e nunca numa mística⁸¹⁷. O Dizer possui dimensões universais. É a redução fenomenológica que permite à filosofia de Lévinas⁸¹⁸ de propor a correlação entre filosofia e religião, o universal e o particular, o Dizer e o Dito sem totalidade⁸¹⁹. A redução busca a essência manifesta e, desse modo, o autor se situa dentro da fenomenologia, pelo menos *eideticamente* falando⁸²⁰. A essência manifesta no ser humano tem a ver com a separação. Ela não é a separação diabólica, pois esta se situa no âmbito da “fragmentação”, ao passo que aquela sugerida por Lévinas conduz o sujeito à unicidade⁸²¹.

A mística se insere no âmbito do sagrado, sinônimo de violência à irreducibilidade da alteridade. Por esse motivo, o filósofo resiste à mística *in toto*. Lévinas não a incorpora no seu discurso filosófico. A resistência levinasiana à mística se caracteriza pela recusa a se deixar encantar “pelo fascínio do Ser e do Sagrado”, e, nessa resistência, evadir de si pela responsabilidade e pela substituição⁸²². Na anterioridade ética e na redução da linguagem o que se manifesta é uma subjetividade separada mas concomitantemente ética: aberta à doação⁸²³. A proximidade do próximo, à guisa da proximidade do infinito, abre a subjetividade – separada – ao Desejo do diferente de si⁸²⁴. Este movimento de abertura da subjetividade é compreendido nos

⁸¹³ FABRI, M. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*, p. 101-102, 152.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 116, 122, 171.

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁸¹⁹ *Ibid.*, 197, 208-209, 210.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 180, 144 (nota n. 278).

⁸²² *Ibid.*, p. 211.

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ *Ibid.*

parâmetros da racionalidade ética levinasiana⁸²⁵ que inclui a palavra profética e a sensibilidade do Desejo.

A palavra “resistência” significa que “mais do que uma defesa piedosa da bondade e da idéia de Deus que se revela no rosto, a filosofia de Lévinas pretende ser uma crítica permanente do *Logos* do Ser. (...) É justamente da contemplação do sagrado que o reino do Mesmo surgiu”.⁸²⁶

A razão principal pela qual Lévinas resiste à mística é porque ele a situa no âmbito do encantamento do Ser e do *Logos*. Isso é o que sugere implicitamente a pesquisa de Fabri:

A Ética levinasiana é uma espécie de tensão permanente da linguagem, tensão que ocorre na própria vida da subjetividade. A essência da linguagem em Levinas é um movimento de saída do *Logos* do ser e da esfera do Sagrado (Mito). Sem uma recusa ética e permanente da ontologia, o encontro com o Outro poderia justificar-se por uma mística e por uma espiritualidade apoiada em valores mítico-religiosos, que não fazem senão voltar ao aprisionamento no ser. A tensão da linguagem (Dizer) é uma resistência permanente a essa circularidade. Do mesmo modo, sem uma valorização do Outro enquanto Outro, enquanto alteridade que questiona os direitos do Mesmo, o processo de encantamento do Ser e do *Logos* não teria fim. O Ser é ele próprio esfera de “encantamento”, de violência e de negação de Outrem. A ética levinasiana encontra um valor fundamental na análise filosófica do sentido, da esfera que abre toda inteligibilidade. É uma *fenomenologia*. O filósofo não critica a ontologia apenas para salvaguardar os direitos do outro. Ao contrário, é o Outro como presença e ordenamento que lhe permite extrair um critério filosófico para criticar a auto-suficiência e o perigo de encantamento da própria ontologia⁸²⁷.

Seguindo as orientações de Fabri, o presente trabalho não pesquisa a morfologia da resistência à mística a partir de fora, no estilo de uma abordagem extrínseca ao texto, e sim põe em evidência essa resistência como sendo parte do referencial filosófico do autor. Nas três obras,

⁸²⁵ FABRI, M. *Desencantando a Ontologia*: subjetividade e sentido ético em Levinas, p. 203.

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 19

⁸²⁷ *Ibid.* Sugere-se a leitura de outras referências de Fabri à mística: p. 17, 20, 22, 23, 36, 45, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 64, 65, 66, 67, 76, 77, 87, 88, 91, 93, 94, 95, 96-97, 98, 101, 102, 103-105, 106-107, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 121, 122-123, 124, 126, 130, 131, 132, 135, 137-138, 140, 141, 144, 147, 148-149, 152, 156, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 179, 180, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196-197, 198-200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 209-210, 211. Nestas referências, o autor pesquisa as obras de Lévinas relacionando ou contrapondo a mística à filosofia, à religião, ao “paganismo”, à sacralização, e à dessacralização. Há também contraposições entre mística e mito, subjetividade, modernidade, arte. Além disso, existe entre a conceituação de Lévinas a respeito da separação uma contraposição com a emanção de Plotino, a participação, a comunhão, e a absorção. O filósofo contrapõe a mística ao ateísmo, à impessoalidade do *il y a*, ao rosto, ao enigma, à linguagem, ao profetismo, à Palavra de Deus, e à universalidade da ética.

a resistência à mística aparece implicitamente na insistência do autor em fundamentar a implausibilidade da experiência mística.

A escolha das obras a serem pesquisadas foi feita com base na relevância das mesmas para a reflexão do filósofo no âmbito da fenomenologia, da subjetividade, e dos estudos talmúdicos. Assim, o presente estudo se concentra nas três obras principais do autor – *Totalité et Infini*, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, e *De Dieu qui vient à l’idée* –, mas também leva em consideração as outras obras. Desse modo, tanto as obras de cunho filosófico quanto aquelas de cunho religioso são pesquisadas por este trabalho. Kosky observa que o estudo das obras do filósofo se divide em duas vertentes: a primeira vertente é a filosófica e reúne as obras filosóficas, enquanto a segunda vertente é a religiosa e reúne as obras de cunho religioso. No primeiro grupo se destacam *Totalité et Infini* e *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, ao passo que *Difficile Liberté*, no segundo grupo⁸²⁸.

Quanto à terceira obra principal, *De Dieu qui vient à l’idée*, apesar do título sugerir que a mesma se situa na segunda vertente, a de cunho religioso, este trabalho a considera como fazendo parte da primeira vertente, a filosófica. O motivo sendo o fato de que esta obra é dedicada à “análise fenomenológica da responsabilidade”, e isso com base nos estudos de Kosky⁸²⁹. Um dos artigos desta obra é intitulado “Dieu et la philosophie” (“Deus e a filosofia”), porém neste artigo não há uma reflexão teológica a respeito da idéia de Deus, e sim uma abordagem fenomenológica e filosófica da mesma. *De Dieu qui vient à l’idée* se divide em três partes sendo que os artigos constituindo cada uma das partes estão relacionados a temas filosóficos e fenomenológicos. A Primeira Parte da obra se intitula “Rupture de l’immanence” (“Ruptura da imanência”). O título da Segunda Parte é “L’idée de Dieu” (“A idéia de Deus”). A Terceira Parte reflete sobre o sentido, e se intitula “Le sens de l’être” (“O sentido do ser”).

A redução fenomenológica da idéia de Deus em *De Dieu qui vient à l’idée* produz, ao interno da argumentação levinasiana, a falência da mística haja vista o distanciamento do construto da mesma no que se refere ao *Eros* e à imanência. Ao *Eros* e à imanência o autor contrapõe a separação e a transcendência. Em *De Dieu qui vient à l’idée*, o filósofo emprega a palavra *fission* com o intuito de descrever a fissão do “eu” diante de outrem: “Descrevi a *fissão* do Eu diante de outrem, pelo qual responde para além de todo engajamento, infinitamente, como

⁸²⁸ KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. xix-xx.

⁸²⁹ *Ibid.*, p. xxi.

refêm, dando, por esta responsabilidade, testemunho do (...) Infinito, o qual, testemunhado, não surge como objetividade. Testemunho a partir da relação ética”.⁸³⁰

Por conseguinte, em *De Dieu qui vient à l'idée*, a fissão anunciada em *Totalité et Infini* e *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* ainda continua: Lévinas está do lado da *fission* (fissão, separação), e não da *fusion*⁸³¹. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, o autor deixa claro que a “ética” é a “explosão” da “união originária da ‘apercepção transcendental’” e se situa num âmbito “para além da experiência”.⁸³² O “primado da ética”, ou seja, a prioridade da relação interpessoal, é a base “na qual se apóiam todas as outras”.⁸³³ Tal primado distingue-se da totalidade, da síntese, da união originária, e da experiência mística.

3.3 Definição de mística

Com relação à definição de mística, reconhece-se que as definições da mesma assumem um modo de ser provisório e até mesmo precário devido ao seu caráter polissêmico. Por exemplo, Dreher esclarece que “o idioma alemão (...) sugere uma diferença terminológica entre *Mystik* (mística) e *Mystizismus* (misticismo), ao contrário do inglês, por exemplo – que só conhece *mysticism*”.⁸³⁴ Levando em consideração a complexidade que emerge ao se definir a mística, faz-se necessário revisitar o significado etimológico da mesma para daí depreender seu sentido original:

Mística deriva de *myo*, palavra grega que designa calar, fechar os olhos e mergulhar no mundo interior; portanto, um processo de introspecção. É uma autêntica experiência de apreensão do supra-sensível, do divino ou do transcendente, não pelos sentidos nem pela razão, e sim pela intuição. Não é mero evento intelectual, visto ser apreensão imediata e completa do divino. Mística designa uma experiência íntima de comunhão ou união profunda com o divino. Mística implica sempre um certo grau de

⁸³⁰ DVI 170, nota n. 5 (ID. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 150, nota n. 5). Veja-se também EN 84, nota n. 1 (ID. *Entre nós...*, p. 109, nota n. 5).

⁸³¹ Veja-se TEI 270 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 274). Verifique-se também AE 183, 17. Há correspondência entre essas referências à subjetividade com a da transcendência como recusa do Infinito à união, à confusão em outro trecho da mesma obra: AE 196-197. Cf. LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 116.

⁸³² AE 189. Para Blackburn, na filosofia de Kant, a “apercepção transcendental” designa a “consciência imutável que unifica a experiência como algo que pertence a um sujeito”. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*, p. 18.

⁸³³ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

⁸³⁴ DREHER, Luís H. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística. *Rhema*, Juiz de Fora, vol. 9, n. 30, p. 27-50, 2003. p. 35.

participação na divindade do divino. Ela ocorre a partir de uma capacidade ou potencialidade humana⁸³⁵.

Para a presente pesquisa, mística significa alguma forma de participação no divino. A forma de participação pode ser tanto no sentido fraco como no sentido forte da mística. No sentido fraco mantêm-se as distinções entre os termos, enquanto no sentido forte mística designa a “ascensão ao *divino*”, e, “objetivamente, seria a própria união com o divino, onde a subjetividade silencia e se anula”.⁸³⁶ Para este trabalho, é importante pesquisar, primeiramente, o que é a mística para Lévinas e, em segundo lugar, apresentar a resistência de Lévinas à mística como sendo uma resistência à mística *in toto*.

3.4 Mística é um tema periférico na filosofia de Lévinas

Apesar de a mística ser um tema periférico no pensamento do autor, nem por isso é irrelevante. Seria pretensioso demais afirmar que foi a resistência à mística que motivou todo o projeto filosófico levinasiano. Contudo, é certo que o distanciamento de um tipo de filosofia ocidental influenciada pela mística – a espinosista, hegeliana e heideggeriana – o levou a se aproximar de alguns aspectos de outras correntes filosóficas – Platão, Descartes, Kant.

O afastamento da mística, então, não se insere nas suas obras por um acaso, uma vez que sem tal afastamento seria fenomenológica, metafísica e eticamente impossível traçar uma separação radical e, portanto, não-dialética, entre o “eu” que é capaz de acolher a idéia do infinito e, nessa mesma modalidade de acolhimento do “mais”, de acolher outrem. O filósofo opta pela “separação radical”:

Ao pensamento metafísico em que um finito tem a idéia do infinito – em que se produz a separação radical e, simultaneamente, a relação com o outro – reservamos o termo intencionalidade (...). Ela é atenção à palavra ou acolhimento do rosto, hospitalidade e não tematização. A consciência

⁸³⁵ EISLER, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Bd. 1. 2. Aufl. Berlin: Mittler, 1904. p. 700 apud DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências*, p.22: “Mystik (von *myô*, schließen, nämlich die Augen, um in die Innenwelt sich zu versenken) ist die (vermeintliche) Erfassung des Übersinnlichen, Göttlichen, Transzendenten (nicht durch die Sinne, nicht durch Vernunft, sondern) durch eigenartige innere Erfahrung, durch unmittelbare (intellektuelle) Intuition (s.d.). Contemplation (s.d.), gefühlsmäßiges Erleben, liebendes Erfassen im Zustande der Ekstase (s.d.); Streben nach Versenkung in die Tiefen des eigenen Gemüts um so der Vereinigung mit dem göttlichen Sein (‘unio mystica’) auf unbegreifliche, geheimnisvolle Weise teilhaftig zu werden”. Veja-se também o estudo de Lima Vaz: VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 9-27.

⁸³⁶ DREHER, Luís H. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística, p. 29, 38.

de si não é uma réplica dialética da consciência metafísica que eu tenho do Outro⁸³⁷.

Com o intuito de proporcionar à subjetividade a possibilidade de evadir o prisma ontológico e de resistir a qualquer interstício místico, o filósofo faz uma defesa da subjetividade. Ela se defende, sobretudo ao se fazer Dizer, e resistindo a ontologização⁸³⁸.

3.5 O tema da subjetividade

Em *Totalité et Infini*, o filósofo faz duas defesas. A primeira defesa é a da subjetividade. No prefácio de *Totalité et Infini*, o filósofo afirma que o livro “apresenta-se como uma defesa da subjetividade”.⁸³⁹ A defesa da subjetividade consiste em apresentar um “eu separado”.⁸⁴⁰ O livro faz implicitamente uma outra apologia ao defender a idéia do infinito de toda e qualquer totalidade, inclusive a totalidade implícita na mística: o livro “avançará distinguindo entre a idéia de totalidade e a idéia do infinito e afirmando o primado da idéia do infinito”.⁸⁴¹ A separação evita, então, que se estabeleça uma correlação ou fusão⁸⁴² com o infinito ou o regresso a ele culminando na síntese à *la* mística: a união com o Uno e a identificação, de alguma forma, com ele⁸⁴³. Além disso, o conceito de separação entra em contraste com a idéia de restauração numa totalidade. Segundo o filósofo, se houver restauração a transcendência se torna ilusória: “A separação manter-se-ia numa correlação que restauraria a totalidade e tornaria ilusória a transcendência”.⁸⁴⁴

O filósofo apresenta uma caracterização da transcendência como “uma experiência do *novo* e do nómeno – já Desejo”, e completamente distinta do “Desejo que a posse do Desejável apazigua”.⁸⁴⁵ A transcendência não é caracterizada em termos de participação e de mergulho:

⁸³⁷ TEI 275-276 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279).

⁸³⁸ Cf. AE 21.

⁸³⁹ TEI XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 13-14).

⁸⁴⁰ TEI 39, 50, 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 55, 64, 66).

⁸⁴¹ TEI XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 13-14).

⁸⁴² Veja-se, por exemplo, esta afirmação de Lévinas em entrevista a KEARNEY, R. De la phénoménologie à l'éthique, p. 130: “La relation de l'homme à l'autre est *meilleure* comme différence que comme unité: la socialité est *mellieure* que la fusion”.

⁸⁴³ Cf. VAZ, H. C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p. 33.

⁸⁴⁴ TEI 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

⁸⁴⁵ TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 36-37). A distinção levinasiana entre *noumeno* e *numen* é inspirada em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de Kant. Lévinas também faz distinção entre o *phenomenon* e *noumenon*. O

A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação. A relação metafísica – a idéia do infinito – liga ao noumeno (...). Este noumeno distingue-se do conceito de Deus que os crentes das religiões positivas possuem, mal libertados dos laços da participação e que se aceitam como mergulhados, sem o saberem, num mito. A idéia do infinito, a relação metafísica é o alvorecer de uma humanidade sem mitos⁸⁴⁶.

O “noumeno” é um termo derivado do *nous* (mente) grego. Segundo o *Dicionário Oxford de filosofia*, o termo “noumeno” foi re-introduzido por Kant para “indicar o objeto do conhecimento intelectual puro, que é a *coisa em si*” (*Ding an sich*), ao passo que “fenômeno” aponta para “as coisas como são para nós, e que podem ser conhecidas através dos sentidos”. O fenômeno se manifesta e é passível de apreensão pelo conhecimento, pela intencionalidade, enquanto o “noumeno” “está para além das formas do espaço, do tempo e da causalidade, que são impostas pela mente, sendo por isso incognoscível”.⁸⁴⁷ Para Lévinas, a transcendência é sempre irreduzível à essência e à imanência, e somente um ser separado pode ter a idéia do infinito: é a distância infinita da relação “que não anula o infinito intervalo da separação”.⁸⁴⁸ Para o filósofo, não se parte de um ser necessitado que busca a união ou o preenchimento do vazio da necessidade. O ser verdadeiramente livre não é um ser necessitado aspirando à ascensão mística; antes, é um ser separado e com Desejo (metafísico). Um ser com Desejo da proximidade do próximo à guisa do desejo do infinito, mas sempre separado.

“Subjetividade” delinea-se no quadro teórico da ontologia, mas diverge desse quadro nesse aspecto: o ser, o indivíduo, o sujeito e o ente não são pensados a partir do ente enquanto ente, mas a partir de um “eu” separado, a partir do infinito, do transcendente. Essas três noções – “separação”, “infinito”, e “transcendência” – caracterizam a linguagem ontológica levinasiana quando se refere à subjetividade. Com o conceito de subjetividade emergem sinais de resistência

segundo aspecto concerne a capacidade humana de emitir juízos morais. Cf. EN 34 (ID. *Entre nós...*, p. 48). Veja-se, por exemplo, a Terceira Seção (“Do interesse que anda ligado às idéias da moralidade”) nesta obra de Kant: KANT, Immanuel. *Fundamento da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2001. p. 99-100. Lalande explica que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* o sujeito da moralidade é o *homo noumenon*: LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 742.

⁸⁴⁶ TEI 49-50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63-64).

⁸⁴⁷ Verifiquem-se as definições de “noumeno” em: BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*, p. 269-270, 146; AUDI, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1999. p. 462-463; ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 718.

⁸⁴⁸ AE 20: “Le problème de la transcendance et de Dieu et le problème de la subjectivité irréductible à l’essence – irréductible à l’immanence essentielle – vont ensemble”. Em TEI 50, 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64, 66), “sujeito” se define como um “ser separado”.

à mística, uma vez que ele evita noções tais como “fusão”, “união”, “visão”, “olho da alma”. Outras noções evitadas pelo filósofo são “intuição”, “comunhão”, “aniquilamento”, “silêncio”, “confusão de substâncias”. Estes conceitos descrevem as experiências místicas⁸⁴⁹.

3.6 Crítica à impessoalidade e valorização da transcendência

Lévinas opta pelo pluralismo e, em *Le temps et l'autre*, afirma que sua filosofia difere daquelas da fusão e da comunhão⁸⁵⁰. Um outro exemplo desta opção está em *De l'existence à l'existant*. No contexto da discussão sobre o tema da coletividade e, logo depois, do *Eros*, a filosofia heideggeriana é inserida dentro das *philosophies de la communion*⁸⁵¹. Lévinas destaca o valor da presença do próximo como uma diferença na qual a pessoa alheia permanece realmente outra. A pessoa alheia não se conforma à tendência do pensamento de englobar numa totalidade, ao passo que, na interpretação de Lévinas, Heidegger permanece no âmbito da distinção lógica e agnóstica. Em outras palavras, a diferença ontológica heideggeriana é uma simples distinção e não ainda separação⁸⁵².

Em *Totalité et Infini*, é a linguagem que instaura a verdadeira diferença, a “diferença absoluta”.⁸⁵³ É a partir da diferença que Lévinas propõe a não-indiferença à alteridade: “A diferença absoluta, inconcebível em termos de lógica formal, só se instaura pela linguagem. A linguagem leva a cabo uma relação entre termos que rompem a unidade de um gênero”.⁸⁵⁴ Lévinas se interroga: o *Da* (aí) do *Dasein* (ser-aí) “é já um problema ético”, pois o *Da* não indica “já um ocupar o lugar de um outro?”⁸⁵⁵ O elemento constitutivo de qualquer sociedade com o próximo ou com o divino dista, então, das questões ontológicas, da impessoalidade intrínseca à

⁸⁴⁹ Cf. DREHER, Luís H. *A Mística Protestante Em Sua Expressão Alemã*, p. 1, 3. Cf. também KNOWLES, D. *The Nature of Mysticism*. New York: Hawthorn Books, 1966. p. 12; DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*. New York: Seabury, 1979. p. 358, 417; VAUCHEZ, A. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. p. 173-179; PENIDO, M. Teixeira-Leite. *Deus no Bergsonismo*. Trad. D. Odílio Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p. 77-82; DE CERTEAU, M. *La fable mystique: XVI^e– XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982. p. 190-208; BOEHME, Jacob. *A Sabedoria Divina: O Caminho da Iluminação*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Attar, 1998. p. 67-102.

⁸⁵⁰ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 10, 20, 24, 63, 66, 57, 78, 88, 89.

⁸⁵¹ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 162 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113).

⁸⁵² IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 24: “Mais chez Heidegger, il y a distinction, il n'y a pas séparation”; IDEM. *Transcendance et intelligibilité*, p. 19 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 18-19); IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 163 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113).

⁸⁵³ TEI 168-169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

⁸⁵⁴ IDEM. *Hors sujet*, p. 60.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

indiferença, e também da mística seja ela no sentido forte do termo (como fusão), seja no seu sentido fraco como comunhão, comunicação, união mantendo as distinções entre os elementos. E com isso, o autor procura valorizar a transcendência.

Apresentado como crítica à impessoalidade e valorização da transcendência, o conceito de subjetividade aproxima Lévinas a Kierkegaard. Para ambos, a subjetividade é definida a partir da noção de transcendência. Lévinas admite que a grande novidade trazida por Kierkegaard à filosofia é a “verdade transcendente”.⁸⁵⁶ Ambos fazem uma crítica às correntes filosóficas que subordinam o indivíduo à impessoalidade⁸⁵⁷. Para Kierkegaard, a saída do “eu” está na resignação infinita; para Lévinas, ela não está no retorno a si mesmo, mas na saída de si pelo encontro com outrem, na imediatidade do frente-a-frente⁸⁵⁸.

A transcendência e a ética o aproximam de Kierkegaard e o distanciam de Heidegger. Na interpretação levinasiana, Heidegger subordina o indivíduo à impessoalidade, isto é, ao conceito de generalidade mediado tanto pelo conhecimento como pelo ser em geral. Lévinas afirma: “Opomo-nos, portanto, radicalmente também a Heidegger, que subordina a relação com Outrem à ontologia”.⁸⁵⁹ Dos dois conceitos de ser em *Totalité et Infini* – (a) o ser mergulhado no Ser para o qual caminha – a participação no ser; (b) o ser transcendente, que não detém o ser que transcende e que é infinitamente distante⁸⁶⁰ –, um deles distingue o pensar filosófico levinasiano daquele heideggeriano: o segundo. *Sein und Zeit* insere-se no quadro de referências do primeiro conceito de ser. Em *Totalité et Infini*, ainda há espaço para o ser, mais precisamente para o segundo conceito do mesmo. A subjetividade levinasiana está “inscrita na essência do ser separado: de um ser *que já não participa*”.⁸⁶¹ Sem o conceito de um ser que participa, a experiência mística é impossível.

Para Lévinas, a metafísica e a ética mantêm o sujeito separado do objeto. Na metafísica levinasiana não há lugar para a participação. Nas palavras do autor: “Ao descrever a relação metafísica como desinteressada, como liberta de toda participação, erraríamos se nela

⁸⁵⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi Propri*, p. 92.

⁸⁵⁷ TEI 16 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 33): “A universalidade apresenta-se como impessoal e há nisso uma outra inumanidade”.

⁸⁵⁸ Cf. TEI XI, 22-23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11, 38-39). Nestas páginas, Lévinas define “imediato” em termos da interpelação de outrem no frente-a-frente dispensando, desse modo, a categoria da “mediação”. Para os paralelos entre Lévinas e Kierkegaard cf. WESTON, M. *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy. An Introduction*. London/New York: Routledge, 1994. p. 156-169.

⁸⁵⁹ TEI 61 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 75).

⁸⁶⁰ TEI 18, 268-269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34-35, 272).

⁸⁶¹ TEI 62, 275-276, 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 76, 279, 282).

reconhecêssemos a intencionalidade, a consciência de..., simultaneamente proximidade e distância. O termo husserliano evoca, de fato, a relação com o objeto, com o posto, com o *temático*, ao passo que a relação metafísica não liga um sujeito a um objeto”.⁸⁶²

Lévinas distancia-se ainda outra vez de Heidegger porque às noções de “infinito”, de “separação”, de “transcendência”, e ao segundo conceito de ser, ele adiciona mais um: a ética (o frente-a-frente) como responsabilidade e substituição⁸⁶³. Para Lévinas, a “intersubjetividade” heideggeriana “é coexistência, um *nós* anterior ao Eu e ao Outro, uma intersubjetividade neutra”; o conceito levinasiano do “frente-a-frente”, porém, “anuncia uma sociedade e permite manter um Eu separado”.⁸⁶⁴ Para Lévinas, a atmosfera (*Stimmung*) do ser não é a ontologia e a mística, mas a ética da alteridade que valoriza a separação metafísica.

Distinto da necessidade, o termo “Desejo”, em *Totalité et Infini*, se junta ao conceito de “separação”, de “interioridade”, de “verdade”, de “linguagem”, e o filósofo atribui estas características à idéia do infinito e à metafísica: “Separação e interioridade, verdade e linguagem – constituem as categorias da idéia do infinito ou da metafísica”.⁸⁶⁵ É através do discurso, da linguagem, que o rosto mantém uma relação com o próximo na separação. Ao se contrapor à participação e evocar o caráter formal da linguagem, o autor argumenta implicitamente que a linguagem exerce o poder de romper com a mística. Isso porque a linguagem é fala, não é silêncio⁸⁶⁶, nem visão. Por sua vez, os estudos de Certeau afirmam que “a frase mística é um artefato do Silêncio”.⁸⁶⁷ Em acréscimo, Certeau comenta que o amor do qual fala a linguagem mística possui seu próprio dialeto: “*Amor suam habet dialectum*”.⁸⁶⁸ No pensamento levinasiano, a modalidade da passagem do infinito não coincide com a da participação mística a partir do silêncio ou de uma espécie de dialeto do amor.

A linguagem filosófica de Lévinas descreve a ética como responsabilidade. Sua linguagem filosófica descreve também a transcendência enquanto altura e distância entre os termos. A transcendência é um movimento que se perfaz na separação. O movimento de ida ao

⁸⁶² Cf. TEI 81 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 95).

⁸⁶³ DVI 255 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 224): “Responsabilidade de refém até a substituição ao outro homem – infinita sujeição”.

⁸⁶⁴ TEI 39 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 55).

⁸⁶⁵ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50).

⁸⁶⁶ O silêncio é um dos pilares da mística. Cf. DE CERTEAU, Michel. *La Fable Mystique...*, p. 186: “Le fondement de la science mystique est cette montagne de silence”.

⁸⁶⁷ DE CERTEAU, M. *La Fable Mystique...*, p. 208.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 194.

absoluto ocorre na dimensão da “santidade”: “Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade – ou seja, a sua separação”.⁸⁶⁹ A alteridade do próximo sempre permanece distante, separada, santa, irreduzível, revelando a exigência ética da responsabilidade: “A sociologia, a psicologia, a fisiologia são assim surdas à exterioridade. O homem enquanto Outrem chega-nos de fora, separado – ou santo – rosto. A sua exterioridade – quer dizer, o seu apelo a mim – é a sua verdade”.⁸⁷⁰ A modalidade da transcendência coincide com aquela da linguagem compreendida nos termos levinasianos como distância e separação. Tem-se a idéia do infinito distanciando-se do silêncio da mística e sendo interpelado, obedecendo, e se aproximando do “mandamento silencioso do rosto”.⁸⁷¹

3.7 Passagem do infinito

O título “Passagem do infinito” não alude a um ascenso que esteja para além da finitude do sujeito. A passagem do infinito acontece na finitude do sujeito que se defronta com a finitude da face alheia. Ela não desemboca numa síntese ou totalidade mística. Ou seja: a existência humana “não desemboca numa totalidade divina ou humana, uma relação que não é uma totalização da história, mas a idéia do infinito”.⁸⁷² A passagem do infinito ocorre sem alusão a uma união com o Uno, do neoplatonismo, pois “a metafísica (...) indica (...) que a relação entre o finito e o infinito não consiste, para o finito, em diluir-se no que lhe faz frente, mas em permanecer no seu ser próprio, em ater-se a ele, em atuar cá em baixo”.⁸⁷³ Passagem é aventura na separação do cá-em-baixo e não no mergulho: “A partir desse Bem, o negativo do finito deve ser compreendido. A relação social gera esse excedente do Bem sobre o ser, da multiplicidade sobre o Uno. A relação social não consiste em reconstruir, como no mito do *Banquete*, o todo do ser perfeito, nem em mergulhar de novo no todo”.⁸⁷⁴

A aventura da passagem do infinito se desvia da mística, da ontologia, e compreende o sujeito, o próximo e o infinito dentro dos parâmetros da exterioridade metafísica. A exterioridade

⁸⁶⁹ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63); AE 76: “Sa séparation – sa *sainteté* – qui définirait l’anthropologique par delà son genre”.

⁸⁷⁰ TEI 182, XIII, 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 271). Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance...*, p. 28-29, 103.

⁸⁷¹ IDEM. *Altérité et transcendance*, p. 135: “Infini qui ‘vient à l’idée’ dans le commandement silencieux du visage”.

⁸⁷² TEI 23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 39).

⁸⁷³ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁷⁴ Ibid.

se situa para além da mística. Ela está para além de qualquer forma de totalidade: “A exterioridade, como essência do ser, significa a resistência da multiplicidade à lógica que totaliza o múltiplo”.⁸⁷⁵ O ser só se torna ente quando deseja o Bem. Essa é a noção do Bem em Platão reinterpretada por Lévinas⁸⁷⁶: “Um Bem para além do Ser e para além da beatitude do Uno é algo que anuncia um conceito rigoroso da criação, que não seria nem uma negação, nem uma limitação, nem uma emanção do Uno. A exterioridade não é uma negação, mas uma maravilha”.⁸⁷⁷ A exterioridade do infinito é a maravilha na altura, e se passa no Dizer, na separação, no rosto, no Desejo e na palavra profética.

3.8 Passagem do infinito no Dizer

Para o filósofo, “integrar o eu e o outro num espírito impessoal” significa que “essa pretensa integração” atua como “crueldade e injustiça” porque esse modo de integração “ignora Outrem”.⁸⁷⁸ Para Lévinas, a “transcendência rejeita precisamente a totalidade” por não se adequar “a um objetivo que a englobaria a partir de fora. Toda a ‘compreensão’ da transcendência deixa efetivamente de fora o transcendente e tem lugar diante da sua face. A noção de transcendente coloca-nos para além das categorias do ser, se as noções de totalidade e de ser se sobrepõem”.⁸⁷⁹ Na visão do filósofo, é pela linguagem que se conserva “a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão e onde a resposta não ilude a pergunta”.⁸⁸⁰

É inerente à linguagem o “poder de quebrar a continuidade do ser”.⁸⁸¹ Todavia, “quebrar” (*rompre*) não representa a extinção do Dito, e sim uma inversão, a saber, assentar as fundações da linguagem no Dizer em vez do Dito. Essa inversão pressupõe fundamentar a filosofia na linguagem do “Dizer” cuja característica principal é a “sinceridade”.⁸⁸² “Inversão” indica que é quando o sujeito se volta sinceramente em direção ao próximo (*envers l'autre*) que

⁸⁷⁵ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁷⁶ PLATÃO. *A República*, VI, 508 e 509b. Cf. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 107.

⁸⁷⁷ TEI 268-269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁷⁸ TEI 23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 39).

⁸⁷⁹ TEI 269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 273).

⁸⁸⁰ TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181).

⁸⁸¹ TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

⁸⁸² AE 33-34, 183. Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 208.

ocorre a inversão (*cette mise à l'envers même*) do Mesmo, e, nessa inversão, que é o “enunciado do para além do ser”, o “nome de Deus” se enuncia⁸⁸³.

A “inversão” é litúrgica. A inversão é litúrgica por ter a gratuidade por princípio: não há a certeza do retorno, e nem o sentido de intencionar a união. Com a inversão, se exclui implicitamente a mística. Em *Totalité et Infini*, o frente-a-frente suscita um sentido “essencialmente litúrgico”: “Outrem ao qual o ‘todo’ se diz, mestre ou discípulo, a filosofia, num sentido essencialmente litúrgico, invoca-o. Precisamente por isso, o frente-a-frente do discurso não liga um sujeito a um objeto, difere da tematização, essencialmente adequada, porque nenhum conceito se apodera da exterioridade”⁸⁸⁴.

A “inversão” consiste em compreender o ser “como exterioridade”, isto é, “permite compreender o sentido do *finito*, sem que a sua limitação, no seio do infinito, exija uma incompreensível decadência do infinito; sem que a finitude consista numa nostalgia do infinito, num mal do retorno”⁸⁸⁵. A passagem do infinito é uma liturgia na multiplicidade, visto como não há nela união com, regresso ao, diluição no Uno. Isso porque, para Lévinas, “a multiplicidade” não é “uma degradação do Uno ou do Infinito, uma diminuição no ser que cada um dos seres múltiplos teria de superar para regressar do múltiplo ao Uno, do finito ao Infinito”⁸⁸⁶. A escolha da multiplicidade em vez da unidade no Uno é consciente⁸⁸⁷, e pretende evadir qualquer tentativa de síntese. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*: “À idéia de totalidade em que a filosofia ontológica reúne – ou compreende – verdadeiramente o múltiplo, trata-se de substituir a idéia de uma separação, que resiste à síntese”⁸⁸⁸. Em outras palavras, a relação com outrem conduz o sujeito à modalidade da separação, do Desejo, da exterioridade inassimilável, da “responsabilidade” por outrem até a “substituição”, e fora dos parâmetros da reciprocidade, da tematização, e da mística: trata-se de uma “inversão da intencionalidade”⁸⁸⁹. No ajuntamento, na comunhão e na fusão, o autor entrevê uma confusão com Deus.

⁸⁸³ AE 63, 199.

⁸⁸⁴ TEI 272 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 275).

⁸⁸⁵ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁸⁶ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁸⁷ Sendo um profundo conhecedor da fenomenologia, Lévinas estava ciente de que a “multiplicidade” é uma categoria primaz da mesma. Veja: LAUER, Q. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*, p. 150: “And a concrete subject means nothing if it does not mean a concrete multiplicity of subjects”.

⁸⁸⁸ TEI 269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 273).

⁸⁸⁹ AE 60.

Com o intuito de evitar a confusão com Deus, o filósofo opta pela “felicidade austera da bondade” que se expressa na linguagem e cujo significado está no rosto alheio separado e, por isso, não há o risco de confundir-se com Deus: “A felicidade austera da bondade inverteria o seu sentido e perverter-se-ia, se nos confundisse com Deus”.⁸⁹⁰ A subjetividade passa a ter um novo sentido. Ela não se confunde com nada; ela acolhe a face alheia à guisa da consciência que acolhe a idéia do infinito. O infinito se passa no Dizer do rosto de outrem, pois “a essência da linguagem” é “amizade” e “hospitalidade”.⁸⁹¹ A hospitalidade é a nova modalidade e o novo sentido da subjetividade. A preocupação do filósofo com o sentido, porém, vem desde *Totalité et Infini*:

O sentido é o rosto de outrem e todo o recurso à palavra se coloca já no interior do frente-a-frente original da linguagem. (...) A significação é o Infinito, mas o infinito não se apresenta a um pensamento transcendental, nem mesmo à atividade sensorial, mas em Outrem; faz-me frente e põe-me em questão e *obriga-me* pela sua essência de infinito. Esse “qualquer coisa” que se chama significação surge no ser com a linguagem, porque a essência da linguagem é a relação com Outrem. Essa relação não vem juntar-se ao monólogo interior. (...) E a epifania que se produz como rosto não se constitui como todos os outros seres, precisamente porque “revela” o infinito⁸⁹².

O sentido *à la* Lévinas evade a busca ontológica pelo fundamento no ser. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o autor questiona se “o sentido equivale ao *esse* do ser”.⁸⁹³ Para o filósofo, o sentido está na possibilidade de um novo sentido, e não na restrição do sentido ao sentido do ser.

3.9 Produção do infinito na separação

Em *Totalité et Infini*, o filósofo esclarece que “pôr o ser como exterioridade é encarar o infinito como o Desejo do infinito e, desse modo, compreender que a produção do infinito apela para a separação”.⁸⁹⁴ O autor propõe que em vez do “laço indissolúvel entre o Uno e o Ser”⁸⁹⁵, haja a separação do Ser e do Uno. A adoção da noção do Bem na ética levinasiana está para além

⁸⁹⁰ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁹¹ TEI 282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

⁸⁹² TEI 181-182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 185-186).

⁸⁹³ DVI 96 (ID. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 87).

⁸⁹⁴ TEI 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 272).

⁸⁹⁵ TEI 251 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 253).

da totalidade, e não estabelece nenhuma relação de necessidade. Por estar para além da totalidade, tanto o Bem quanto o infinito são definidos em termos de totalmente outros, transcendentais, e separados⁸⁹⁶. Quanto à noção do Bem, Lévinas admite: “Encontramos assim, à nossa maneira, a idéia platônica do Bem para além do Ser. O transcendente é o que não pode ser englobado. Há, para a noção de transcendência, uma precisão essencial que não utiliza nenhuma noção teológica”⁸⁹⁷.

Com a idéia do Bem, o filósofo aceita o que em Platão possa assegurar a separação. O Bem em Platão está fora da totalidade do ser e do *cosmos*: não é nenhum deles e está para além do ser. A separação é pensada em termos de uma distância tão longínqua quanto o Bem de Platão que não está nem no sensível e nem no supra-sensível: não está em lugar algum: o “Lugar do Bem acima da essência”⁸⁹⁸. O Bem acontece no imediato das relações interpessoais nos moldes da separação assegurando, assim, seu lugar acima da essência.

A separação exigida pela idéia do infinito não se anula: “A idéia do Infinito – a relação entre o Mesmo e o Outro – não anula a separação”⁸⁹⁹. Nessa mesma modalidade da idéia do infinito, o filósofo afirma: “A relação com Outrem não anula a separação”⁹⁰⁰. Com a não anulação da separação, o autor pretende atestar a transcendência e imprimir à interioridade um caráter intocável e respectivamente distante de qualquer forma de participação⁹⁰¹. O filósofo explica: “O essencial da existência criada consiste na sua separação em relação ao Infinito. Tal separação não é simplesmente negação. Realizando-se como psiquismo, abre-se precisamente à idéia do Infinito. O pensamento e a liberdade vêm-nos da separação e da consideração de Outrem”⁹⁰².

A condição do sujeito de se manter na separação permite a ele ou ela abrir-se ou fechar-se ao outro: “O Outro invoca, por certo, o ser separado, mas essa invocação não se reduz a apelar para um correlativo. Dá lugar a um processo de ser que se deduz de si, isto é, se mantém separado e capaz de fechar-se ao próprio apelo que o suscitou, mas também capaz de acolher o rosto (...)

⁸⁹⁶ A idéia platônica do Bem, apresentada em *Totalité et Infini*, possibilitará a comparação da modalidade do Bem com a modalidade da idéia do infinito, e isso de modo mais explícito em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: AE 13 (nota n. 7), 23-24. Cf. TEI 76-77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 91).

⁸⁹⁷ TEI 269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 273).

⁸⁹⁸ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90). Cf. PLATÃO. *A República*, VI, n. 509a-b.

⁸⁹⁹ TEI 31 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 48).

⁹⁰⁰ TEI 229 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 229).

⁹⁰¹ Cf. TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37), 32 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 48).

⁹⁰² TEI 78 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 92).

com todos os recursos do seu egoísmo”.⁹⁰³ A partir da noção de separação, tanto a linguagem quanto a relação com o próximo são definidas como uma relação com uma alteridade que se distancia dos parâmetros da correlação. Trata-se de uma relação distante quer da reversibilidade, quer da ligação entre os termos, seja da fusão, seja da complementação, e isso com o objetivo de não destruir a alteridade de “Outrem e do Altíssimo”.⁹⁰⁴ Tal relação se define nestes termos: “Relação que não é desaparecimento da distância, (...) relação cuja positividade vem do afastamento, da separação”.⁹⁰⁵ Em outras palavras, por um lado há o afastamento e a separação em relação a tudo o que for diverso do sujeito. Por outro lado, há também o afastamento da mística *in toto*.

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o conceito de substituição rompe com a lógica do ser e – este trabalho acrescentaria –, conseqüentemente, com a abordagem filosófico-mística⁹⁰⁶, uma vez que a relação jamais parte do Mesmo. Ela parte do diverso do “eu”, do infinito, sendo que esta relação só é possível na separação. A separação garante a infinitude do infinito e a dimensão de altura da sua exterioridade.

3.10 O rosto e a idéia do infinito

Humanisme de l’autre homme chama a atenção para o fato de que “Plotino concebeu a processão a partir do Uno como não comprometendo nem a imutabilidade e nem a separação absoluta do Uno. É esta situação (...) que a significância excepcional do vestígio esboça no mundo”.⁹⁰⁷ Este esboço, porém, não se concretiza numa determinação hipostática, pois o vestígio do infinito é “inapto à hipóstase”.⁹⁰⁸ Em *Humanisme de l’autre homme*, o autor explica o que

⁹⁰³ TEI 191 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193-194).

⁹⁰⁴ TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22), 5-6 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 23), 82 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 96). Cf. FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 329.

⁹⁰⁵ TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22). Segundo Curci, há correlação entre a modalidade da separação e a idéia do Infinito acolhida pelo sujeito no momento da criação. Cf. CURCI, Stefano. *Pedagogia del volto: educare dopo Levinas*, p. 2: “Nel momento della creazione il soggetto riceve l’idea di Infinito che gli permette di attingere l’Altro in modo da mantenerne intatta la separazione”.

⁹⁰⁶ Lévinas sugere uma abordagem filosófica diferente daquela que une razão e entusiasmo, consciência, conhecimento e mergulho no ser. Cf. AE 126: “Et pour la tradition philosophique de l’Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l’exposition de l’être, dans le savoir”; 228: “La philosophie n’est peut-être que cette exaltation du langage où les mots – après coup – se trouvent une condition à laquelle les religions, les sciences et les techniques doivent leurs équilibre de sens”.

⁹⁰⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l’autre homme*, p. 62 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 78).

⁹⁰⁸ DVI 183 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 161).

significa a idéia de “deixar um vestígio”: “Ser, na modalidade de *deixar um vestígio*, é passar, partir, absolver-se”.⁹⁰⁹ Por isso, Lévinas evita se referir ao infinito em termos do verbo ser e, em vez disso, afirma que o infinito se inscreve e se passa no Dizer. O infinito “se passa no Dizer”⁹¹⁰ do rosto como se fosse uma “visitação”⁹¹¹, algo “*extra-ordinaire*”.⁹¹²

Para o filósofo, na “nudez do rosto” existe a “dimensão ética da visitação”.⁹¹³ Para o autor, “rosto é (...) visitação e transcendência”.⁹¹⁴ O filósofo sugere que o rosto seja visitação cujas características principais são a de ser “vivente” e a da “transcendência”.⁹¹⁵ Visitação, transcendência e enigma são conceitos que explicam como o infinito se contrapõe à idéia de um “tema” passível de ser “dominado”.⁹¹⁶ Dessa maneira, o sincronismo entra em desacordo, e o infinito passa a ser “inassimilável, absoluto em relação a tudo o que se mostra, se simboliza, se rememora, se contemporiza”.⁹¹⁷

Na visão de Feron, ao afirmar o infinito para além do ser se passando no Dizer, Lévinas dá a entender que a ambigüidade do Dizer e a ambivalência da transcendência imprimem um aspecto enigmático definitivo ao infinito⁹¹⁸. Para Lévinas, o infinito permanece enigma e não se resolve na união mística, já que o infinito não é Deus. A idéia do infinito é vestígio de Deus. Este vestígio se encontra no rosto. Nas palavras do autor em *Humanisme de l'autre homme*: “O rosto é, por si mesmo, visitação e transcendência. (...) o Deus que passou não é o modelo do qual o rosto seria a imagem. Ser à imagem de Deus não significa ser o ícone de Deus, mas encontrar-se no seu vestígio”.⁹¹⁹ Encontra-se seu vestígio no rosto de outrem, e é impossível ir até este

⁹⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 60 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 76).

⁹¹⁰ AE 187-189, 192; Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 242-243.

⁹¹¹ EDEHH 271: “L'épiphanie du visage est *visitation*”. Cf. MELO, N. Vieira de. *A ética da Alteridade em Emmanuel Lévinas*, p. 109: “Para Lévinas, a manifestação do rosto é uma epifania, uma epifania como visitação. (...) O outro que se me manifesta, que se me faz encontrar, ao modo da visitação, é o Totalmente Outro, é a presença absoluta do outro, que chega, interpela, deixa-se encontrar completamente e depois vai embora, faz-se ausente, deixando apenas o vestígio da sua passagem. A alteridade do outro, segundo Levinas, manifesta-se assim, de maneira enigmática”.

⁹¹² EDEHH 272.

⁹¹³ Ibid.

⁹¹⁴ EDEHH 282.

⁹¹⁵ EDEHH 271: “L'épiphanie du visage est vivante. (...) Sa manifestation est un surplus sur la paralysie inévitable de la manifestation”. Cf. CURCI, S. *Pedagogia del volto: Educare dopo Levinas*. p. 52: “Nella traccia dell'Altro il volto riluce: e il volto è visitazione e, contemporaneamente, transcendenza”.

⁹¹⁶ AE 15: “L'infini qui m'ordonne n'est ni cause agissant droit devant elle, ni thème déjà dominé”.

⁹¹⁷ EDEHH 299: “L'infini est (...) inassimilable, (...) ab-solu par rapport à tout ce qui se montre, se signale, se symbolise, (...) se rememore et (...) se 'contemporise' avec celui qui comprend”.

⁹¹⁸ Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 232-233.

⁹¹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 63 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 79).

vestígio ou participar nele. Sendo assim, exclui-se qualquer forma de participação, e Lévinas define a espiritualidade judaico-cristã em termos éticos, sem nenhum interstício místico. Em *Humanisme de l'autre homme*, o autor assevera:

O Deus revelado de nossa espiritualidade judeu-cristã conserva todo o infinito de sua ausência que está na ordem pessoal própria. Ele não se mostra senão por seu vestígio (...). Ir para ele não consiste em seguir este vestígio (...), mas em ir para os Outros, que se mantêm no vestígio da *eleidade*. É por esta *eleidade*, situada além dos cálculos e das reciprocidades da economia e do mundo, que o ser tem um sentido. Sentido que não é uma finalidade. (...) O Desejo do absolutamente Outro não virá, como uma necessidade, a se extinguir numa felicidade⁹²⁰.

Para o filósofo, é pela idéia do infinito no rosto que se chega a Deus, e não pela mística: Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, “a positividade do infinito é a conversão em responsabilidade”.⁹²¹ Esta mesma idéia de positividade é repetida nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*:

Procuramos mostrar alhures como a transcendência do Infinito se converte em relação com outrem, meu próximo; como a proximidade significa, a partir do rosto do outro homem, a responsabilidade já assumida para com ele; como por esta responsabilidade inacessível e sem escapatória – que vai até a substituição ao outro homem (...) – a subjetividade que diz *eu* toma sentido nesta responsabilidade de primeiro vindo, de primeira pessoa arrancada do lugar confortável que ocupava como indivíduo protegido no conceito do *Eu em geral* das filosofias da consciência de si⁹²².

A subjetividade adquire sentido a partir da responsabilidade, da ética estampada no rosto do próximo. O Mal não tem rosto; por isso, Deus não pode não ter um rosto: “Não luto com um deus sem rosto, mas respondo à sua expressão, à sua revelação”.⁹²³ O artigo “Transcendance et Mal” reflete sobre o Mal e o sofrimento. O artigo “Transcendance et Mal” (“Transcendência e Mal”) está entre os artigos que compõem *De Dieu qui vient à l'idée*⁹²⁴. Neste artigo, o elemento

⁹²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 63 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 79-80). *Eleidade* é a tradução do termo *illeité* que provém de *il*, terceira pessoa do singular, em francês.

⁹²¹ AE 14: “La positivité de l'Infini, c'est la conversion en responsabilité, en approche d'autrui, de la réponse à l'Infini non-thématisable, (...) manifestant, comme à contre-sens, sa démesure dans l'approche du prochain”.

⁹²² DVI 186-187 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 164).

⁹²³ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176). O filósofo atribui ao mal a carência de um rosto: “Le mal n'a pas de visage”. Esta foi a resposta de Lévinas a René Guttman, Rabino de Strasbourg, numa carta enviada do campo de concentração. É o que relata MALKA, S. Un parcours philosophique. *Magazine littéraire*, Paris, n. 419, avril 2003, p. 22-27. p. 24.

⁹²⁴ DVI 189-207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 167-182).

que serve de referência para as considerações sobre o Mal é a partícula “ex” da palavra “excesso”: “Na sua malignidade de Mal, o Mal é excesso”.⁹²⁵ O “ex” de “excesso” é o mesmo “ex” de “exterioridade”: “Ele [o Mal] significa o ex-cesso recusando toda síntese no qual a toda-alteridade de Deus virá mostrar-se”.⁹²⁶ O “ex” sendo “a própria exceção, o *ex* de toda exterioridade”.⁹²⁷ Trata-se de um *ex* não-integrável. Similarmente, o “sofrimento” é uma experiência concreta de algo “não-integrável” e, por sua vez, a “qualidade do Mal” é exatamente este caráter de “não-integrável”.⁹²⁸ Tanto o “excesso” do Mal quanto o excesso da transcendência representam um excedente (“*surplus*”) no mundo; para o ser humano, esses dois excessos significam o “injustificável”.⁹²⁹ É como se o “Mal” atingisse o sujeito como se este estivesse na mira do Mal⁹³⁰.

A passagem do Mal para o Bem não se dá nos parâmetros de uma teodicéia propondo a “atração entre os opostos”; antes, a passagem do Mal para o Bem ocorre num plano para “além da dialética” em que a “recusa a qualquer síntese” significa o “Mal como ódio do Mal”.⁹³¹ Não se trata de um Bem definido em termos de um “pagamento pelo Mal” ou de “uma vingança”, e sim de um anseio pelo “encontro beatífico com Deus” que ultrapassa esse próprio anseio⁹³². A “alma despertada pelo Mal” espera o para-além, e esta esperança não se define com base na recompensa⁹³³. O filósofo conclui:

A experiência do Mal seria, portanto, também nossa espera do bem – o amor de Deus. (...) A alma, além da satisfação e da recompensa, aguarda um esperado que ultrapassa infinitamente a espera. É, sem dúvida, ali que se encontram a “modalidade” (...) da transcendência e a definição mesma da alma religiosa⁹³⁴.

O Mal não conduz a qualquer síntese ou recompensa, e sim a um “além”, a um “ser outramente”.⁹³⁵ Ou seja: a um “além das dimensões fechadas que as operações judicativas do

⁹²⁵ DVI 198-199 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 174-175).

⁹²⁶ DVI 203 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 179).

⁹²⁷ Ibid.

⁹²⁸ DVI 197-198 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 174)

⁹²⁹ DVI 199 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 175).

⁹³⁰ Cf. DVI 200 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 176).

⁹³¹ DVI 197, 203 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 174,179)

⁹³² DVI 203-204 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 179)

⁹³³ Ibid. (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.179-180)

⁹³⁴ DVI 204 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.179-180).

⁹³⁵ DVI 189, 192, 202 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.167, 169, 170, 178)

intelecto delineiam e que as formas da lógica refletem”.⁹³⁶ Este “além” adquire, para o sujeito, um sentido de “ser responsável por aquilo que não foi nem [do] eu, nem sua obra”, e é desse modo que o sujeito descobre a “solidariedade” e a “responsabilidade por tudo e por todos – que não podem existir sem dor”.⁹³⁷

À pergunta de Leibniz “por que existe algo em vez do nada?” o autor antepõe esta: “Por que existe o Mal em vez do Bem?”.⁹³⁸ A “diferença ontológica é precedida (...) pela diferença entre o Bem e o Mal”.⁹³⁹ Deus permite o sofrimento, o Mal, para despertar a alma para algo que está além deste mundo, que excede este mundo.⁹⁴⁰

Existe uma intencionalidade no bojo do movimento de transcendência, a partir da outra margem. Esta intencionalidade é definida com as palavras “alguém me procura”.⁹⁴¹ Alguém procura o “eu” e o desperta. O sofrimento desperta a alma para além de seu próprio mundo. O sofrimento alheio abre o sujeito ao Bem. Esta abertura é uma “elevação” e tem a face alheia como sua origem. Nas palavras de Lévinas:

O rosto coloca em questão a suficiência de minha identidade de eu, ele obriga a uma infinita responsabilidade para com outrem. Transcendência significando no *concreto, imediatamente ético*, do rosto. Que no Mal que me persegue me atinja o mal sofrido pelo outro homem, que ele me toque, como se o outro homem a ele me convocasse de imediato, questionando meu *repousar sobre mim mesmo* e meu *conatus essendi*, como se, antes de me lamentar de meu Mal neste mundo, eu tivesse que responder por outrem – não se encontra aí, no Mal, na intenção da qual tão exclusivamente no meu Mal sou o destinatário, uma abertura do Bem? (...) O horror do Mal que me visa, fazendo-se horror do Mal no outro homem. Abertura do Bem que não é uma simples inversão do Mal, mas uma elevação. Bem que não é prazeroso, que me ordena e prescreve.⁹⁴²

No sofrimento alheio e na própria dor, a alma descobre a responsabilidade por tudo e por todos. Esta descoberta “não implica outra recompensa senão esta elevação mesma da dignidade da alma; e a desobediência, nenhum castigo senão aquele da própria ruptura com o Bem. Serviço

⁹³⁶ DVI 206 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 181).

⁹³⁷ DVI 205 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 180-181).

⁹³⁸ DVI 201 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 177).

⁹³⁹ Ibid.

⁹⁴⁰ Cf. DVI 200-201, 203 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 176-177, 179).

⁹⁴¹ DVI 200 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 176-177).

⁹⁴² DVI 206-207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 181-182).

indiferente à remuneração”.⁹⁴³ A alma desperta para o relacionamento com uma alteridade totalmente outra, totalmente transcendente⁹⁴⁴.

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, descreve-se o sentido da “espiritualidade” em termos do infinito que “se passa”, e argumenta-se que todo tema e todo ser se mostra na “redução”.⁹⁴⁵ A redução presta serviço à justiça que estabelece equidade entre um e outro a partir das diferenças.

Evadindo a ontologia e atribuindo precedência à ética, o autor afirma que o infinito não é, e sim se inscreve na proximidade do rosto do próximo, e é desse modo que o “eu” acolhe “o rosto do infinito”.⁹⁴⁶ Na aproximação do próximo, o infinito se inscreve como vestígio enigmático e ambíguo.

O enigma do infinito não ressoa na mística. O enigma do infinito ou o enigma da transcendência e do sujeito ressoa como “responsabilidade”, e se passa no “desinteressamento da essência”, “fora do ser”.⁹⁴⁷

Feron comenta que o enigma ético do infinito ou da transcendência consiste em ressoar na “boca” do ser humano, na sua resposta ao próximo, tornando-se responsável por ele ou ela⁹⁴⁸. É assim que “se testemunha *ipso facto* o Infinito”.⁹⁴⁹ A exposição do sujeito ao rosto do próximo é diacrônica, não é planejada, é uma surpresa, e ocorre já sempre (*déjà toujours*) durante uma temporalização inseparável do Dizer da linguagem⁹⁵⁰. Para Westphal, a modalidade da linguagem é conceituada em termos de desejo e não de necessidade⁹⁵¹.

⁹⁴³ DVI 207 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 182).

⁹⁴⁴ DVI 199 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 175).

⁹⁴⁵ AE 15: “La luisance de la trace est énigmatique, c’est-à-dire équivoque dans un autre sens encore qui la distingue de l’apparoir du phénomène. (...) La trace se dessine et s’efface dans le visage comme l’équivoque d’un dire et module ainsi la modalité même du Transcendant. L’Infini ne saurait donc être suivi à la trace comme le gibier par le chasseur. La trace laissée par l’Infini n’est pas le résidu d’une présence; sa luisance même est ambiguë. Sinon, sa positivité ne préserverait pas plus l’infinité de l’infini que ne la préserve la négativité”; 178: “Naissance du sujet dans le sans-commencement de l’anarchie et dans le sans fin de l’obligation, glorieusement croissante comme si en elle l’infini se passait”; 209: “Spiritualité où se passe l’infini, plus ancien que le temps de la re-mémoration, diachronie (...). Expiation pour l’autre, (...) se proposant à la réduction philosophique. Non-simultanéité de l’ostension – diachronie de ce qui se montre ambigüité de la subjectivité, énigme du sens et de l’être”.

⁹⁴⁶ TEI 191 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193-194).

⁹⁴⁷ AE 196.

⁹⁴⁸ FERON, E. *De l’idée de transcendance à la question du langage...*, p. 230-231.

⁹⁴⁹ Ibid., p. 231.

⁹⁵⁰ Ibid., p. 236.

⁹⁵¹ Cf. WESTPHAL, M. Levinas’s Teleological Suspension of the Religious, p. 153.

3.11 Passagem do infinito no Desejo e no ateísmo metafísico

É o rosto no seu brilho ambíguo que quebra com a categoria da necessidade. Esta quebra dá origem ao que está para além de tudo o que possa simplesmente completar o desejo⁹⁵². Nas palavras de Lévinas:

O desejo metafísico tende para uma *coisa inteiramente diversa*, para o *absolutamente outro*. O Outro metafisicamente desejado não é o “outro” como o pão que como. (...) Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua *alteridade* incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. (...) Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade: o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro. (...) O desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo nenhum nascemos⁹⁵³. A idéia do infinito não parte, pois, de Mim, nem de uma necessidade do Eu que avalie exatamente os seus vazios⁹⁵⁴. (...) Conceber a separação como decadência, ou privação, ou ruptura provisória da totalidade, é não conhecer outra separação a não ser a que é testemunhada pela *necessidade*⁹⁵⁵. (...) O infinito abre a ordem do Bem. Trata-se de uma ordem que não contradiz, mas ultrapassa as regras da lógica formal. Na lógica formal, a distinção entre necessidade e Desejo não poderia refletir-se; nela o desejo deixa-se sempre verter nas formas da necessidade. (...) Mas a ordem do Desejo – da relação entre estranhos que não fazem falta uns aos outros, do desejo na positividade – afirma-se através da idéia da criação *ex nihilo*. Desvanece-se então o plano do ser necessitado, ávido dos seus complementos, e instaura-se a possibilidade de uma existência sabática em que a existência suspende as necessidades da existência⁹⁵⁶.

Lévinas propõe uma ética sabática na qual os filhos não são carentes e não sofrem de nenhuma privação⁹⁵⁷. A criação *ex nihilo* permite pensar a emergência de um novo sujeito: não mais um ser necessitado de uma relação na qual possa se complementar, se unir, atingir um certo acabamento. O ser verdadeiramente livre é um ser separado e com desejo metafísico que não se

⁹⁵² TEI 4 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 22). Cf. CAVADI, Augusto et al. *Metafísica, anti-metafísica, post-metafísica. Lineamenti di ontologia*, p. 374-375.

⁹⁵³ TEI 3 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21).

⁹⁵⁴ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

⁹⁵⁵ TEI 75-76 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 89).

⁹⁵⁶ TEI 77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 91).

⁹⁵⁷ AE 173: “Une impossibilité purement ‘éthique’ s’exprime dans des expressions comme ‘impossible sans carence,’ ‘sans faute,’ ‘sans péché.’ (...) Mais l’impossibilité ‘purement éthique’ n’est pas un simple relâchement d’une impossibilité ontologique. La carence, la faute, le péché – (...) – cela n’est pas une réalité pour ‘fils à papa’”.

funde no infinito. Para o autor, a idéia de criação representa um questionamento ao conceito filosófico de totalidade, uma vez que tal conceito não está imune da aceitação da união mística no sentido forte e fraco da palavra “união”. Afirmar que “o todo é anterior às partes, e as partes só podem ser entendidas em termos de todo” é aproximar-se de místicos como Boehme, e das categorias da mística que rendem o sentido de completude, inteireza, e unidade ao conceito de totalidade⁹⁵⁸. A idéia do infinito se produz no “em-frente”: na “oposição do discurso” cuja significação é “moral”.⁹⁵⁹

A separação e o Desejo instauram uma relação fora dos moldes da “correlação”.⁹⁶⁰ O Desejo do infinito não é sentimentalmente amoroso, e muito menos brutal. O Desejo indica, para Lévinas, o rigor da exigência moral da responsabilidade para com o próximo, pois o Desejo direciona a intenção do sujeito ao próximo sem englobá-lo no “eu”, e o próximo é o único caminho pelo qual Deus age⁹⁶¹. Fora dos parâmetros da correlação, o que acontece é uma ruptura com a participação no divino. Neste ponto, o filósofo define o que está implícito no “ateísmo metafísico”.

“Ateísmo metafísico” não só “condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus” bem como define uma relação “distinta” seja “da objetivação”, seja “da participação”⁹⁶²: “Só um ser ateu pode relacionar-se com o Outro e *dispensar-se* já dessa relação. A transcendência distingue-se de uma união com o transcendente, por participação”.⁹⁶³ Para o autor, a “fé monoteísta” resiste implicitamente à união mística, seja ela qual for, e propõe uma fé “depurada dos mitos”.⁹⁶⁴ A definição de fé em *Entre nous* é pautada em termos do face-a-face e do numenal ou sólido.

A fé não é o conhecimento de uma verdade suscetível de dúvida ou de certeza; fora destas modalidades, ela é o face-a-face com um interlocutor substancial – origem de si, que já domina os poderes que o constituem e agitam, um tu, surgindo inevitavelmente, sólido ou numenal, atrás do

⁹⁵⁸ INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. p. 308.

⁹⁵⁹ TEI 170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175-176).

⁹⁶⁰ DVI 168-169 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 149).

⁹⁶¹ Cf. EDEHH 246: “Le Desir de l’infini n’a pas la complaisance sentimentale de l’amour, mais la rigueur de l’exigence morale – ne s’impose pas brutalement – mais est Désir, par l’attraction et l’infinie hauteur de l’être même, au bénéfice de qui s’exerce la bonté. Dieu ne commande que par les hommes pour qui il faut agir”.

⁹⁶² TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

⁹⁶³ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

⁹⁶⁴ Ibid.

homem conhecido neste pedaço de pele absolutamente decente que é o rosto (...) pelo qual pode responder⁹⁶⁵.

Conseqüentemente, “a fé monoteísta supõe também o ateísmo metafísico”, pois “a revelação é discurso”, e “para acolher a revelação é preciso um ser apto ao papel de interlocutor, um ser separado. O ateísmo condiciona uma relação autêntica com um verdadeiro Deus”.⁹⁶⁶ Deus eleva-se “à sua suprema e última presença como correlativo da justiça feita aos homens”.⁹⁶⁷ Para o autor, a justiça consiste nisso: “A justiça social consiste em tornar de novo possível a expressão em que, na não-reciprocidade, a pessoa se apresenta única. (...) É talvez aí que se abre a perspectiva de uma religião. Ela afasta-se da vida política, à qual a filosofia não conduz necessariamente”.⁹⁶⁸

O ateísmo *à la* Lévinas define o sujeito nos termos de autonomia, de satisfação consigo, e de felicidade. O ateísmo é caracterizado como uma relação de interdependência que respeita a distância da separação impossibilitando, portanto, qualquer participação no divino. Em acréscimo, o ateísmo permanece fora das categorias do entusiasmo. Nas palavras do filósofo:

O eu ateu cujo ateísmo não tem falha e não se integra em nenhum destino, ultrapassa-se no Desejo que lhe vem da presença do Outro. O Desejo é desejo num ser já feliz: o desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa⁹⁶⁹. (...) A vontade que equivale ao ateísmo – que se recusa a Outrem, como a uma influência que se exerce sobre um Eu ou que o mantém dentro das suas rodas invisíveis, que se recusa a Outrem como a um Deus que habita o Eu – a vontade que se furta à posse, a esse entusiasmo como o próprio poder da ruptura – entrega-se a Outrem pela sua obra que, no entanto, permite assegurar a sua interioridade. A interioridade não esgota assim a existência do ser separado⁹⁷⁰.

Seguindo a linha de interpretação de Peperzak, “posse” indica a diferença entre o êxodo do herói grego, da Odisséia, e o de Abraão. No primeiro caso, a terra é “possuída”, enquanto no segundo caso a terra é “prometida”⁹⁷¹. No Desejo, os sujeitos permanecem cada qual em si

⁹⁶⁵ EN 42 (ID. *Entre nós...*, p. 58).

⁹⁶⁶ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

⁹⁶⁷ Ibid.

⁹⁶⁸ TEI 274 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 278).

⁹⁶⁹ TEI 34 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50).

⁹⁷⁰ TEI 202 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 205).

⁹⁷¹ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 68.

próprio – *pro domo* –, e um não possui o outro. O autor confere à alma uma modalidade tal que o ateísmo metafísico passa a ser seu estado natural:

Pode chamar-se ateísmo a esta separação tão complexa 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 atéia⁹⁷².

O ateísmo irá corroborar a distinção entre o sagrado e o ético. A partir do conceito de ateísmo que se situa nos parâmetros da separação, “a relação ética” se posiciona “contra toda a relação com o sagrado”.⁹⁷³ Em *Totalité et Infini*, o sagrado é violento. A diferença entre o sagrado mítico e o infinito reside na “fala”, e, portanto, “referir-se ao absoluto como ateu é acolher o absoluto depurado da violência do sagrado. (...) [O infinito] fala, não tem o formato mítico”.⁹⁷⁴ O Desejo instaura abertura à transcendência por parte de um sujeito separado, autônomo, ateu. O Desejo designa uma relação com o próximo na qual a separação não é deduzida nem analiticamente e nem dialeticamente. E é isso o que significa “ateu”: estar fora de uma relação dialeticamente necessária⁹⁷⁵: “A separação é a própria constituição do pensamento e da interioridade, isto é, de uma relação na independência”.⁹⁷⁶ A distância da separação é “intransponível”, mas é “ao mesmo tempo transposta” na “linguagem” que instaura uma relação de Desejo e não de “necessidade”.⁹⁷⁷ É o Desejo que impulsiona a abertura do sujeito à transcendência. Por esse motivo, o autor propõe uma definição de religião cuja modalidade é a da separação e do Desejo sem absorção, em contraste com categorias tais como a “privação” e a “totalidade”.⁹⁷⁸ Esta definição está em contraposição com a mística. A definição levinasiana de religião está longe de admitir qualquer forma de totalidade; ela é religião do Desejo: “Por oposição à totalização, chamamo-la religião. (...) A religião é desejo”.⁹⁷⁹

⁹⁷² TEI 29 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 46).

⁹⁷³ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65). Cf. o comentário do entrevistador KEARNEY, R. De la phénoménologie à l'éthique, p. 126: “Le sacré et le saint, opposition typiquement levinasienne”.

⁹⁷⁴ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

⁹⁷⁵ TEI 34 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 50).

⁹⁷⁶ TEI 77-78 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90-91).

⁹⁷⁷ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49-50).

⁹⁷⁸ TEI 75-76 (ID. *Totalidade e infinito*, p. 89).

⁹⁷⁹ TEI 35, 77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51, 91).

Para além da correlação, qualquer socialidade que envolva uma relação, inclusive a religião, passa a ser definida positivamente como uma “relação sem relação”: “Reservamos à relação entre o ser cá em baixo e o ser transcendente (...) – relação sem relação – o termo de religião”.⁹⁸⁰ Na “relação sem relação” se percebe também a resistência do filósofo à mística. Ele resiste à mística fazendo uma apologia do frente-a-frente. Com esta apologia, o filósofo espera traçar o percurso rumo ao “ser religioso (...) *em verdade*”.⁹⁸¹ O ente em verdade é aquele separado, que não participa, e que não sente falta de nada. O filósofo afirma:

A vida interior, o eu e a separação são o próprio desenraizamento, a não-participação e, por conseguinte, a possibilidade ambivalente do erro e da verdade. O sujeito cognoscente não é parte de um todo, porque não é limítrofe de nada. A sua aspiração à verdade não é a forma vazia do ser que lhe falta. A verdade supõe um ser autônomo na separação – a procura de uma verdade é precisamente uma relação que não assenta na privação da necessidade. Procurar e conseguir a verdade é estar em relação, não porque nos definamos por outra coisa diferente de nós próprios, mas porque, num certo sentido, não temos falta de nada⁹⁸².

Trata-se, sobretudo, de um sujeito verdadeiramente capaz de acolher o diferente do Mesmo. A acolhida é efetuada no Desejo metafísico e, por isso mesmo, ela é desinteressada, ou seja, sincera, sem falsidade, sem manipulação, sem violência, e sem preconceitos.

Na redução da partícula “e” entre o Mesmo *e* o Outro não há lugar para a correlação. Embora a conjunção “e” sugira indiretamente uma correlação entre o Mesmo *e* o Outro, o filósofo assegura que “a conjunção *e* não indica aqui nem adição, nem poder de um termo sobre o outro”.⁹⁸³ Sendo assim, a partícula “e” indica uma “conjuntura irreduzível à totalidade, porque a posição de ‘frente-a-frente’ não é uma modificação do ‘ao lado de...’. Mesmo quando tiver ligado Outrem a mim pela conjunção ‘e’, esse Outrem continua a fazer-me frente, a revelar-se no seu rosto”.⁹⁸⁴ O filósofo afirma em *Totalité et Infini*: “É relação com *um excedente exterior à totalidade*, como se a totalidade objetiva não preenchesse a verdadeira medida do ser, como se

⁹⁸⁰ TEI 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

⁹⁸¹ TEI 231 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 230-231), 18 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 34).

⁹⁸² TEI 32 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 48-49).

⁹⁸³ TEI 9 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 26-27).

⁹⁸⁴ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

um outro conceito – o conceito de *infinito* – devesse exprimir essa transcendência em relação à totalidade, não-englobável numa totalidade e tão original como a totalidade”.⁹⁸⁵

Para Lévinas, o ser humano, o sujeito, é ateu, separado mas capaz de acolher verdadeiramente outrem. O filósofo reflete sobre a subjetividade nestes termos:

Ser eu, ateu, separado, feliz, criado – tudo isto são sinônimos⁹⁸⁶. (...) O ser é exterioridade e a exterioridade produz-se na sua verdade, num campo subjetivo, para o ser separado. A separação realiza-se positivamente como interioridade de um ser que se refere a si e que depende de si. Até ao ateísmo! (...) Anteriormente a toda visão de si, ela realiza-se mantendo-se; *implanta-se em si* como corpo e mantém-se na sua interioridade, na sua casa. Completa assim positivamente a separação, sem se reduzir a uma negação do ser que ela separa. Mas assim, precisamente, pode acolhê-lo. O sujeito é um hóspede. (...) A separação é o próprio ato da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não se definindo pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si⁹⁸⁷.

Ser ateu significa encontrar-se fora de qualquer relação cuja base seja a participação. Para entrar em relação, o sujeito necessita da proximidade do próximo. A relação com o rosto se passa nos moldes da interdependência atéia. Isso porque a relação com o rosto difere de uma relação dialética, já que a separação permanece, e não há preenchimento ou acabamento final: “Mas a interdependência atéia do ser separado – sem se pôr mediante oposição à idéia do infinito, que indica uma relação – é a única que torna possível tal relação. A separação atéia é *exigida* pela idéia do infinito que, no entanto, não suscita dialeticamente o ser separado”.⁹⁸⁸

O ateísmo designa a relação com uma “transcendência absoluta inintegrável” numa síntese⁹⁸⁹. A interdependência atéia se situa nos parâmetros do que Lévinas denomina de “relação sem relação”. A relação sem relação é um sinal da resistência do filósofo à mística *in toto*, pois “sem a relação, a mística é impossível”.⁹⁹⁰

“Relação sem relação” se insere na argumentação levinasiana ao modo de uma apologia do sujeito. É a apologia do sujeito que não participa no divino. *De Dieu qui vient à l'idée*

⁹⁸⁵ TEI XI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11).

⁹⁸⁶ TEI 121 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 132). TEI 275 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279).

⁹⁸⁷ TEI 275 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279).

⁹⁸⁸ TEI 31 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 48).

⁹⁸⁹ TEI 24 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 41).

⁹⁹⁰ DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e Filosofia no ocidente: principais tipos e tendências*, p. 27.

comenta positivamente o ensaio de Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être (Deus sem o ser)*⁹⁹¹. Comum aos dois autores é a descrição da comunicação entre o sujeito e o infinito nos parâmetros de uma relação para além da fusão, sem antropomorfizar Deus, sem regressar a Deus, ou se identificar com Ele. Para Marion mais especificamente, isso é possível no ícone⁹⁹², enquanto Lévinas evita falar do infinito ou do próximo em termos de ser, em termos ontológicos, e prefere falar de ambos com o conceito do para-além-do-ser, do para-além-da-imagem-e-da-visão. Diz Lévinas: “Infinito não poderia significar para um pensamento que busca um fim, e o ‘a-Deus’ não é uma finalidade. É, talvez, esta irreducibilidade do a-Deus (...) que o termo glória significa além do ser. (...) O a-Deus não é um processo do ser: no apelo, eu sou enviado ao outro homem pelo qual este apelo significa, ao próximo pelo qual me preocupo”.⁹⁹³

“A-Deus” se dirige contra a idolatria de tentar possuir tanto Deus como o próximo. Dizer, no entanto, que a arte, por exemplo, doa um rosto às coisas, não deveria “declarar uma idolatria qualquer”.⁹⁹⁴ Ao termo “idolatria” é atribuído estes sentidos: antropomorfizar e domesticar seja Deus, seja o próximo; atribuir uma característica a Deus que satisfaça somente os interesses egoístas do sujeito⁹⁹⁵. A verdadeira imagem é aquela que serve como “lição de

⁹⁹¹ DVI 194 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 171): “Basta-nos lembrar o profundo e sutil ensaio de Jean-Luc Marion sobre a divindade de Deus”. Há referência à idéia de Deus para além do Ser em contraste à de Marcel na qual “Deus é o Ser”, em EN 129 (ID. *Entre nós...*, p. 162).

⁹⁹² Veja-se: MARION, Jean-Luc. *God Without Being*. Trad. Thomas A. Carlson. Chicago/London: The University of Chicago, 1995. p. 18-19, 23: “The icon opens in a face, where man’s sight envisages nothing, but goes back infinitely from the visible to the invisible by the grace of the visible itself: instead of the invisible mirror, which sent the human gaze back to itself alone and censured the *invisible*, the icon opens in a face that gazes at our gazes in order to summon them to its depth. (...) Visible and invisible grow together as such: their absolute distinction implies the radical commerce of their transferences. We find again, at work in the icon, the concept of distance: that union increases in the measure of distinction, and reciprocally”. Cf. TRACY, D. Response to Adriaan Peperzak. In: PEPERZAK, Adriaan T. (ed.) *Ethics as First Philosophy...*, p. 197: “In a similar manner Jean-Luc Marion can affirm Lévinas’s understanding of ‘infinity’ (and thereby the “ethics of the face”) while also developing the religious phenomenon of the ‘icon’ (a manifestation phenomenon) dialectically in opposition to the “idol” – which is ultimately the real (and here, I affirm, entirely correct) target of Lévinas’s analysis”.

⁹⁹³ EN 141 (ID. *Entre nós...*, p. 176).

⁹⁹⁴ IDEM. *De l’oblitération*: Entretien avec Françoise Armengaud à propôs de l’oeuvre de Sosno. Paris: Différence, 1998. [1990.] p. 8.

⁹⁹⁵ Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o autor interroga se a questão da divindade de Deus pode ser posta similarmente à questão da humanidade do homem. Vejam-se estas reflexões do autor: AE 124, nota n. 36: “La question de la *divinité* du Dieu-Un, peut-elle se poser comme se pose la question de l’*humanité* de l’homme? L’Un a-t-il un genre? La divinité de Dieu, peut-elle être pensée à part Dieu, comme l’être se pense à part l’étant? Tout le problème consiste précisément à se demander si Dieu se pense comme l’être ou comme au-delà. (...) Il faudra aussitôt ajouter à l’être que désigne la divinité l’adverbe *suprêmement*. Or, la suprématie du suprême n’est pensée dans l’être qu’à partir de Dieu”; 205: “L’acte de la conscience serait ainsi simultanéité politique, mais aussi en référence à Dieu – à un Dieu toujours renégable et en danger permanent de se muer en protecteur de tous les égoïsmes”.

desinteressamento”.⁹⁹⁶ Pensada dentro dos parâmetros do desinteressamento, “a estética, a arte, designa um domínio, ou um reino, que precede o reino de Deus e que pode me curar da minha aquisição das coisas[,] (...) da minha perseverança no ser”.⁹⁹⁷ Uma das tarefas de *De Dieu qui vient à l'idée* consiste em descrever como é possível se distanciar da perseverança no ser e traçar um itinerário filosófico para além do ser. Este itinerário inicia-se a partir da palavra profética.

3.12 Passagem do infinito na palavra profética

A separação inerente à linguagem encontra um eco na palavra profética. A palavra profética é exortativa e responde à epifania do rosto. A palavra profética não faz referência à mística. Como na linguagem, na palavra profética os interlocutores também permanecem absolutamente separados: “A linguagem é uma relação entre termos separados”⁹⁹⁸. A palavra profética é fiel à estrutura formal da linguagem: respeita a face alheia, se passa na separação, e não exige nenhuma participação por parte do sujeito; por isso, ela instaura uma relação entre os seres distinta daquela que se passa num “espaço etéreo onde a união faz simplesmente eco à separação”.⁹⁹⁹ Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética responde essencialmente à epifania do rosto. (...) Mas a comunidade humana que se instaura pela linguagem – em que os interlocutores permanecem absolutamente separados – não constitui a unidade do gênero. Afirma-se como parentesco dos homens. O fato de todos os homens serem irmãos não se explica pela sua semelhança. (...) É minha responsabilidade em face de um rosto que me olha como absolutamente estranho – e a manifestação do rosto coincide com esses dois momentos – que constitui o fato original da fraternidade¹⁰⁰⁰. (...) Mas assinalamos também que esta relação de verdade que, a um tempo, preenche e não preenche a distância – não forma totalidade com a “outra margem” – assenta na linguagem: relação em que os termos *se desligam* da relação –, permanecem

⁹⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*: Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno, p. 28.

⁹⁹⁷ Ibid., p. 26-28.

⁹⁹⁸ TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

⁹⁹⁹ TEI 191 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193).

¹⁰⁰⁰ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

desligados na relação. Sem tal desligação, a distância absoluta da metafísica seria ilusória¹⁰⁰¹.

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, especialmente o artigo “Deus e a filosofia”, o autor se encarrega de descrever como se passa a relação ética do para-além-da-essência. Ela se passa na significação profética:

A ética significa o campo (...) em que o Infinito está em relação com o finito sem se desmentir por esta relação em que, ao contrário, ele apenas *se passa* como Infinito e como despertar. (...) Esta intriga do infinito em que me faço autor do que escuto pode ser chamada *inspiração*¹⁰⁰². (...) Inspiração [é], assim, o acontecimento profético da relação ao novo¹⁰⁰³. (...) Ela constitui, aquém da unidade da apercepção, o próprio psiquismo da alma. Inspiração ou profetismo em que sou intermediário do que enuncio. ‘Deus falou, quem não profetizará?’ diz Amós 2, 8¹⁰⁰⁴.

É na modalidade ética que o infinito se passa. Em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, esta passagem forma a base “primordial” da intriga ética e da linguagem¹⁰⁰⁵. A palavra “intriga” indica um Dizer que não se resume a uma palavra, e sim que profere a significação da viragem do sujeito – aquela do um-pelo-outro da responsabilidade – possibilitando o “se passar do Infinito” e de sua “glória”.¹⁰⁰⁶

O “se passar” do infinito é glória, transcendência, mas não se passa na mística.

[Transcendência] designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que essa distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua essa distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que esta relação se torne uma implantação no Outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a *apologia*, sem que tal relação se torne (...) êxtase¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰¹ TEI 35-36 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

¹⁰⁰² DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

¹⁰⁰³ DVI 13 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 16).

¹⁰⁰⁴ DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

¹⁰⁰⁵ AE 192: “Que dans ma sincérité l’Infini passe le fini; que l’Infini s’y passe - voilà qui rend primordiale l’intrigue de l’Éthique et le langage”.

¹⁰⁰⁶ AE 192-193.

¹⁰⁰⁷ TEI 12 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 29).

As ambigüidades e os paradoxos inerentes e aparentes ao testemunho profético da glória do infinito fazem parte da modalidade ou do regime do enigma, que é próprio à glória do infinito. O enigma e a ambigüidade fundam “o regime da transcendência do Infinito”, e, neste regime, há lugar para a distância, porém não há lugar para o “êxtase”, para a conjugação entre a transcendência do infinito e do sujeito, pois desse modo “o Infinito perderia sua glória”.¹⁰⁰⁸ O regime da transcendência se passa como “mensagem” e como “missão a outrem”.¹⁰⁰⁹ Em tal regime, o filósofo não aponta para a possibilidade da comunicação do finito ao infinito nos parâmetros da intuição e da mística.

Peperzak interpreta a afirmação “entender um Deus não contaminado pelo ser”, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*¹⁰¹⁰, como um distanciamento da visão correlativa do “Logos” ou da “intuição”.¹⁰¹¹ Segundo Peperzak, o filósofo recupera a tradição profética “que sempre desafiou os progressos do *Logos* no pensamento grego e europeu”.¹⁰¹² Lévinas esclarece que “é no profetismo que se passa – e desperta – o infinito e que, transcendência, recusando a objetividade e o diálogo, significa de maneira ética. Ele *significa* no sentido em que se diz *significar uma ordem; ele ordena*”.¹⁰¹³ Vista sob o prisma da conceituação de Heiler, a reflexão levinasiana sobre o infinito tem um caráter profético mas não místico¹⁰¹⁴. A ênfase levinasiana não é na participação, e sim na escuta: “Ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objeto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a sua idéia em mim, que

¹⁰⁰⁸ AE 194: “C’est là l’énigme – l’ambiguïté – mais aussi le régime de transcendance de l’Infini. L’Infini se démentirait dans la preuve que le fini voudrait donner de sa transcendance, entrerait en conjonction avec le sujet qui la ferait apparaître. Il y perdrait sa gloire”.

¹⁰⁰⁹ AE 194: “La transcendance se doit d’interrompre sa propre démonstration. Sa voix doit se taire dès qu’on en écoute le message. (...) À l’un-pour-l’autre, à une mission vers Autrui dans la gloire de l’Infini”.

¹⁰¹⁰ AE X.

¹⁰¹¹ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 73.

¹⁰¹² *Ibid.*, p. 77.

¹⁰¹³ DVI 124 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 111).

¹⁰¹⁴ Cf. a reflexão de HEILER, F. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Oxford/New York: Oneworld, 1997. p. 75: “Like the prophetic religion of Israel the Greek religion of the fifth century B.C. is avowedly ethical”; p. 277-278: “Plotinus’s ‘alone with the Alone’ is the ideal of prayer, and in this, mystical and prophetic piety are completely one”. Mas, em seguida, acrescenta: “The mystic craves solitariness because ‘withdrawal’ from the world and man is the condition of blessed union with the Infinite; prophetic natures seek not to isolate themselves permanently, but only to speak unhindered with their God (...) Prayer in prophetic piety, as in mysticism, is a real communion, a vital relation between man and God; its social character contrasts with the mystic’s tendency to be swallowed up in meditation and contemplation (...) The forms of prayer (...) in prophetic and primitive worship are genuine expressions of a relationship of man to God which reflects the relationships of earthly society. Prayer is not, as with the mystic, elevation to the supreme good, but a request for help and grace”; p. 348: “In Talmudic Judaism (...), the prayer of obligation plays a more important role than the congregational prayer of the synagogue”.

ultrapassa aquilo a que Descartes chama a sua existência objetiva”.¹⁰¹⁵ Para Lévinas, a escuta da palavra entra em desacordo com a mística. A escuta da palavra interpela o sujeito a se responsabilizar pelo próximo. O autor aclara, em *Dieu, la mort et le temps*, que a experiência de oração é a da intercessão, pedido de ajuda pelo próximo¹⁰¹⁶. No pedido de oração, a relação entre o divino e o sujeito não é isolada do pedido de intercessão pelo próximo. Neste pedido, não se faz menção à participação ou à ascensão mística.

“Entender um Deus não contaminado pelo ser” e sem a categoria da participação, implica que a antiga questão de Deus sofre uma reversão: reverte-se, então, para a questão do estatuto ético. “Reversão” representa uma volta à anterioridade daquilo que se apresenta. Nessa reversão à anterioridade é que se descobre a questão da responsabilidade (ética) para com o próximo¹⁰¹⁷.

“Reversão” leva à redescoberta da anterioridade original. A reversão levinasiana é genuína. A categoria husserliana denominada “genuína”¹⁰¹⁸ é interpretada por Lévinas como não-origem, como anterioridade. O regime da transcendência do infinito exige obediência a uma lei sem ter conhecimento dela, uma vez que está inscrita no “eu”.¹⁰¹⁹ Trata-se, portanto, de uma responsabilidade anterior a qualquer representação mental ou intuição. A anterioridade da imediatidade e da “presentificação” não é uma *meta-lei* anterior à lei governando a legalidade a partir de cima. John Llewelyn comenta que a “anterioridade” é o método levinasiano para ajustar as contas entre o idealismo e o realismo¹⁰²⁰. A anterioridade não é governada pelas idéias, pela consciência. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, ela é originária, é obediência pré-original, é sensibilidade nua e crua sem forma. A anterioridade da exterioridade é uma metafísica

¹⁰¹⁵ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

¹⁰¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 133. Levinas cita Gênesis 18, 23: “La relation avec l’Infini est la responsabilité d’un mortel pour un mortel. Comme dans le passage biblique (Genèse, XVIII, 23sq.) où Abraham intercède pour Sodome. Abraham est effrayé par la mort des autres et il prend la responsabilité d’intercéder”. Veja-se também: DVI 168 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 149).

¹⁰¹⁷ Verifique-se, por exemplo, AE 14-15.

¹⁰¹⁸ HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*: Sexta Investigação. Elementos de uma Elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Abril, 1980. (Pensadores). § 20, p. 58: “Mas segue daí que, em cada preenchimento de intenções mediadas e a cada passo deste preenchimento, o papel essencial é desempenhado por genuínas visualizações. (...) Mas, basicamente, isto significa tão-somente que uma mera intenção signitativa não tem absolutamente nenhum recheio, que todo e qualquer recheio está, antes, na presentificação (*Vergegenwärtigung*) atual de determinações que convêm ao próprio objeto”.

¹⁰¹⁹ AE 191: “Nous l’avons appelé *illéité*: venue de l’ordre auquel je suis assujetti avant de l’entendre ou que j’entends dans mon propre Dire; commandement *auguste*, mais sans contrainte ni domination qui me laisse hors toute corrélation avec sa source. (...) Non seulement hors toute intuition, mais hors toute thématization, fût-elle celle d’un symbolisme. Pure trace de ‘cause errante’, en moi inscrite”.

¹⁰²⁰ Cf. LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 186-187.

anterior à totalização, ao pensamento e à imanência. A anterioridade constitui-se como uma transcendência metafísica sem mística. Ela é uma “viragem”. Ela é a viragem do sujeito de dentro para fora. No momento em que o sujeito se desperta ao rosto alheio, ocorre a passagem de um sujeito fenomenologicamente ontológico para uma subjetividade fenomenologicamente ética. A noção de “viragem” é fundamental para o tema do profetismo.

Na “viragem” se define o profetismo, visto que há coincidência entre a percepção da ordem recebida não se sabe de onde e o significado da mesma, e isso no momento em que o sujeito obedece se tornando responsável pelo próximo¹⁰²¹. Não é um movimento na ou da consciência, e nem tampouco uma experiência empírica sensorial perceptiva da realidade. A obediência à responsabilidade emerge no encontro face-a-face. O face-a-face é anterioridade no momento em que o sujeito dá testemunho profético de ser-para-outrem, de ser-responsável-por-outrem: é o movimento da passagem do ser-para-si ao ser-para-outrem. Veja-se a ênfase do filósofo na escatologia profética:

Contudo, o extraordinário fenômeno da escatologia profética não pretende certamente ganhar o seu direito de cidade no pensamento, assimilando-se a uma evidência filosófica. É verdade que, nas religiões, e mesmo nas teologias, tal como oráculo, a escatologia parece ‘completar’ as evidências filosóficas, as suas crenças-conjeturas pretendem-se mais certas do que as evidências, a escatologia aceitaria já a ontologia da totalidade saída da guerra. O seu verdadeiro alcance não está aí. Ela não introduz um sistema teológico na totalidade, não consiste em ensinar a orientação da história. A escatologia põe em relação com o ser, *para além da totalidade*. (...) O escatológico, na medida em que é o “além” da história, arrebatava os seres à jurisdição da história e do futuro – suscita-os na sua plena responsabilidade e a ela os chama. (...) Não é o juízo último que importa, mas o juízo de todos os instantes no tempo em que se julgam os vivos¹⁰²².

A subjetividade levinasiana emerge “da exposição da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser”.¹⁰²³ Na fenomenalidade, ou no conjunto de fenômenos, ainda ocorre assimilação do Outro pelo Mesmo. É por esta razão que, em *De Dieu qui vient à l'idée*, o autor analisa minuciosamente as partículas “in” e “no” do infinito-no-finito¹⁰²⁴. A

¹⁰²¹ AE 190: “On peut appeler prophétisme ce retournement où la perception de l’ordre coïncide avec la signification de cet ordre faite par celui qui y obéit”. Cf. LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 184-186.

¹⁰²² TEI X, XI, XII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10, 11, 12).

¹⁰²³ DVI 115-116 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 104).

¹⁰²⁴ DVI 108-110, 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99, 117).

redução fenomenológica das partículas “in” e “no” da idéia do infinito-no-finito situa o infinito para além da fenomenalidade. Com esta redução, a idéia do infinito se desvincula do conceito de participação. Este trabalho acrescenta que a idéia do infinito se desvincula também de qualquer conceito de participação mística no divino.

3.13 As partículas “in” e “no” do infinito-no-finito

Servindo-se do método da redução fenomenológica, o autor depura a idéia do infinito dos interstícios místicos. O “in” indica uma idéia colocada “no” sujeito; por isso, Lévinas explica que “o ‘in’ do infinito designa a profundidade da afecção com que é afetada a subjetividade por essa ‘introdução’ do Infinito nela, sem apreensão e compreensão”.¹⁰²⁵ Não há, contudo, a idéia de um desfecho final na partícula “no” aludindo a uma forma de participação mística. A anterioridade da ordem trazida pelo rosto deixa o sujeito num estado de passividade diante do mesmo sem a possibilidade de exercer ativamente o poder de se unir a ele¹⁰²⁶.

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, a passividade é tratada como uma virada ética que só é possível a partir da fenomenologia do infinito. Nas palavras do filósofo:

Fenomenologia da idéia do Infinito. (...) Pensamos que a idéia-do-Infinito-em-mim – ou minha relação a Deus – vem a mim na concretude de minha relação ao outro homem, na socialidade que é minha responsabilidade para com o próximo: responsabilidade esta que não contrai em nenhuma “experiência”, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua própria estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*. (...) Como se o rosto de outro (...) que ao mesmo tempo “me suplica” e me ordena, fosse o nó da própria intriga da superação por Deus, da idéia de Deus e de toda idéia em que Ele seria ainda visado, visível e conhecido e onde o Infinito seria desmentido pela tematização, na presença ou na representação. (...) Modalidade de ser devotado que é devoção¹⁰²⁷ (...) O *in* do infinito não é um *não* qualquer: sua negação é a subjetividade do sujeito por trás da intencionalidade¹⁰²⁸.

Feita a redução do “no” e do “in”, nota-se que a ética levinasiana “rompe a unidade da apercepção transcendental, condição de todo ser e de toda experiência”.¹⁰²⁹ Sua ética rompe com

¹⁰²⁵ DVI 110 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 99).

¹⁰²⁶ Cf. DVI 106-108 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 96-97).

¹⁰²⁷ DVI 11-12 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 14-15).

¹⁰²⁸ DVI 108-110 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99).

¹⁰²⁹ DVI 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 110).

a experiência mística. O “in” do infinito é anterior à experiência da intencionalidade. O “in” do infinito não é uma negação mas a maravilha ética.

3.14 Implausibilidade da experiência mística

Em *Entre nous*, o autor afirma que existem ecos de Kant no seu pensamento: “Se o termo religião deve (...) anunciar que a relação com os homens, irreduzível à compreensão, se afasta por isso mesmo do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito – aceitarei esta ressonância ética do termo e todos estes ecos kantianos”.¹⁰³⁰ Kant resistira à mística. Não causa surpresa, pois, que um dos ecos de Kant no pensamento levinasiano é registrado por Catherine Chaliier como resistência à mística¹⁰³¹. Com o debate entre Jacobi e Mendelsohn no final do século XVIII (*Pantheismusstreit*), “percebe-se que vai encurtando o espaço para uma mística ingênua, recalcitrante à interpretação filosófica e metafísica”.¹⁰³² Para Kant, a mística tem como base um “sobrenaturalismo de princípio”, e representa a “morte da razão”.¹⁰³³ Perde-se o interesse no elemento esotérico dos ensinamentos de Boehme, e trata-se de justificá-los e transformá-los discursivamente nos limites do “juízo”, ou seja, da razão idealisticamente concebida¹⁰³⁴. Dreher e Turozi apresentam esta resistência kantiana à mística e seus posteriores desenvolvimentos:

Kant desenvolveu a teoria da verdade principalmente como correspondência. A questão fundamental para o filósofo quando avaliava as experiências místicas era se existia uma correspondência entre o que os místicos diziam e a experiência da razão em geral. “A mística é ou não compatível com a razão”, perguntaria Kant. Em contraste com a interpretação kantiana estão Swedenberg, um visionário, e Jacobi, o filósofo da fé, que tratavam da possibilidade do acesso a um mundo invisível quer pela crença não-racional (o último) ou pela transgressão metafisicamente ingênua dos limites kantianos (o primeiro). A resolução dos problemas impostados por Kierkegaard, entretanto, não surge exclusivamente do humano, mas vem de outro lugar, ainda que evocado

¹⁰³⁰ EN 19 (ID. *Entre nós...*, p. 29-30).

¹⁰³¹ CHALIER, C. *What Ought I to Do?* Morality in Kant and Levinas, p. 166: “Like Kant, Levinas is wary of the irrationality characteristic of myths, and he condemns mystical emotion and pathos”.

¹⁰³² DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e Filosofia no ocidente...*, p. 19.

¹⁰³³ KANT, I. *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993 [1798]. p. 72, onde “o misticismo que mata a razão” é contraposto ao “ortodoxismo sem alma”; ID. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992 [1793]. p. 177: “A ilusão religiosa fanática”, descrita em termos que lembram a mística, “é a morte moral da razão”.

¹⁰³⁴ DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e Filosofia no ocidente...*, p. 20.

pelos limites do humano, que é desafiado ao salto da fé. Vemos aqui a continuidade de um tema kantiano, mas com um suplemento que explode a racionalidade no sentido de Kant. Após Kierkegaard, já no século XX, Lévinas (...) dá prosseguimento, ainda que obviamente não ao modo de Kierkegaard, ao programa de deparar Deus sem a experiência especificamente mística. Em Kant encontra-se a recusa à mística, e isto indiretamente. Tudo passa pelo crivo da razão, e a fé moral é racional, não intuitiva¹⁰³⁵. (...) Heidegger vai ao encontro da mística via ontologia, a compreensão do Ser, o horizonte do Ser e o silêncio do Ser. Lévinas pensa o sujeito e o Infinito sem o Ser. Para ele, a idéia do Infinito também *não* supõe, misticamente, uma relação ou correlação prévia, humanamente iniciável com o Infinito. (...) Para Lévinas, porém, não se chega ao Infinito pela intuição direta, mas indiretamente pela responsabilidade (ética) infinita (metafísica) para com o próximo¹⁰³⁶.

Nas três obras principais, à experiência mística é atribuída uma condição implausível. As três obras distanciam-se da mística contrapondo a esta um “despertar” no “questionamento”, distinto da “assunção” e “acolhimento” no “recolhimento” da interioridade. Trata-se de um acolhimento no questionamento advindo do rosto alheio, da alteridade: “Despertar do pensamento que não é acolhimento do infinito – não é recolhimento nem assunção, os quais são necessários e bastam à *experiência*. A idéia do Infinito é seu questionamento”.¹⁰³⁷ A resistência implícita à mística via o desacordo com o conceito de experiência vem à tona em obras tais como *Totalité et Infini* (1961), *Le temps et l'autre* (1979), *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), *Transcendance et intelligibilité* (1984).

Em *Totalité et Infini*, o protótipo de relação com outrem consiste no que “introduz” e “conduz”: a relação com outrem é aquela “que introduz uma dimensão da transcendência” e “conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta”.¹⁰³⁸ A nova conceituação de experiência não está disjunta da idéia do infinito. Ela é experiência ética, de questionamento do sujeito, mais do que experiência mística. Na mesma obra, o autor diz: “A idéia do infinito ultrapassa os meus poderes – não quantitativamente, mas pondo-os em questão, como veremos mais adiante. Não vem do nosso fundamento *a priori* e, assim, ela é a experiência por excelência”.¹⁰³⁹ Na verdade, há uma quebra com a experiência de

¹⁰³⁵ DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e Filosofia no ocidente...*, p. 20-21.

¹⁰³⁶ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰³⁷ DVI 108-110 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99).

¹⁰³⁸ TEI 167 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 172).

¹⁰³⁹ TEI 169-170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174-175).

qualquer forma de totalidade. Esta quebra, diz Lévinas, é instaurada pelo “brilho da exterioridade ou da transcendência no rosto de outrem”.¹⁰⁴⁰

Le temps et l'autre entrevê no tempo uma relação com outrem e com o infinito que não se deixa compreender ou assimilar pela experiência¹⁰⁴¹. O filósofo explica que experiência é um termo que expressa “sempre já” (*toujours déjà*)¹⁰⁴² conhecimento, luz e iniciativa. A experiência definida em termos de conhecimento, para Lévinas, significa, em última instância, retorno do objeto ao sujeito, ou participação do sujeito no objeto.

Todavia, a morte é um exemplo da impossibilidade da experiência de participação. Se a experiência da participação se tornasse real, coincidiria com a “fusão extática”.¹⁰⁴³ O autor rompe com o conceito de Parmênides no que se refere à experiência da participação orientando o sujeito à intuição da unificação. A realidade tem um sentido múltiplo, “contra a unidade do ser proclamada por Parmênides”.¹⁰⁴⁴ A impossibilidade de participação, no contexto da morte em que o sujeito já não participa mais de nada, oferece a Lévinas a possibilidade de romper com a tradição da unidade, e ele propõe um “pluralismo que não se funde em unidade”.¹⁰⁴⁵ Nesse pluralismo, o sujeito não desaparece, mas é ordenado ao rosto alheio. Trata-se de uma “abnegação” ou esquecimento do sujeito, e não de um desaparecimento do “eu”.¹⁰⁴⁶

Em continuidade com estas obras, em *De Dieu qui vient à l'idée*, sublinha a responsabilidade e a gratuidade nas relações interpessoais. Exclui-se, desse modo, uma relação que seja exclusivamente baseada na troca, no comércio, na experiência¹⁰⁴⁷, no inter-*esse* e, ao invés disso, sugere-se o des-inter-*esse*. Trata-se de uma abordagem que pensa de outro modo que o ser, *autrement qu'être*. O filósofo concebe a relação ao infinito através da relação a outrem sem a mediação da experiência, e sim na imediatidade e na distância do frente-a-frente no qual o rosto suplica e ordena¹⁰⁴⁸. A possibilidade da experiência mística sofre um desvio.

¹⁰⁴⁰ TEI XIII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 12).

¹⁰⁴¹ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 9.

¹⁰⁴² Ibid., p. 57.

¹⁰⁴³ Ibid., p. 22, 34, 57.

¹⁰⁴⁴ Ibid., p. 78.

¹⁰⁴⁵ Ibid., p. 20.

¹⁰⁴⁶ Ibid., p. 51.

¹⁰⁴⁷ Cf. DVI 101-102, nota n. 3 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 92, nota n. 3); DVI 124 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 111); DVI 8, 11, 104, 109 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 12, 15, 94, 99).

¹⁰⁴⁸ Cf. DVI 221- 223 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 194-196).

Na verdade, há um “desvio” do Desejo. O Desejo difere do *Eros* em que não há desvio, e sim união e participação. Com o desvio, não há união com, comunhão com ou participação no divino. A experiência do *Eros* na sua dimensão unitiva com o infinito é desviada, pelo infinito, em direção ao próximo. Trata-se de um amor sem *Eros*.

3.15 Amor sem *Eros*

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, interpreta-se o Desejo do infinito por parte do sujeito como uma “devoção desviada” ao próximo pelo infinito. O infinito se desvia da mística:

Relação sem correlação ou amor do próximo que é amor sem *Eros*¹⁰⁴⁹. (...) Devoção que no seu des-inter-essamento não deixa precisamente de realizar nenhum objetivo, mas é desviada – por um Deus “que ama o estrangeiro” de preferência a se mostrar – para o outro homem por quem tenho de responder. Responsabilidade sem preocupação de reciprocidade: tenho de responder por outrem sem me ocupar da responsabilidade dele para comigo¹⁰⁵⁰. (...) Amor sem *Eros*¹⁰⁵¹. (...) E este modo para o Infinito, ou para Deus, de remeter do seio [do desejo] à proximidade não desejável dos outros (...) nós o designamos pelo termo “eleidade”, virada extraordinária da desiderabilidade do Desejável – da suprema desiderabilidade que chama a ela a retidão retilínea do Desejo. Virada pela qual o Desejável escapa ao Desejo (...) que ele suscita¹⁰⁵². (...) Desejo além do ser, ou a transcendência, não seja uma absorção na imanência que assim faria seu retorno, é mister que o Desejável ou Deus fique separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isso só é possível se o Desejável me ordena ao que é não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem. Retornar a outrem é despertar, despertar à proximidade, que é responsabilidade para com o próximo, a ponto de substituir-se a ele (...), a substituição a outrem no seio dessa responsabilidade¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁹ DVI 13 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 15-16).

¹⁰⁵⁰ Ibid. (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 16).

¹⁰⁵¹ DVI 113 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 102).

¹⁰⁵² DVI 113-114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.102.). Lévinas esclarece que o *Eros* platônico unificava duas pessoas numa só. Ele reconhece a influência desse modelo de união na tradição romântica da poesia européia. É justamente a esse tipo de união que foi usada para descrever o relacionamento com o divino que Lévinas se opõe: “J’essaye de travailler contre cette identification du divin avec l’unification ou la totalité”. Cf. KEARNEY, R. *De la phénoménologie à l’éthique*, p.130.

¹⁰⁵³ DVI 113 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 101). Cf. IDEM. *Éthique et Infini*, p. 128.

Lévinas “não pensa que *Agape* vem do *Eros*. (...) O *Eros* não é absolutamente o *Agape*, que o *Agape* não é um derivado nem a extinção do amor-*Eros*. Antes do *Eros*, houve Rosto; o próprio *Eros* só é possível entre Rostos”.¹⁰⁵⁴

Existe continuidade entre a apresentação do tema do *Eros* em *Entre Nous* e *Totalité et Infini*. O tema do *Eros* é apresentado em *Totalité et Infini*. O autor propõe uma perspectiva na qual a alteridade não é possuída pelo sujeito como se ela fosse um tema:

Como necessidade, o *Eros* prende-se a um sujeito idêntico a si próprio (...). Mas a referência inevitável do erótico ao futuro através da fecundidade revela uma estrutura radicalmente diferente: o sujeito não é apenas tudo o que fará – ele não mantém com a alteridade a relação do pensamento que possui o outro como um tema (...), será sempre outro diverso de si (...). A alteridade e a identificação pela fecundidade constituem a paternidade. Na paternidade, o desejo mantendo-se como desejo insaciável – isso é, como bondade – cumpre-se. Não pode realizar se satisfazendo. Cumprir-se para o Desejo equivale a engendrar o ser bom¹⁰⁵⁵.

Em *Entre nous*, o filósofo argumenta que *Eros* é um “problema filosófico” que “concerne à alteridade”.¹⁰⁵⁶ O autor considera *Agape* “uma visão grave a partir da responsabilidade por outrem”.¹⁰⁵⁷ A ética levinasiana se situa nos parâmetros do *Agape*. Ela não se identifica com o *Eros* da mística. Na mística, o *Eros* é o pivô do processo de elevação mística¹⁰⁵⁸. O *Eros* estabelece o movimento de elevação da alma ao divino¹⁰⁵⁹.

Platão descreve o “retorno da alma ao seu domicílio original sob a figura de uma subida sucessiva – uma idéia da qual mais tarde os místicos lançarão mão”.¹⁰⁶⁰ A metáfora da escada

¹⁰⁵⁴ EN 123 (ID. *Entre nós...*, p. 155): “Eu, absolutamente, não sou freudiano, por conseguinte, não penso que o *Agape* vem do *Eros*. Porém, não nego que a sexualidade também seja um importante problema filosófico; o sentido da divisão do humano em homem e mulher não se reduz a um problema biológico. Outrora, eu pensava que a alteridade começa no feminino. (...) Não o renego, mas nunca fui freudiano”.

¹⁰⁵⁵ TEI 249-250 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 251). Cf. PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 39, 67, 113, 132, 167, 176, 193-196.

¹⁰⁵⁶ EN 123 (ID. *Entre nós...*, p. 155).

¹⁰⁵⁷ Ibid.

¹⁰⁵⁸ NYGREN, A. *Agape and Eros*, p. 171: “It is *Eros* that sets in motion the ascending process”.

¹⁰⁵⁹ Ibid., p. 166, 177, 186, 187, 189, 206, 209, 220, 375-376, 577, 578.

¹⁰⁶⁰ NYGREN, A. *Agape and Eros*, p. 221: “Plato describes the return of the soul to its original abode under the figure of a successive ascent of the heavenly ladder – an idea which afterwards constantly recurs, especially in the Mystics”.

celestial presente nas obras de Agostinho, na Regra de São Benedito, na escada de Jacó, está dentro da esfera do *Eros*¹⁰⁶¹.

No amor sem *Eros* o Desejado não é atingido, como na mística, mas é desejado no rosto do próximo com o qual é impossível fundir-se. No desvio ao indesejável está um percurso diverso daquele da mística onde o Desejo se une ao Desejável. Sob o prisma levinasiano, os dois principais objetivos na apresentação do conceito de Desejo são, primeiro, que “Deus fique separado no Desejo” e, segundo, o Desejável ordena o desejo do sujeito desviando-o para “a proximidade que é responsabilidade para com o próximo”.¹⁰⁶²

É verdade que o “amor sem *Eros*” indica um tipo de relacionamento desinteressado com outrem¹⁰⁶³. Ademais, é verdade que o “amor sem *Eros*” descreve uma relação interpessoal sem concupiscência. Contudo, as análises do filósofo não se fixam somente neste aspecto do desejo sexual que faz parte do amor. Em contraste com a visão de união platônica, a subjetividade é pensada no registro da separação¹⁰⁶⁴. Em *De Deus qui vient à l'idée*, o autor afirma:

O amor só é possível pela idéia do Infinito – pelo Infinito introduzido em mim, pelo “mais” que devasta e desperta o “menos” desviando da teleologia, destruindo a hora e a felicidade do fim. (...) Hefesto dirá que querem “de dois seres que eram tornar-se um só”, restituindo, assim, um fim ao amor e reconduzindo-o à nostalgia do que foi outrora. Mas por que os mesmos amantes não sabem dizer o que pedem um ao outro além do prazer? Diotima vê a intenção do amor além desta unidade, mas o percebe indigente, carente e susceptível de vulgaridade. (...) Ao perder no gozo o desmesurado do Desejo, o amor é concupiscência, no sentido pascaliano do termo, assunção e investimento pelo *eu*. (...) A transcendência do Desejável além do *interessamento* e do erotismo em que se mantém o Amado é possível? Afetado pelo Infinito, o Desejo não pode visar a um fim que ele alcançaria: no Desejo, a aproximação afasta e o gozo só faz crescer a fome¹⁰⁶⁵.

¹⁰⁶¹ NYGREN, A. *Agape and Eros*, p. 221: “When we come across the notion of the soul’s ascent of the heavenly ladder, we can generally take it as a sign that we are within the sphere of the *Eros* motif”. Cf. também ID. *Ibid.*, p. 513, 516, 594-595, 621, 633-637, 655, 705-708.

¹⁰⁶² DVI 113 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 101).

¹⁰⁶³ DVI 13 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 16).

¹⁰⁶⁴ Cf. TEI XIV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 13-14).

¹⁰⁶⁵ DVI 112-113 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 100-101). A citação de Hefesto é do *Banquete* de Platão. Cf. PLATÃO. *O Banquete ou do Amor*, 192 B, C, D, p. 124: “Extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem, por assim dizer, separar-se um do outro nem por um pequeno momento. E os que continuam um com o outro pela vida afora são estes, os quais nem saberiam dizer o que querem que lhes venha da parte de um ao outro. A ninguém, com efeito, pareceria que se trata de união sexual e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse”. A alusão a Diotima é de PLATÃO. *O Banquete ou do Amor*, 202 D, p. 146: “Mas, no entanto, o Amor, tu [Diotima] reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente”.

À primeira vista, o distanciamento da mística e a ênfase na separação parecem indicar a frieza legalista. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o filósofo sublinha que não se trata de uma “fria exigência jurídica”, mas antes da “gravidade do amor do próximo – do amor sem concupiscência – na qual se apóia a significação congênita dessa palavra gasta e que todas as formas literárias de sua sublimação ou de sua profanação pressupõem”.¹⁰⁶⁶

A noção de amor sem *Eros* garante, primeiro, a infinidade do infinito e, segundo, que não haja comunhão e fusão, e nem tematização¹⁰⁶⁷. Em *De l'existence à l'existent*, uma obra que se situa dentro da tradição fenomenológica, o amor sem *Eros* indica que a relação Eu-Tu “não é uma comunhão”, e sim a própria “proximidade de outrem [na qual] é integralmente mantida a distância (...) dessa proximidade e dessa dualidade dos seres”.¹⁰⁶⁸ O fracasso da mística dá origem à positividade da relação interpessoal: “Aquilo que é apresentado como o fracasso da comunicação no amor constitui precisamente sua presença como outro. O outro é o próximo – mas a proximidade não é uma degradação ou uma etapa da fusão”.¹⁰⁶⁹ Ainda em *De l'existence à l'existent*, ao descrever a relação interpessoal, o autor se distancia da comunhão, da fusão, da reciprocidade, e da simetria, e a descreve como o “lugar de uma transcendência na qual o sujeito (...) conserva sua estrutura de sujeito [e] tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, [e, assim,] de ser fecundo”.¹⁰⁷⁰

Expressões cruciais ao *Eros* são “visão, contemplação, beleza”.¹⁰⁷¹ Lévinas evita qualquer conotação de identificação entre visão e inteligibilidade, mesmo se esta provém da fenomenologia. Em *Le temps et l'autre*, esclarece-se que “visão” é luz, claridade, inteligibilidade, e conduz à experiência e à reminiscência. Analisada sob este prisma, também a noção husserliana de visão implica já inteligibilidade. A constituição transcendental é um acabamento da visão. Na perspectiva levinasiana, o objeto iluminado ou atingido pela visão acaba sendo englobado na imanência¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁶ DVI 247 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 217).

¹⁰⁶⁷ Veja-se DVI 154, 184, 186-187 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 137, 162, 163-164); IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 83: “J’ai voulu précisément contester que la relation avec l’autre soit fusion”. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 113, nota n. 66.

¹⁰⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existent*, p. 162-163 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113-114).

¹⁰⁶⁹ Ibid., p. 163 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113-114).

¹⁰⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existent*, p. 165 (ID. *Da existência ao existente*, p. 114).

¹⁰⁷¹ NYGREN, A. *Agape and Eros*, p. 223, 431.

¹⁰⁷² Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 92 (nota n. 4), p. 47, 53.

3.16 Ruptura com a noção de imanência

Em *Transcendance et intelligibilité*, o autor apresenta a idéia do infinito como não restabelecendo a “ordem da imanência”.¹⁰⁷³ O filósofo concebe uma ordem que “não reconduziria qualquer transcendente à imanência” e “não comprometeria a transcendência ao compreendê-la”.¹⁰⁷⁴ Para não comprometer a transcendência, o filósofo recorre ao que Descartes denominou de “a idéia do infinito em nós – pensado para lá do que ela está em condições de conter”.¹⁰⁷⁵

Em *De Dieu qui vient à l'idée*, o autor chama a atenção para o fato de que “a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência”.¹⁰⁷⁶ Espera-se despertar o Mesmo ao verdadeiro significado da transcendência para além do ser, e da mística, rompendo, por conseguinte, com o conceito de imanência, e com o quadro da ontologia¹⁰⁷⁷. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, a questão da “proximidade ética” é apresentada em seu caráter de “irreducibilidade ao saber, na socialidade”.¹⁰⁷⁸ A ética é relação, socialidade; ela não é a ética de um sujeito isolado.

A relação vem das alturas na forma de um enigma impassível de captação e conhecimento imediato: O “enigma separa o Infinito de toda fenomenalidade”.¹⁰⁷⁹ “Enigma” é relacionado à transcendência, ao passo que “fenômeno” remete à imanência. Em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, o filósofo situa fenômeno e mistério no âmbito da imanência, enquanto enigma sugere transcendência, a saber, “a proximidade do Outro enquanto Outro”.¹⁰⁸⁰ Para Lévinas, *Tout parler est énigme* (“Todo falar é enigma”).¹⁰⁸¹ Segundo Curci, “enigma” remete à escuta de tudo o que está fora do “eu”, de tudo o que é transcendente¹⁰⁸².

¹⁰⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 22 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 21).

¹⁰⁷⁴ IDEM. *Transcendance et intelligibilité*, p. 21-22 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 20).

¹⁰⁷⁵ Ibid., p. 21-22 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 20).

¹⁰⁷⁶ DVI 95 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 87).

¹⁰⁷⁷ Cf. DVI 125, 265 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 112, 235).

¹⁰⁷⁸ DVI 249 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 218).

¹⁰⁷⁹ AE 196: “Enigme sépare l’Infini de toute phénoménalité, de l’apparoir, de la thématization, de l’essence”.

¹⁰⁸⁰ EDEHH 297: “Le phénomène, l’apparition en pleine lumière, la relation avec l’être assurent l’immanence comme totalité (...). L’Énigme, intervention d’un sens qui dérange le phénomène, mais tout disposé à se retirer (...), à moins qu’on ne tende l’oreille vers ces pas qui s’éloignent, est la transcendance même, la proximité de l’Autre entant qu’Autre. Autre que l’Être”. Cf. CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 52: “Accanto al termine ‘fenomeno’, che richiama l’immanenza, Levinas introduce il termine *enigma*, che riguarda la trascendenza”.

¹⁰⁸¹ EDEHH 296.

¹⁰⁸² Cf. CURCI, S. *Pedagogia del volto...*, p. 53-54: “Ogni parlare è enigma, perché il detto rimanda sempre a un dire che è invisibile. (...) Ora Levinas scrive che il Dire – cioè il volto – può essere inteso da un orecchio in agguato, incollato alla porta del linguaggio. L’immagine dell’orecchio attento, (...) in attesa di ascoltare l’enigma”.

Noções tais como “Deus, Infinito, Bem ou Uno” se definem pelo seu caráter enigmático designando o aspecto transcendente que está para além de qualquer percepção ou correlação que dissiparia a “divindade de Deus”.¹⁰⁸³ Estas noções, diz Feron, apontam a dimensão do “para-outrem” no “coração mesmo do ‘eu’ (*Je*)”, mas não entram na esfera da mística em que um “Tu absoluto (...) poderia se oferecer ao olhar sob a forma de uma entidade isolada”.¹⁰⁸⁴

Para se opor à visão de que o rosto é “sinal de um Deus escondido”, o autor explica que o termo “enigma” tem prioridade sobre o termo “mistério”, e que a linguagem ética é a que melhor descreve este “modo” que está fora dos parâmetros do “mistério”.¹⁰⁸⁵ A linguagem ética está fora dos parâmetros da mística.

A noção levinasiana de Desejo rompe com o conceito plotiniano de “unidade perdida”: “Última coisa, que me é preciosa, em toda esta prioridade da relação ao outro [é a de que] há ruptura com uma importante idéia tradicional da excelência da unidade, cuja relação já seria privação: a tradição plotiniana. Minha idéia consistiria em pensar a socialidade como independente da unidade ‘perdida’”.¹⁰⁸⁶ Na interpretação levinasiana, o Desejo para além do ser não se descreve em termos de uma “absorção na imanência”.¹⁰⁸⁷

Um dos conceitos presentes na mística influenciada pelo Uno de Plotino é o da imanência¹⁰⁸⁸. O conceito de imanência determina que “não pode haver continuidade real na esfera das realidades espirituais se não há absorção da realidade mais baixa para dentro da mais alta”.¹⁰⁸⁹ Para Bréhier, a noção plotiniana de imanência diverge daquela dos estóicos, pois estes a

¹⁰⁸³ EDEHH 284.

¹⁰⁸⁴ FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 334.

¹⁰⁸⁵ Cf. TEI 148 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 155): “A universalidade que uma coisa recebe da palavra, que a arranca ao *hic et nunc*, perde o seu mistério na perspectiva ética em que a linguagem se situa”; AE 119-120: “Le visage n’y fonctionne pas comme signe d’un Dieu caché que m’imposerait le prochain. (...) Le mode selon lequel le visage indique sa propre absence sous ma responsabilité, exige une description ne se coulant que dans le langage éthique. (...) On peut rechercher, en philosophie, entre l’au-delà de l’être et l’être, une relation autre que celle – miraculeuse – de l’épiphanie ou de l’intervention, dans son énigme que n’est pas un mystère”. Veja-se também: IDEM. *Difficile Liberté...*, p. 21 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 9).

¹⁰⁸⁶ EN 122 (ID. *Entre nós...*, p. 154).

¹⁰⁸⁷ DVI 113 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 101). Para similares considerações sobre a imanência vejam-se as duas obras a seguir. A primeira sendo *Le temps et l’autre*, p. 47: “Sa transcendance est enrobée dans l’immanence”. A segunda é respectivamente: IDEM. *Hors sujet*, p. 9-10: “À cette *immanence* de l’être accessible au sujet dans l’objectivité, à cette intelligibilité de l’objectif dans le connaître, ne ressemble pas la proximité du prochain ou la socialite qui semble intéresser les philosophes rapelés dans nos études et où se confère cependant à l’altérité humaine”.

¹⁰⁸⁸ Cf. DUPRÉ, L. *The Other Dimension...*, p. 360; BRÉHIER, E. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago: The University of Chicago, 1958. p. 159: “Now the doctrine peculiar to Plotinus maintains that the Platonic transcendence, rightly interpreted, fundamentally implies immanence”.

¹⁰⁸⁹ BRÉHIER, E. *The Philosophy of Plotinus*, p. 159

concebiam como “circulação” e “dispersão” do primeiro princípio por meio das coisas, enquanto para Plotino, muito pelo contrário, trata-se de uma “imanência no transcendente, (...) absorção das coisas para dentro do seu princípio”.¹⁰⁹⁰ Gurvitch identificou a influência da noção plotiniana de imanência em Hegel¹⁰⁹¹.

O infinito, o “não-abarcado”, “transcende a imanência”.¹⁰⁹² Caso contrário, o que era antes transcendência se transforma em imanência. O que era exposição ao além do ser se entrega à apreensão e à captação. O além-do-ser entregar-se-ia, assim, à compreensão, à apropriação; enfim, à “imanência”.¹⁰⁹³

A transcendência não pode ser dita nem pensada em termos de imanência no ser. Ela não pode ser apresentada no conhecimento, no *Logos*¹⁰⁹⁴. Na mística, o frente-a-frente com o diverso é conhecido no todo ou em parte, isto é, abarcado, nomeado, indicado. O filósofo se dirige criticamente ao “conhecimento” nestes termos: “O conhecimento seria a supressão do Outro pela captação, pela tomada ou pela visão”.¹⁰⁹⁵ Sabe-se, porém, que segundo boa parte da tradição mística, o infinito pode ser objeto de conhecimento¹⁰⁹⁶.

¹⁰⁹⁰ BRÉHIER, E. *The Philosophy of Plotinus*, p. 159-160. Verifiquem-se as *Enéades* de Plotino sobre o Bem e o Uno, em: PLOTINO. *Tratado das Enéades*. São Paulo: Polar, 2000. p. 123: “No entanto o Uno é diverso (...), pois o Corpo e o Uno não são idênticos, mas o Corpo participa do Uno (...). A Alma é múltipla, pois tem várias faculdades – a razão, o desejo, a percepção – que são mantidas juntas como por um laço pela virtude do Uno”; p. 124-125: “Mas, quando a Alma quer ver apenas por si mesma, e se recolhe na unidade, e é uma por estar unida a ele, não acredita possuir aquilo que busca, pois nesse momento não se diferencia do objeto de sua contemplação. E no entanto, quem quiser filosofar a respeito do Uno deve fazer exatamente isso. (...) É necessário que subamos ao princípio (*archê*) que está em nós mesmos e nos recolhemos da multiplicidade à unidade, posto que queremos contemplar o Princípio e o Uno”.

¹⁰⁹¹ Cf. GURVITCH, G. *Dialettica e Sociologia*. Roma: città nuova, 1968. p. 110: “La dialettica, allo stesso tempo discendente e ascendente di Hegel (1770-1831), non era un inizio ma una fine: un ritorno alla dialettica emanentista di Plotino, (...) derivante specialmente dal mistico tedesco del XVI secolo Jacob Böhme”. Cf. HEGEL, Georg W. F. *A Fenomenologia do Espírito*, § 117-118, p.100: “Sou relançado ao ponto inicial, e de novo arrastado no mesmo circuito – o qual se suprassume em cada momento e como todo. A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do mesmo modo que na primeira vez”. Quanto aos “filósofos místicos”, há uma reflexão em DREHER, Luís H.; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *Mística e filosofia no ocidente*, p. 18 a esse respeito. De acordo com os autores, há uma outra, e mais complexa, questão se Hegel e os outros idealistas alemães podem ser denominados de filósofos “místicos” num sentido mais rigoroso da palavra. No tocante a Fichte, mas numa tese que se estende ao idealismo alemão em geral, temos, p. ex., o trabalho recente que o compara a Meister Eckhart e conclui pela distância entre ambos: CEMING, Katharina. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1999.

¹⁰⁹² DVI 116 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 104).

¹⁰⁹³ DVI 258-259 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 228).

¹⁰⁹⁴ A esse respeito, veja-se: DVI 8, 125 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 12, 112).

¹⁰⁹⁵ TEI 278-279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

¹⁰⁹⁶ Cf. VAZ, H. C. de Lima. *Experiência mística...*, p. 32-33.

3.17 Ruptura com as noções de passividade, fusão, e síntese

Por parte do sujeito, a união mística com o infinito acontece passivamente¹⁰⁹⁷. Todavia, Lévinas defende uma forma diferente de passividade:

[Suscetibilidade] mais passiva que toda passividade, mas despertar incessante¹⁰⁹⁸. (...) A diferença do Infinito e do finito é uma não-indiferença do Infinito para com o finito e o segredo da subjetividade. A figura do Infinito-introduzido-em-mim (...) significa que o não-poder-compreender-o-Infinito-pelo-pensamento é uma relação de algum modo positiva com este pensamento; mas, com este pensamento como passivo, como cogitação quase desconcertada que não comanda mais – ou não comanda ainda – o *cogitatum*, que não se apressa ainda em direção da adequação entre o termo da teleologia espontânea da consciência e este termo dado no ser. O Infinito não precisa associar-se (...) para afetar a subjetividade: é seu próprio in-finito, sua diferença em relação ao finito, que já é sua não-indiferença para com o finito. (...) O Infinito significa, precisamente, o aquém da manifestação¹⁰⁹⁹.

“Paciência ou passividade” implica um modo de “sempre” reverenciar o infinito “sem jamais” poder contê-lo “numa síntese entre o Mesmo e o Outro”.¹¹⁰⁰ Em contraposição, para Plotino, “comunhão com o Uno e (...) multiplicidade são, *de jure* bem como *de facto*, inseparáveis”.¹¹⁰¹ Lévinas, quando trata do tema da socialidade, alude ao Uno de Plotino em termos de multiplicidade e degradação. Em *Transcendance et intelligibilité*, interpreta-se a multiplicidade de Plotino qual uma sociabilidade da “unidade degradada”.¹¹⁰² Lévinas entende a socialidade como sendo comandada pela “Palavra de Deus que é o rosto de outrem”, e tal socialidade é “irredutível à fusão”.¹¹⁰³ O movimento rumo à transcendência ocorre na ética, mas não na mística.

Em *Le temps et l'autre*, Lévinas assegura que há um “abismo entre o presente e a morte, entre o eu e a alteridade”.¹¹⁰⁴ O filósofo argumenta, em *Totalité et Infini*, que “a relação com Outrem não (...) surge no âmbito de uma totalidade e não a instaura integrando nela Eu e o Outro.

¹⁰⁹⁷ Cf. DUPRÉ, L. *The Other Dimension...*, p. 399: *passively*.

¹⁰⁹⁸ DVI 188 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 165).

¹⁰⁹⁹ DVI 108-110 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 98-99).

¹¹⁰⁰ IDEM. *Dieu, la mort et le temps*, p. 16, 29, 32, 127: “Passivité ou patience”, “passivité d’otage”.

¹¹⁰¹ BRÉHIER, E. *The Philosophy of Plotinus*, p. 161.

¹¹⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 54 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 41).

¹¹⁰³ Ibid.

¹¹⁰⁴ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 73.

A conjuntura do frente-a-frente já não pressupõe a existência de verdades universais, onde a subjetividade possa incorporar-se e que bastaria contemplar para que Eu e o Outro entrem numa relação de comunhão”.¹¹⁰⁵ O frente-a-frente não diminui a distância abismal, e exclui qualquer forma de participação mística.

3.18 O encontro face-a-face exclui qualquer forma de identificação e participação

O filósofo busca “defender a tese inversa” daquela da “relação de comunhão”.¹¹⁰⁶ Sua proposta consiste em apresentar a linguagem como relação interpessoal que faz frente. A linguagem faz frente mas não instaura a igualdade e nem a totalidade. Ela mantém e possibilita a relação interpessoal na separação dos termos. A linguagem contribui para a separação e a desigualdade entre os termos.

A linguagem contribui para a desigualdade entre os interlocutores. A linguagem cria uma situação na qual os interlocutores permanecem separados. Os interlocutores estão separados, mas há um apelo em si no rosto alheio. Ao se apresentar, o rosto apela eticamente ao sujeito. Impossibilitado de captar o próximo nos parâmetros da intencionalidade, o sujeito se vê obrigado – um desigual em relação a outrem – a encontrar uma resposta para esta situação de não-captação. A situação de não-captação acontece no binômio da presença/ausência. A face se ausenta ao se apresentar. Ela está ausente por não ser passível de captação na consciência. O discurso mantém o sujeito e o próximo separados um do outro. O discurso é originariamente ético, e isto, para Lévinas, indica uma relação interpessoal distante dos parâmetros da totalidade.

Para desmistificar a relação interpessoal, não há um terceiro elemento instaurando uma síntese entre os termos na totalidade. O “terceiro” levinasiano contribui para a desigualdade entre os termos. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

É preciso, sobre este último ponto, defender a tese inversa: a relação entre Mim e o Outro começa na *desigualdade* de termos, transcendentemente em relação ao outro, onde a alteridade não determina o outro formalmente como a alteridade de B em relação a A que resulta simplesmente da identidade de B, distinta da identidade de A. A alteridade do Outro, aqui, não resulta da sua identidade, mas constitui-a: o Outro é Outrem. Outrem enquanto outrem situa-se numa dimensão da altura e do abaixamento –

¹¹⁰⁵ TEI 229 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 229).

¹¹⁰⁶ Ibid.

glorioso abaixamento: tem o semblante do pobre, do estrangeiro, da viúva, do órfão e, ao mesmo tempo, do senhor chamado a bloquear e a justificar a minha liberdade. Desigualdade que não aparece ao terceiro que nos contraria. Significa precisamente a ausência de um terceiro capaz de abraçar-me a mim e ao Outro, de maneira que a multiplicidade original é constatada no próprio frente-a-frente que a constitui. (...) A relação que se estabelece – relação de ensino, de domínio, de transitividade – é linguagem e só se produz no falante que, conseqüentemente, *faz frente* ele próprio. (...) A linguagem não se acrescenta ao pensamento impessoal, que domina o Mesmo e o Outro; o pensamento impessoal produz-se no movimento que vai do Mesmo ao Outro e, conseqüentemente, na linguagem interpessoal, e não apenas impessoal. Uma ordem comum aos interlocutores estabelece-se pelo ato positivo que consiste, para um, em justificar-se da sua liberdade perante o outro, isto é, pela apologia¹¹⁰⁷.

A relação interpessoal poderia, porém, ser encarada dentro de um espaço entre dois termos: Eu-Tu. Este seria um espaço simétrico e caracterizado exclusivamente pelo amor entre Eu-Tu. Esta seria uma relação que excluiria a multiplicidade, e que possibilitaria ao Eu e ao Tu se identificarem dentro desta relação. A unicidade de cada interlocutor se daria em termos de identificação e de participação. Em contraste com esta visão de unicidade, Lévinas propõe que a mesma aconteça na des-identificação e no des-interesse. A unicidade é possível na substituição. A unicidade se concretiza no encontro frente-a-frente. O frente-a-frente, por sua vez, é um espaço que passa do *duo* ao *trio*, uma vez que no rosto alheio existe sempre um terceiro.

O terceiro não é o elemento médio ou neutro efetuando uma síntese. O terceiro assegura a diferença enquanto tal. Na visão de Tarter, o terceiro, para além da “dialética especulativa”, instaura uma relação que “não está na síntese, mas na diferença *como* diferença, e que evidentemente é inominável e em um certo sentido impossível: *Tertium datur*”.¹¹⁰⁸ Para Tarter, com o advento do terceiro, a relação Eu-Tu se posiciona para além da reciprocidade e de qualquer “espécie de unidade mística”.¹¹⁰⁹ Lévinas denomina “ética uma relação entre os termos na qual um e outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento[,] nem pela relação do sujeito ao objeto”, e sim na qual “um pesa ou é significante ao outro”: “Eles são ligados por uma intriga que o saber não saberia esgotar”.¹¹¹⁰ A relação ética se distancia de qualquer forma de

¹¹⁰⁷ TEI 229 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 229).

¹¹⁰⁸ Para um estudo aprofundado sobre o terceiro a partir da lógica matemática, da dialética, e da ontologia, veja-se: TARTER, S. *Evento e ospitalità*: Lévinas, Derrida e la questione straniera. Assisi: Cittadella Editrice, 2004. p. 121-129.

¹¹⁰⁹ TARTER, S. *Evento e ospitalità*: Lévinas, Derrida e la questione straniera, p. 123.

¹¹¹⁰ EDEHH 314, nota n. 1.

participação mística. O conceito de relação não envolve somente o sujeito e o objeto, mas inclui sempre um terceiro termo representando toda a humanidade: “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande”.¹¹¹¹

Lévinas critica o sentido durkheimiano de relação social. Para ele, o pensamento de Durkheim é categorizado como uma tentativa de definir a relação social ou a socialidade enquanto busca de um “ideal de fusão” no qual a “minha relação com o outro tende a identificar-me com ele”, e para o qual “um terceiro termo (...) serve de intermediário”, fornecendo, assim, “o comum da comunhão”.¹¹¹² A “relação sem relação” segue sendo a relação última: “A relação entre os seres separados não os totaliza[.] ‘Relação sem relação’ que ninguém pode englobar nem tematizar. (...) A relação (...) do ser separado é um frente-a-frente, relação irreduzível e última”.¹¹¹³

O terceiro não é um mediador. O terceiro é o elemento desmistificador da relação. O terceiro assegura a assimetria da relação interpessoal. Assegura também a não-mediação e a não-captção. O terceiro faz com que a exclusividade exigida pelo amor do *duo* se abra à humanidade conservando as distâncias: “A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias”.¹¹¹⁴

A ética é capaz de pensar o paradoxo da possibilidade de uma relação sem relação, para além do *duo* permitindo a responsabilidade universalizada. Para *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a ética é o campo no qual se designa o “paradoxo de um Infinito em relação com o

¹¹¹¹ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

¹¹¹² IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 161-162 (ID. *Da existência ao existente*, p. 112-113).

¹¹¹³ TEI 271 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 275).

¹¹¹⁴ TEI 14 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 31). Verifique-se também: AE 200-201: “Le tiers introduit une contradiction dans le Dire dont la signification devant l’autre allait, jusqu’alors, dans un sens unique. C’est, de soi, limite de la responsabilité naissance de la question: Qu’ai-je à faire avec justice? Question de conscience. (...) Dans la proximité de l’autre, tous les autres que l’autre, m’obsèdent e déjà l’obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience. Le visage obsède et se montre: entre la transcendance et la visibilité/invisibilité. La signification signifie dans la justice, mais aussi, plus ancienne qu’elle-même et que l’égalité per elle impliquée, la justice passe la justice dans ma responsabilité pour l’autre, dans mon inégalité par rapport à celui dont je suis l’otage. Autrui est d’emblée le frère de tous les autres hommes. Le prochain qui m’obsède est déjà visage, à la fois, comparable et incomparable, visage unique et en rapport avec des visages, précisément visible dans le souci de justice”. Cf. PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 176-177: “The relation to which the other calls me is not the closed ‘society’ of love. God is not to be found in romantic love (*amour*) or in friendship but in the *law of justice*, that is, in the nonintimate relationship to the other, who is called here – in opposition to the second person of the beloved Thou – ‘the third’. I would neglect the third and do injustice to him or her if I were to abandon myself to the dual privacy of love. In order to do justice to the third, i.e., to all people, the institutions of a political body are necessary warrants”.

finito sem desmentir esta relação”.¹¹¹⁵ Também a noção de “substituição” é submetida a este estado de “separação”¹¹¹⁶ enfatizando a substituição a qualquer rosto humano. A separação da substituição serve para transformar as categorias ontológicas em exigências éticas¹¹¹⁷. O “terceiro” continuamente garante a impossibilidade da totalização da relação. O “terceiro” levinasiano livra o Outro seja da visão captadora do Mesmo, seja da participação mística. Nas palavras de *De Dieu qui vient à l'idée*:

O conceito é a distância absoluta (...). Distância absoluta, refratária à síntese que o olhar sinóptico de um terceiro desejaria estabelecer entre dois humanos em diálogo. O Eu e o Tu não são abarcáveis objetivamente, não há e possível entre eles – eles não formam conjunto. Não há unidade que se possa produzir no espírito de um terceiro¹¹¹⁸. (...) A palavra profética (...) duplica todo o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam¹¹¹⁹.

Com a finalidade de evadir qualquer tematização do infinito num presente e possibilitar um “desvio”, o filósofo denomina esse desvio de “*Eleidade*”, ou o “terceiro”.¹¹²⁰ *Eleidade* é um neologismo do francês *il* e “indica uma maneira de me concernir sem entrar em *conjunção* comigo” diferindo, destarte, de um Tu passível de tematização e de *conjunção* com um “eu”.¹¹²¹

Em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, o filósofo argumenta que o “Desejo ou a resposta ao Enigma ou a moralidade é uma intriga a três: o Eu se aproxima do infinito indo generosamente em direção ao Tu, ainda meu contemporâneo, mas que, no seu traço de *Eleidade*, se apresenta a partir de uma profundidade do passado, de rosto, que me

¹¹¹⁵ AE 189: “L'éthique est le champ que dessine le paradoxe d'un Infini en rapport avec le fini sans se démentir dans ce rapport. (...) L'Infini signifie à partir de la responsabilité pour autrui, de l'un pour l'autre. (...) Le trace de l'infini est cette ambiguïté dans le sujet, tour à tour commencement et truchement, ambivalence diachronique que l'éthique rend possible”.

¹¹¹⁶ AE 70: “Mais substitution dans la séparation”.

¹¹¹⁷ AE 146: “Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation*. Au bout de la passivité, le Soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation: dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est supporté par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques, qui les transforme en termes éthiques”.

¹¹¹⁸ DVI 222-223 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 195).

¹¹¹⁹ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

¹¹²⁰ AE 15: “C'est ce détour à partir du visage et ce détour à l'égard de ce détour dans l'énigme même de la trace, que nous avons appelé illéité”. Cf. também AE 214; EDEHH 298; EN 69 (ID. *Entre nós...*, p. 90): “Ele é Ele. Eleidade. Seu passado imemorial não é extrapolação da duração humana, mas a anterioridade original ou ultimidade original de Deus com relação a um mundo que o não pode alojar”.

¹¹²¹ Ibid.: “Exclusive du 'tu' et de la thématisation de l'objet, l'illeité – néologisme formé sur *il* ou *ille* – indique ue façon de me concerner sans entrer en *conjunction* avec moi”.

aproxima”.¹¹²² *Eleidade* significa “movimento em direção” ao próximo¹¹²³. A exterioridade da *Eleidade* é um “dever ser” no rosto do próximo¹¹²⁴. Novamente, o *duo* vira *trio*.

Para Cohen, o rosto do próximo aparece como se (*comme si*) fosse a face de Deus¹¹²⁵, mas não é a face de Deus *per se*. Trata-se, portanto, de um enigma: do enigma do “como se fosse, mas não é”.¹¹²⁶ Cohen faz notar a importância da expressão “como se” (*comme si*) em *Totalité et Infini*, haja vista o número de vezes que a mesma é repetida¹¹²⁷. O “como se” nunca se torna um “é”, ou seja, não entra na dialética do binômio da afirmação-negação¹¹²⁸. “Como se” permanece exterior à síntese numa totalidade. “Como se” permanece enigmático¹¹²⁹. “Como se” permanece fora dos parâmetros da união mística. É “como se” o sujeito tivesse a mesma obrigação para com o outro e para com Deus: “É no frente-a-frente com o rosto significando a alteridade do outro que o ser-para-o-outro precede prioritariamente o ser-para-si-mesmo”, e, desse modo, o sujeito se volta para Deus, “à-Dieu”.¹¹³⁰

Lévinas depura a palavra “rosto” de toda e qualquer interferência direta da mística. O filósofo não contempla a possibilidade de coincidência ou identificação com a face, e sim a “distância”.¹¹³¹ Em *De Dieu qui vient à l'idée*, a palavra “rosto” significa “pura alteridade separada”.¹¹³² Com a separação, o autor deseja propor uma relação Eu-Tu que está para além da reciprocidade, da harmonia, da co-presença. Em *De Dieu qui vient à l'idée*, a face “instaura uma proximidade diferente daquela que regula a síntese unindo dados (...) em um todo”.¹¹³³

Este trabalho passa, agora, a pesquisar a resistência à mística nas demais obras do autor. A pesquisa acerca da resistência à mística nas demais obras foi dividida em quatro períodos.

¹¹²² EDEHH 300.

¹¹²³ Ibid.: “L’illéite de l’au-delà-de-l’être, c’est le fait que se venue vers moi est un départ qui mi laisse accomplir un mouvement vers le prochain”.

¹¹²⁴ AE 120, nota n. 35.

¹¹²⁵ Cf. COHEN, Richard A. The Face of Truth in Rosenzweig, Levinas, and Jewish Mysticism. In: GUERRIÈRE, D. (ed.) *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*. New York: State University of New York, 1990. p. 200.

¹¹²⁶ Ibid., p. 200-201.

¹¹²⁷ COHEN, Richard A. The Face of Truth in Rosenzweig, Levinas, and Jewish Mysticism, p. 199. Quanto à expressão *comme si* empregada por Lévinas veja-se: TEI X-XI, XVIII, 25, 28, 39, 41, 95, 102, 109, 156, 184, 284 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10, 17, 42, 45, 55, 56, 108, 114, 120, 163, 187-188, 287).

¹¹²⁸ Ibid., p. 200.

¹¹²⁹ Ibid.

¹¹³⁰ Ibid., p. 198-201.

¹¹³¹ Ibid., p. 200. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 105: “Le Dire est cette rectitude de moi à toi, cette droiture du face-à-face (...) déjà entre-tien, déjà dia-logue et ainsi *distance* et tout le contraire du contact où se produit la coïncidence et l’identification”.

¹¹³² DVI 245 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 215).

¹¹³³ DVI 242-243 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 213).

3.19 Resistência à mística nas demais obras do autor

A pesquisa da resistência à mística nas demais obras segue a periodização proposta por Márcio Luis Costa. Segundo esta periodização, *Totalité et Infini* (1961) se situa no terceiro período, enquanto *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) e *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), no quarto período.

O primeiro período vai de 1928 a 1930, e é caracterizado pelo diálogo com Husserl e Heidegger. O segundo período, de 1932 a 1960, consiste num intenso diálogo de aproximação e distanciamento da ontologia de Heidegger. O terceiro período se estende de 1961 a 1973, e é determinado pelo surgimento da ética “como tema central da reflexão e por uma explícita e textual defesa da tese que sustenta a anterioridade da ética com relação à ontologia fundamental existencial e a toda e qualquer filosofia possível”.¹¹³⁴ O quarto período (1974-1995) é dedicado ao tema da ética como filosofia primeira¹¹³⁵.

3.20 Primeiro período (1928-1930)

Duas obras do primeiro período são pesquisadas. A primeira delas é o artigo que tem por título *Sur les Ideen de M. E. Husserl* (1929)¹¹³⁶. A segunda publicação é a tese doutoral de Lévinas intitulada *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930)¹¹³⁷. O artigo e a tese doutoral se concentram no estudo da fenomenologia, e têm por objetivo a introdução da mesma na França. Estes dois trabalhos do autor são apresentações detalhadas e acuradas das principais categorias da fenomenologia¹¹³⁸.

3.21 “Sur les Ideen de M. E. Husserl”

No artigo, a insistência do filósofo é no “sentido da verdade e do ser”.¹¹³⁹ O autor aclara que a aparente tendência “quase-solipsista” da “fenomenologia egológica” está, na verdade,

¹¹³⁴ COSTA, Márcio L. *Lévinas: Uma introdução*, p. 25, 20-24. Para uma introdução geral e a periodização das obras do filósofo sugere-se também: PONZIO, A. *Emmanuel Levinas: Dall'altro all'io*. Roma: Meltemi, 2002. p. 8-15.

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 27.

¹¹³⁶ LÉVINAS, Emmanuel. Sur Les “Ideen” de M. E. Husserl. In: _____. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. p. 45-106.

¹¹³⁷ *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001. [1930.]

¹¹³⁸ PONZIO, Augusto. *Emmanuel Levinas: Dall'altro all'io*, p. 8.

¹¹³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. Sur les “Ideen” de M. E. Husserl, p. 90.

subordinada à “fenomenologia intersubjetiva”, pois “a consciência já é a própria relação sujeito-objeto”.¹¹⁴⁰ Nessa relação, há uma adequação¹¹⁴¹ de base entre sujeito e objeto. Em contraposição, o autor esclarece que a “intuição inadequada” é a “única possível para um objeto transcendente”.¹¹⁴² O autor argumenta que há uma inadequação intuitiva de base para a transcendência.

3.22 *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*

A tese doutoral de Lévinas – *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (“Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl”) se propõe a mostrar, primeiramente, que a intuição proposta por Husserl decorre da concepção husserliana do “ser”.¹¹⁴³ Trata-se da “intuição imanente” e seu *status* privilegiado na fenomenologia husserliana¹¹⁴⁴. A intuição enquanto “conhecimento imediato e direto” não pode ser um método científico para o naturalismo, pois o imediato é apenas aparente¹¹⁴⁵. A intuição é mais propriamente relacionada com a “antecipação” da “plenitude (*Fülle*)”.¹¹⁴⁶ Segundo Lévinas, a intuição, para Husserl, não é apenas o conhecimento imediato e direto de um objeto. Ela é, antes de tudo, o “caminho mesmo do pensamento em direção à verdade”.¹¹⁴⁷

Com a categoria da intuição, a noção de ser passa a ser vinculada à “experiência vivida”.¹¹⁴⁸ Através da “redução fenomenológica” acontece a “purificação da vida concreta de toda interpretação naturalista de sua existência”, e é desse modo que “a origem do ser” passa a estar “na vida concreta da consciência”.¹¹⁴⁹ Não se trata de “destruir” a “verdade própria à atitude natural”; antes, a “suspensão do julgamento” – a *epoché* – intenta “somente esclarecer seu sentido”.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. Sur les “Ideen” de M. E. Husserl, p. 90, 76, 62, 48.

¹¹⁴¹ Adequado (*Adaequatus*): In: LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e crítico da filosofia*, p. 28: “Diz-se de uma idéia que representa perfeita e completamente o seu objeto, de uma enunciação que não difere em nada daquilo que está destinada a enunciar”.

¹¹⁴² LÉVINAS, Emmanuel. Sur les “Ideen” de M. E. Husserl, p. 85.

¹¹⁴³ TIH 13.

¹¹⁴⁴ TIH 19.

¹¹⁴⁵ TIH 37.

¹¹⁴⁶ TIH 53, 103.

¹¹⁴⁷ TIH 138.

¹¹⁴⁸ TIH 139.

¹¹⁴⁹ TIH 140.

¹¹⁵⁰ TIH 210-211.

Além da tese principal de Lévinas voltada ao conceito de intuição na fenomenologia de Husserl, recebem posições de destaque na tese de Lévinas as reflexões relacionadas com a intencionalidade ou a “apreensão” e a “representação”, com a “percepção adequada e a percepção inadequada”, com o “existir”, e com a “oposição husserliana ao psicologismo”.¹¹⁵¹ A intencionalidade é “a consciência de alguma coisa”.¹¹⁵² Para Lévinas, “a concepção husserliana [de intencionalidade] consiste em ter colocado o contato com o mundo no coração mesmo do ser da consciência”.¹¹⁵³ O “mundo” passa a ser “indispensável para a consciência que é sempre consciência de alguma coisa”.¹¹⁵⁴ Lévinas conclui que, para Husserl, “existir não significa, para a consciência, ser percebida numa série de fenômenos subjetivos, mas estar continuamente presente a si mesma”.¹¹⁵⁵ Desse modo, “a necessidade de ser” – “*Seinsnotwendigkeit*” – da consciência significa toda outra coisa que uma existência que decorre da essência¹¹⁵⁶. Quanto à “representação”, segundo a tese de Lévinas, ela designa “todo ato em que alguma coisa se torna nosso objeto (*in welchem uns etwas gegenständlich wird*) (...), como nas percepções ou nas intuições”.¹¹⁵⁷ É mais precisamente o “ato da intuição que nos coloca em contato com o ser”, e este ato é, antes de tudo, um “ato objetivante”.¹¹⁵⁸

Lévinas argumenta que a filosofia de Husserl ultrapassa o ponto de vista epistemológico definido como uma reflexão sobre a ciência¹¹⁵⁹. Na interpretação de Lévinas, a razão pela qual Husserl se opõe ao psicologismo se deve ao fato de que o psicologismo se fundamenta sobre um tipo de ontologia, a saber, o naturalismo¹¹⁶⁰. A tese principal do psicologismo sendo a de “colocar o sujeito e o objeto do conhecimento no mesmo mundo que ele chama natureza, e estudar sua relação como relação de causalidade”.¹¹⁶¹ Lévinas explica que, para Husserl, há uma “irreducibilidade” intrínseca à vida consciente e que, por isso, não se pode psicologizar sobre as essências¹¹⁶². Para Lévinas, a crítica de Husserl se dirige ao fato de que o psicologismo

¹¹⁵¹ TIH 112.

¹¹⁵² TIH 77.

¹¹⁵³ TIH 73.

¹¹⁵⁴ TIH 214.

¹¹⁵⁵ TIH 60.

¹¹⁵⁶ TIH 60.

¹¹⁵⁷ TIH 94.

¹¹⁵⁸ TIH 99, 100.

¹¹⁵⁹ TIH 17.

¹¹⁶⁰ TIH 18, 147.

¹¹⁶¹ TIH 36.

¹¹⁶² TIH 147, 148, 149.

desconsidera o papel do “*a priori* na consciência da natureza”.¹¹⁶³ Para Husserl, diz Lévinas, há uma prioridade das essências inexatas sobre as essências exatas. Ou seja: “As essências exatas são apenas idealizações das essências inexatas”.¹¹⁶⁴

A “intuição das essências” – “intuição *eidética*” – não é, então, “uma ficção” ou “necessariamente imprecisa”, haja vista que tal intuição “caracteriza seu modo de existir” (...) bem determinado”¹¹⁶⁵, e ela admite “distinção entre o verdadeiro e o falso”.¹¹⁶⁶ Não se trata apenas de um processo para o qual o objeto é meramente “significado” pela intuição das essências, já que pela intuição das essências o objeto é “originalmente dado”.¹¹⁶⁷

O conhecimento adquirido pela intuição não é tão simples como o da “percepção sensível”, pois a “intuição tem o objeto diante dela”.¹¹⁶⁸ A partir da noção de intuição das essências, “a fenomenologia” passa a ser “uma ciência *eidética*, descritiva, da consciência”.¹¹⁶⁹

Para Lévinas, a modalidade mais apropriada para se pensar o infinito é a da “inadequação”.¹¹⁷⁰ A modalidade da inadequação se dirige “à percepção da coisa exterior”, e situa para além da “percepção imanente” que é sempre “adequada”.¹¹⁷¹ Por conseguinte, “um abismo separa a adequação da percepção interna e a inadequação da percepção externa”.¹¹⁷²

3.23 Segundo período (1932-1960)

Do segundo período (1932-1960), a primeira obra pesquisada por este trabalho é um artigo publicado originalmente em língua lituana. O artigo de 1933 foi traduzido para o inglês: “The understanding of spirituality in French and German culture”¹¹⁷³ (“A compreensão da espiritualidade na cultura francesa e alemã”).

¹¹⁶³ TIH 166.

¹¹⁶⁴ TIH 172.

¹¹⁶⁵ TIH 153.

¹¹⁶⁶ TIH 154.

¹¹⁶⁷ TIH 155.

¹¹⁶⁸ TIH 155.

¹¹⁶⁹ TIH 201.

¹¹⁷⁰ TIH 45.

¹¹⁷¹ TIH 53.

¹¹⁷² TIH 59, 62, 195.

¹¹⁷³ IDEM. “The Understanding of Spirituality in French and German culture”. Trad. Adrius Valecičius. *Continental Philosophy Review*, 31: 1-10, 1998; original em Lituano, *Variats* (Kaunas) vol. 7, n. 5, p. 271-280, 1933.

A segunda publicação é *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949)¹¹⁷⁴. A terceira sendo *Le temps et l'autre*, que é uma reprodução de quatro conferências ministradas pelo filósofo entre 1946 e 1947. *Le temps et l'autre*¹¹⁷⁵ aparece em 1948 na coleção *Le Choix, le Monde, L'Existence*. A este mesmo período pertence a quarta obra: *De l'existence à l'existant*¹¹⁷⁶, publicada em 1947.

3.24 “The understanding of spirituality in French and German culture”

O artigo, “The understanding of spirituality in French and German culture” (“A compreensão da espiritualidade na cultura francesa e alemã”), foi publicado no periódico de Kaunas, na Lituânia. O nome do periódico era *Vairas*, e desaparecera durante a Segunda Guerra Mundial. A resistência levinasiana à mística é um eco da resistência kantiana à mística de Swedenberg; por isso, Lévinas também critica implicitamente a reabilitação filosófica da mística pelo romantismo e por alguns autores do idealismo – Hegel, por exemplo¹¹⁷⁷. A interpretação levinasiana põe em evidência que um romance francês comparado a um romance alemão se distingue pela mistura entre os elementos físicos e espirituais. Aquele francês permanece no nível físico quando fala de amor, enquanto o alemão mistura os elementos físicos e espirituais. Não há, no romance francês, confusão entre amor físico e espiritual¹¹⁷⁸. No romance francês interpretado

¹¹⁷⁴ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001. [1949.]

¹¹⁷⁵ *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2001. [1979.] p. 7.

¹¹⁷⁶ *De l'existence a l'existant*. Paris: Vrin, 1998. [1947.]

¹¹⁷⁷ Veja-se a pesquisa a respeito da rejeição por Kant da mística de Swedenborg em DREHER, Luís H. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística, p. 37: “Chegamos, depois da rejeição por Kant da mística fantástica de Swedenborg, à reabilitação filosófica da mística pelo romantismo e pelo idealismo”.

¹¹⁷⁸ LÉVINAS, Emmanuel. The Understanding of Spirituality in French and German culture, p. 5-8: “But belief in the spiritual importance of the elementary psychological data is not purely philosophical. It has widespread roots in the German soul. Let us compare a trashy German novel with a French one. In one as in the other, in hopes of large sales, authors describe sensual scenes. The Frenchman knows very well the nature of the reality which he is describing. If he is writing about physical love, then that love is first and foremost physical. He does not confuse the details of this kind of love with the tender feelings of spiritual love. Spiritual love does not exist in this kind of novel. (...) In a German novel of the same sort, by contrast, spiritual and physical elements are mixed together. The sexual tribulations of mediocre personalities reveal metaphysical realities. (...) A book which shines with true genius and which, together with the work of Marcel Proust in France, (...) is the novel *Zauberberg* by Thomas Mann. Here we find a living embodiment of the concepts which I have briefly presented above. (...) The love through and for illness – (...) perhaps the most beautiful of Thomas Mann's literary inventions (...). In order to describe Claudia's strange beauty, Castorp uses technical, anatomical terminology. He, as if in a state of ecstatic delirium, names all the organic substances of which she is made. The mystery of the Cartesian unity of body and spirit is experienced here as a primordial reality and is understood in the exaltation of love – biological and metaphysical love. The soul of the beloved is known in its intoxicating depths precisely when Castorp begins to speak in the language of biological science (...) Castorp remains ill because he continues to love her, and, waiting for Claudia to return, he continues on the path of spiritual development. She returns”.

por Lévinas, o amor vem sem o *Eros*. Lévinas se posiciona implicitamente contra a reabilitação filosófica da mística.

3.25 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949) é uma coletânea de artigos publicados entre 1932 e 1940¹¹⁷⁹. O interesse principal do autor é refletir sobre a fenomenologia de Husserl e Heidegger. O filósofo acrescenta o artigo “Langage et proximité” na reedição de 1967¹¹⁸⁰. Em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, a resistência à mística emerge quando o filósofo explica os seguintes conceitos: 1) *via negationis*; 2) a verdade e o sentido; 3) o ateísmo; 4) a idéia do infinito. O filósofo explica e justifica que a *via negationis* é um método necessário aos fenomenólogos. A *via negationis* é um método que descreve melhor a estrutura “da queda” no cotidiano e na tagarelice como partes essenciais para a compreensão da “experiência vaga” da “vida cotidiana”.¹¹⁸¹

Na busca pelo sentido do ser se intui sua “maneira de existir”, ou seja, sua “verdade” na qual a “existência é a partir dela mesma”.¹¹⁸² O sentido do objeto implica em situá-lo verdadeiramente, e o filósofo assegura que “pode-se buscar numa ética a condição da verdade”.¹¹⁸³ Faz-se necessário, então, determinar o “lugar ontológico” do objeto explicando através da “redução fenomenológica” não o fato mas o “esclarecimento do sentido”, a saber, o “sentido do objeto e da sua existência”.¹¹⁸⁴ Este sentido, contudo, é desprovido de qualquer significação mística. O filósofo não adota o “otimismo da mistificação idealista”.¹¹⁸⁵ O sentido é dívida ética ao próximo, e vem à consciência na relação do frente-a-frente.

Em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, o filósofo chega à conclusão de que “com Heidegger, o ateísmo é paganismo”.¹¹⁸⁶ Em contraposição, Lévinas opta pela separação proposta pelo ateísmo e, assim, fecha o caminho que conduz à mística. O filósofo

¹¹⁷⁹ EDEHH 7.

¹¹⁸⁰ CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. *Cambridge Companion to Levinas*, p. xxii.

¹¹⁸¹ EDEHH 103-104.

¹¹⁸² EDEHH 67, 71.

¹¹⁸³ EDEHH 188.

¹¹⁸⁴ EDEHH 25, 39.

¹¹⁸⁵ EDEHH 141.

¹¹⁸⁶ EDEHH 237.

justifica que “a tradição do Outro não é necessariamente religiosa (...), ela é filosófica”.¹¹⁸⁷ O autor cita dois filósofos: Platão com a noção do Bem para além do ser, no *Fedro*, muito embora aí se estabeleça um verdadeiro discurso com os deuses, e Descartes cuja análise da idéia do infinito é revisitada por Lévinas que daí extrai somente o “desenho formal”.¹¹⁸⁸

O “desenho formal” é explicado em termos de uma relação na qual o eu não pode conter o Infinito, ou seja, uma relação em que o “eu é separado do Infinito”.¹¹⁸⁹ O filósofo diz que “a intencionalidade que anima a idéia do infinito não se compara a nenhuma outra: ela visa isso que ela não pode abraçar e neste sentido, precisamente, o Infinito”.¹¹⁹⁰

Lévinas esclarece que sua argumentação se diferencia da cartesiana: “Que o movimento da alma que é mais cognitivo que o conhecimento, possa ter uma estrutura diferente da contemplação – eis o ponto sobre o qual nós nos separamos (...) do cartesianismo. O infinito não é mais objeto de uma contemplação (...). A idéia do infinito é um pensamento que a todo instante pensa mais do que ele pensa”.¹¹⁹¹ O pensar mais do que se pode pensar é situado nos parâmetros do “Desejo”.¹¹⁹² O filósofo argumenta que este pensar mais, este transbordamento, “se opõe à afetividade do amor e à indigência da necessidade”.¹¹⁹³ Dito de outro modo, o filósofo se opõe à mística.

Para o autor, “o infinito não entra na idéia do infinito porque esta idéia não é um conceito”, porque a “alteridade do infinito não se anula”, e porque a “transcendência do infinito em relação ao eu que está separado e que pensa constitui a primeira marca de sua infinitude”.¹¹⁹⁴

A idéia do infinito não é uma “reminiscência”, e sim “foi colocada em nós”.¹¹⁹⁵ Em se tratando de um *plus dans le moins*, de um “mais no menos”, a idéia do infinito “não se transforma numa relação na qual, segundo os místicos, a borboleta atirada ao fogo se consome no fogo”.¹¹⁹⁶ O filósofo prefere falar em termos de “outro fogo que queima além da necessidade”, pois a idéia

¹¹⁸⁷ EDEHH 238.

¹¹⁸⁸ Ibid.

¹¹⁸⁹ EDEHH 238.

¹¹⁹⁰ EDEHH 238.

¹¹⁹¹ EDEHH 242.

¹¹⁹² Ibid.

¹¹⁹³ Ibid.

¹¹⁹⁴ Ibid.

¹¹⁹⁵ EDEHH 238-239.

¹¹⁹⁶ EDEHH 239.

do infinito designa um “pensar para além daquilo que se pensa”.¹¹⁹⁷ O autor deixa claro que não se trata de uma “participação” mas de “seres separados”, e que a “experiência” da “idéia do infinito se dá na relação com Outrem. A idéia do infinito é uma relação social”.¹¹⁹⁸

O filósofo explana a relação social como uma aproximação “a um ser absolutamente exterior”, e é a face que melhor exprime esta recusa a se tornar um “conteúdo” ou um “tema”, visto que resiste aos “poderes” do sujeito: “A resistência ética é a presença do infinito”.¹¹⁹⁹

A face alheia está para além dos poderes do “eu”, e a idéia do infinito traz à tona esta medida assimétrica em relação ao próximo. Ao se medir, ao se referir ao infinito que não pode ser contido na consciência por participação, o sujeito “se sente injusto” defronte a algo tão infinito¹²⁰⁰.

A “insatisfação da consciência” do sujeito se dá pelo fato de que diante de “Outrem o Eu é infinitamente responsável”, e esta insatisfação se deve a um “acréscimo inadequado à intencionalidade”.¹²⁰¹ Diante do infinito surge a “consciência ética” que não deveria ser compreendida em termos de uma “dor de almas delicadas e escrupulosas”, e sim como “contração”, a “retirada em si e pura e simplesmente a sístole mesma da consciência”.¹²⁰²

O infinito, o rosto, é uma crítica ao “eu” e o início da insatisfação do sujeito da qual emerge a consciência ética. Esta emergência se deve ao seu caráter de desmedida e de impossibilidade de posse e de tematização do Outro pelo Mesmo.

O autor afirma que “se a filosofia vive da crítica, o rosto de Outrem seria o começo mesmo da filosofia. (...) Esta situação é consciência moral – exposição da minha liberdade ao julgamento do Outro. Desnívelamento que nos autorizou entrever a dimensão da altura no olhar daquele ao qual a justiça é devida”.¹²⁰³

No desnívelamento entre o “eu” e Outrem, o movimento do sujeito em direção a outrem não “completa” o sujeito mas o “coloca em questão”.¹²⁰⁴ A alteridade aparece alterando a ordem.

¹¹⁹⁷ EDEHH 274.

¹¹⁹⁸ EDEHH 239.

¹¹⁹⁹ EDEHH 239-241.

¹²⁰⁰ EDEHH 244.

¹²⁰¹ EDEHH 274.

¹²⁰² EDEHH 245.

¹²⁰³ EDEHH 247.

¹²⁰⁴ EDEHH 269-270.

A alteridade não se contemporiza num presente que tornaria possível a sincronização entre o Mesmo e o Outro. Isso porque a alteridade permanece sempre um “traço” e um “enigma”.¹²⁰⁵

Sob o prisma do traço e do enigma, “o Outro se distingue absolutamente, em se absolvendo, em se afastando, ao passar, passando para além do ser – suprema bondade”.¹²⁰⁶ O Outro diz “adeus se apagando até o incógnito no rosto que faz face”.¹²⁰⁷ Por conseguinte, a subjetividade é compreendida sob o registro do “enigma e da transcendência que desconcerta o Ser” e, assim, instaurando uma situação em que se viabilize e se acolha a “proximidade do Outro enquanto Outro”.¹²⁰⁸

3.26 *Le temps et l'autre*

Le temps et l'autre é uma reprodução de quatro conferências ministradas pelo filósofo entre 1946 e 1947. Lévinas foi convidado pelo professor de filosofia na Sorbonne, Jean Wahl, para ministrar quatro conferências no *Collège Philosophique*. Em 1979, há uma nova edição de *Le temps et l'autre* com um novo prefácio. A publicação anterior a 1979 havia sido criticada por Simone de Beauvoir porque sugeria o feminino em contraposição ao masculino: o “feminino como absolutamente outro”.¹²⁰⁹

As quatro conferências de *Le temps et l'autre* resumem alguns dos aspectos centrais do pensamento do autor. Em *Le temps et l'autre*, Lévinas argumenta a favor da centralidade do outro, e sustenta que o tempo determina a relação entre o outro e o si-mesmo¹²¹⁰. Na reflexão sobre a morte, sua preocupação é descrever a significação do frente-a-frente de um modo tal que, como na morte, “o sujeito não tem mais nenhuma possibilidade de apoderar-se”.¹²¹¹ Na morte, o sujeito já não possui mais o que lhe vem de fora, visto que ele ou ela perde toda “iniciativa”.¹²¹² Similarmente, não se possui a alteridade.

Em *Le temps et l'autre*, o filósofo se afasta constantemente da mística enquanto absorção, mistério, participação, fusão, e coincidência entre o Mesmo e o Outro, e a absorção:

¹²⁰⁵ EDEHH 293-294.

¹²⁰⁶ EDEHH 297.

¹²⁰⁷ EDEHH 299.

¹²⁰⁸ EDEHH 297.

¹²⁰⁹ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 77.

¹²¹⁰ Cf. CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert. *The Cambridge Companion to Levinas*, p. xxi.

¹²¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 64.

¹²¹² Ibid., p. 73.

“Não se produz a absorção de um termo pelo outro”.¹²¹³ Com a idéia de “participação”, o “sujeito não vê somente o outro, mas é o outro. [A participação é] a noção mais importante para a mentalidade primitiva (...) do pré-lógico ou do místico”.¹²¹⁴ Para o autor, a “participação” que “coincide com a fusão extática (...) não mantém suficientemente a dualidade dos termos”.¹²¹⁵

Já no prefácio de *Le temps et l'autre*, o autor esclarece que “relação ou religião não é estruturada como saber, isto é, como intencionalidade”.¹²¹⁶ O tempo evade a intencionalidade. O tempo adquire um significado na “sua diacronia” tal qual uma relação que “não compromete a alteridade do outro”.¹²¹⁷ O tempo é concebido “não como uma degradação da eternidade”, e sim por algo “inassimilável, absolutamente outro” que “não se deixaria assimilar pela experiência ou a isso que, por si infinito, não se deixaria compreender”.¹²¹⁸ No tempo levinasiano não há “coincidência”, “um sentir falta da união”, e sim uma “inadequação”, uma “proximidade que é também distância”, e “todo o *surplus* ou todo o bem de uma socialidade original”.¹²¹⁹

O “movimento do tempo” como “transcendência ao Infinito do ‘todo Outro’, não se temporaliza de uma maneira linear, (...) [mas] faz um desvio entrando na aventura ética da relação ao outro homem”.¹²²⁰ O filósofo defende a tese da “modalidade concreta da diacronia” que, por sua vez, difere do “êxtase” e do “saber”.¹²²¹ Enfim, Lévinas propõe uma “relação sem relação”, um “Desejo insaciável ou proximidade do Infinito”.¹²²² Na descrição da relação do sujeito com outrem, o filósofo reconhece que diverge “da concepção heideggeriana que vê a solitude ao seio de uma relação anterior com o outro”.¹²²³ À esta relação do “lado-a-lado”, o filósofo contrapõe a “relação do face-a-face”.¹²²⁴ Na opinião de Lévinas, o êxtase conduz ao “desaparecimento do outro”.¹²²⁵ Indiretamente, o filósofo definiu mística como aniquilamento.

¹²¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 20.

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹²¹⁵ *Ibid.*

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 8-9.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 9-10.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹²²¹ *Ibid.*, p. 13.

¹²²² *Ibid.*

¹²²³ *Ibid.*, p. 18.

¹²²⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹²²⁵ *Ibid.*, p. 19.

3.27 *De l'existence à l'existant*

De l'existence à l'existant foi publicado em 1947. O livro foi escrito no cárcere. Em *De l'existence à l'existant*, se define o que vem a ser “participação mística”: “Na participação mística, fundamentalmente distinta da participação platônica de um gênero, perde-se a identidade dos termos. Eles despojam-se daquilo que constitui sua própria substância. (...) Um termo é o outro”.¹²²⁶ Em contraposição à participação mística, o autor assegura que “o inconsciente como sono não é uma nova vida que se joga sob a vida: é uma participação da vida pela não-participação, pelo fato elementar de repousar”.¹²²⁷

Em *De l'existence à l'existant*, introduz-se o conceito de *il y a* (“há”)¹²²⁸ como sinônimo de “indiferença”¹²²⁹, “desumana neutralidade”¹²³⁰, anonimato, e impessoalidade. O *il y a* é o há impessoal quando se diz “chove” ou “anoitece”. O *il y a* levinasiano “remonta a uma dessas estranhas obsessões que se guarda da infância e que reaparecem nas insônias quando o silêncio ressoa e o vazio permanece pleno”.¹²³¹ A saída desta impessoalidade só é possível na relação com outrem enquanto outrem, apenas se houver respeito pela sua alteridade. A ausência do outro equivale à recusa à tematização ao se fazer presente. Esta recusa confere à alteridade de outrem um caráter temporal diacrônico. O “eu” é arrancado da impessoalidade pelo outro através do acusativo do sujeito¹²³². No “preâmbulo” de *De l'existence à l'existant*, o autor apresenta a orientação geral do livro: “A fórmula platônica colocando o Bem além do ser (...) significa que o movimento que conduz um existente em direção ao Bem não é uma transcendência pela qual o existente eleva-se a uma existência superior, mas uma saída do ser e das categorias que o descrevem, uma *ex-cedência*”.¹²³³

O tempo possui uma significação própria para além da “significação da dialética do tempo”, e diferentemente da noção de “eternidade”.¹²³⁴ Dentro dos parâmetros da eternidade, o

¹²²⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 99 (ID. *Da existência ao existente*. p. 71).

¹²²⁷ Ibid., p. 118-119 (ID. *Da existência ao existente*. p. 85).

¹²²⁸ Ibid., p. 10 (ID. *Da existência ao existente*, p. 11).

¹²²⁹ Ibid., p. 11 (ID. *Da existência ao existente*, p. 12).

¹²³⁰ Ibid.

¹²³¹ Ibid., p. 10 (ID. *Da existência ao existente*, p. 11).

¹²³² Há um resumo da obra *De l'existence à l'existant* em: PONZIO, A. Introduzione. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Dall'altro all'io*, p. 9.

¹²³³ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, p. 9 (ID. *Da existência ao existente*, p. 9).

¹²³⁴ Ibid., p. 127 (ID. *Da existência ao existente*. p. 91).

“tempo é uma imagem móvel da eternidade imóvel”.¹²³⁵ Não é o que ocorre com a existência humana, pois ela possui um começo e um fim¹²³⁶: “A taça da existência é bebida até o fim, esgotada – nada é deixado para o dia seguinte. Toda a agudez do presente vem de seu engajamento sem reserva – e, de uma certa maneira, sem consolação – no ser”.¹²³⁷ É precisamente nesse ponto em que o autor argumenta que “toda tentativa de apreender (...) a noção clássica da eternidade termina numa teologia negativa”, e, por isso mesmo, para ele, “o instante não poderia (...) imitar a eternidade”.¹²³⁸ Enquanto negação do presente, do aqui, o tempo passa a ser êxtase. Lévinas questiona se o êxtase é o modo original da existência:

Sem ser conhecimento, a temporalidade de Heidegger é um êxtase, o “ser fora de si mesmo”. De modo algum transcendência da teoria, mas já saída de uma interioridade para uma exterioridade. A existência permanece em Heidegger um movimento do dentro para o fora; foi o próprio Heidegger que apreendeu, em sua forma mais profunda, a última e universal essência desse jogo de interioridade e exterioridade para além do jogo “sujeito-objeto” ao qual a filosofia idealista e realista o reduzia. A originalidade dessa concepção consiste em ver nesse êxtase mais do que uma propriedade qualquer da alma, mas aquilo por meio de que a existência existe. Ela não é a relação com um objeto, mas com o verbo ser, a ação de ser. Pelo êxtase, o homem assume sua existência. Portanto, o êxtase é o próprio evento da existência. (...) A questão que colocamos a partir da *posição* consiste precisamente em perguntar-se se o êxtase é o modo original da existência, se a relação que se chama correntemente de relação entre o eu e o ser é um movimento para um fora, se o *ex* é a raiz principal do verbo existir¹²³⁹.

Tendo concebido o “eu” enquanto sujeito, Lévinas propõe uma alternativa ao êxtase heideggeriano: “A afirmação do eu como sujeito levou-nos a conceber a existência sobre um outro modelo que não o do êxtase. Assumir a existência não é entrar no mundo. O problema ontológico (...) coloca-se antes da cisão do ser num exterior e num interior. A inscrição no ser não é uma inscrição no mundo”.¹²⁴⁰

¹²³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existent*, p. 127 (ID. *Da existência ao existente*. p. 91).

¹²³⁶ Ibid.

¹²³⁷ Ibid., p. 132 (ID. *Da existência ao existente*. p. 94).

¹²³⁸ Ibid., p. 128 (ID. *Da existência ao existente*. p. 91). Teologia negativa ou teologia apofática “é a que diz que a Deus não podem ser aplicados conceitos ou termos da linguagem humana e que Deus pode ser melhor conhecido negando-se dele as categorias próprias do ente finito. Sendo Deus absolutamente transcendente, nenhuma criatura pode conhece-lo, nem falar dele de modo adequado; por isso, de Deus se pode dizer mais o que ele não é do que o que ele é”. Cf. Teologia Negativa. In: BORRIELLO, L. et alii. *Dicionário de Mística*, p. 1007.

¹²³⁹ Ibid., p. 98-99.

¹²⁴⁰ Ibid., p. 173 (ID. *Da existência ao existente*. p. 119).

Para Lévinas, o “ex” do existir, indica uma saída diferente daquela do “ex” do êxtase. “Ex” não é pensado a partir de si mesmo, mas a partir da relação com outrem enquanto outrem: “A relação com outrem não pode ser pensada como um acorrentamento a um outro eu, nem como a compreensão de outrem que faz desaparecer sua alteridade, nem como a comunhão com ele em torno de algum terceiro termo”.¹²⁴¹ É impossível, assim, conceber a relação na esfera do êxtase místico.

3.28 Terceiro período (1961 a 1973)

As seguintes publicações pertencem ao terceiro período: *Totalité et Infini* (1961)¹²⁴²; *Difficile Liberté* (1963)¹²⁴³; *Quatre lectures talmudiques* (1968)¹²⁴⁴; *Humanisme de l'autre homme* (1972)¹²⁴⁵. *Totalité et Infini* já foi pesquisada por este trabalho e, portanto, são três as obras pesquisadas a seguir: *Difficile Liberté* (1963); *Quatre lectures talmudiques* (1968); *Humanisme de l'autre homme* (1972).

3.29 *Difficile Liberté*

Em *Difficile Liberté*, o filósofo explica “que a relação com o divino passa pela relação com os homens e coincide com a justiça social, eis todo o espírito completo da Bíblia judaica”.¹²⁴⁶ Ainda em *Difficile Liberté*, o filósofo dá prioridade à tradição de Moisés e dos profetas ressaltando a preocupação com os pobres, a viúva, o órfão, mais do que com a alma ou a “amizade espiritual”¹²⁴⁷ com Deus. Numa entrevista a Malka, Lévinas admite que seu “judaísmo não é hassídico”.¹²⁴⁸ O autor é fiel à tradição judaica dentro dos parâmetros do *mithnagued*. Esse,

¹²⁴¹ LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existent*, p. 144 (ID. *Da existência ao existente*. p. 102).

¹²⁴² *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. [1961.]

¹²⁴³ *Difficile Liberté*: Essais sur le judaïsme. Paris: Albin Michel, 1963. [1963.]

¹²⁴⁴ *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 2001. [1968.]

¹²⁴⁵ *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972.]

¹²⁴⁶ IDEM. *Difficile Liberté*: Essais sur le Judaïsme, p. 36 (ID. *Difficult Freedom*: Essays on Judaism, p. 19).

¹²⁴⁷ Ibid., 36-37 (ID. *Difficult Freedom*: Essays on Judaism, p. 20): “Moïse et les prophètes ne se soucient pas de l’immortalité de l’âme, mais du pauvre, de la veuve, de l’orphelin et de l’étranger. Le rapport avec l’homme où s’accomplit le contact avec le divin n’est pas une espèce d’amitié spirituelle, mais celle qui se manifeste, s’éprouve et s’accomplit dans une économie just et don’t chaque homme est pleinement responsable”.

¹²⁴⁸ LÉVINAS, Emmanuel. Entretien avec Emmanuel Lévinas. In: MALKA, S. *Lire Lévinas*, p. 103: “C’est d’abord un judaïsme qui n’est pas hassidique. Non pas qu’il y subsiste une quelconque hostilité contre le hassidisme, vous le pensez bien. Je ne veux pas, Dieu merci, ranimer la querelle du XVIIe siècle entre les *hassidim* et les *mithnaguedim*, ni reprendre la bataille du Gaon de Vilna. Je n’en ai d’ailleurs pas l’envergure. Le judaïsme de Lituanie, c’est cette

por sua vez, era oposto ao *chassidim*, que era um judaísmo mais piedoso e místico, e para o qual a oração espontânea tinha precedência sobre o estudo do Talmude¹²⁴⁹.

Para o filósofo, o estudo do Talmude e a vivência prática têm precedência. A ocupação ou preocupação fundamental é aquela de cumprir os deveres, o maior deles sendo a responsabilidade pelo próximo. À pergunta por que Deus não acaba com a miséria e a pobreza, Lévinas faz eco às palavras do Rabino Aquiba respondendo: para que “escapemos da condenação”.¹²⁵⁰ A “regeneração do homem” acontece quando há a “consciência do Bem e da Lei”, “sem a intervenção de fatores extra-humanos além da consciência do Bem e a Lei”.¹²⁵¹

Para Lévinas, a universalidade no judaísmo se define a partir deste princípio: “Uma verdade é universal quando a mesma se aplica a cada ente sensato”.¹²⁵² Trata-se de uma “categoria moral”, a base da “eleição” que é feita “de responsabilidades”.¹²⁵³ Com isso, Lévinas desvincula a definição de Israel de qualquer noção unilateral de cunho histórico, nacional, local ou racial. O autor prefere uma noção que tenha um caráter ético-universal: a responsabilidade pelo próximo. Em *Difficile Liberté*, propõe-se que a ligação com Deus não deve ser pensada em termos do *numinoso* e do entusiasmo:

Compreender esta santidade de Deus num sentido que se distingue da significação *numinosa* deste termo (...). A posse do homem por Deus, o entusiasmo, seria a conseqüência da santidade ou do caráter sagrado de Deus (...). O judaísmo desencantou o mundo, distinguiu-se desta pretensa evolução das religiões a partir do entusiasmo e do sagrado. O judaísmo permanece estranho a todo retorno ofensivo destas formas de elevação humana. Ele as denuncia como a essência da idolatria¹²⁵⁴.

prédilection pour une certaine sobriété. Non pas contre le sentiment, mais contre une certaine ivresse de l'esprit au niveau populaire. (...) Mais un des éléments de ce judaïsme lituanien, c'est une certaine discipline intellectuelle qui prime l'immédiateté. (...) Vous savez que le Gaon était grand cabbaliste lui-même. Mais il pensait toujours que le Zohar était en accord avec le Talmud. Et je continue pour ma part à penser que la vraie mesure de l'esprit juif et de la Cabbale même est donnée par le Talmud”.

¹²⁴⁹ Cf. BUCKS, R. *A Bíblia e a Ética...*, p. 18, 26.

¹²⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté: Essais sur le Judaïsme*, p. 36-37 (ID. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, p. 20): “Pourquoi votre Dieu, qui est Dieu des pauvres, ne nourrit-il pas les pauvres?” demande un Romain à Rabbi Aquiba. ‘Pour que nous puissions échapper à la damnation’, répond Rabbi Aquiba. Et on ne peut affirmer plus fortement l'impossibilité où se trouve Dieu d'assumer les devoirs et les responsabilités de l'homme”.

¹²⁵¹ Ibid., p. 37 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 20): “Le judaïsme croit à cette régénération de l'homme sans l'intervention de facteurs extra-humains autres que la conscience du Bien et la Loi”.

¹²⁵² Ibid., p. 38 (ID. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, p. 21): “Une vérité est universelle quand elle vaut pour tout être raisonnable”.

¹²⁵³ Ibid., p. 39 (ID. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, p. 22): “Et il s'agit d'une catégorie morale plutôt que du fait historique d'Israël, même si l'Israël historique a été fidèle en fait au concept d'Israël et s'est senti en morale des responsabilités et des obligations”.

¹²⁵⁴ Ibid., p. 28 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 14).

O “sagrado” denota “violência”.¹²⁵⁵ Para que o sagrado não denote violência, o filósofo sugere que é “em função do ético que o universo é sagrado. A ética é uma ótica do Divino. (...) O Divino se manifesta somente através do próximo”.¹²⁵⁶

O último artigo, “Signature” (“Assinatura”), é a biografia do autor narrada por ele mesmo. Em “Signature”, o autor define o tempo não como uma “imagem” ou “aproximação de uma eternidade imóvel”.¹²⁵⁷ O filósofo rompe com este conceito de tempo. A visão levinasiana da temporalidade busca conferir ao sujeito um “poder de ruptura” com “os princípios neutros e impessoais”.¹²⁵⁸ O “poder de ruptura” se expressa como uma “recusa à totalidade hegeliana”.¹²⁵⁹ O poder de ruptura se exerce no “poder de falar”, mas “sem uma sociologia que busca o lugar dessa palavra num sistema”.¹²⁶⁰ Do poder de ruptura e de falar é que vem o “poder de julgar a história ao invés de esperar seu veredicto impessoal”.¹²⁶¹

Ainda em “Signature”, o filósofo explica a noção da “desproporção entre o Outro e o Eu”.¹²⁶² Esta desproporção indica um “acesso ao ser exterior”, e é este acesso que rende significação à “consciência moral”.¹²⁶³ Em acréscimo, com a “desproporção” o autor apóia “uma estrutura não recíproca” que é “refratária à totalização”.¹²⁶⁴ Esta estrutura não recíproca abre a “relação com outrem”, e esta “relação pode ser chamada de metafísica”.¹²⁶⁵

3.30 *Quatre lectures talmudiques*

As quatro conferências proferidas pelo autor em *Quatre lectures talmudiques* entre 1963 a 1966 foram dirigidas ao Congresso Judeu Mundial organizado desde 1957, em Paris¹²⁶⁶. A

¹²⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté...*, p. 29 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 29): “Le sacré qui m’enveloppe et me transporte est violence”.

¹²⁵⁶ Ibid., p. 187 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 159): “En fonction de l’éthique, c’est dire que l’univers est sacré. Mais c’est dans un sens éthique qu’il est sacré. L’éthique est une optique du divin. (...) Le Divin ne peut se manifester qu’à travers le prochain”.

¹²⁵⁷ Ibid., p. 325 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 292).

¹²⁵⁸ Ibid., p. 325 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 293).

¹²⁵⁹ Ibid.

¹²⁶⁰ Ibid.

¹²⁶¹ Ibid.

¹²⁶² Ibid., p. 326 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 293).

¹²⁶³ Ibid.

¹²⁶⁴ Ibid., p. 327 (ID. *Difficult Freedom...*, p. 294-295).

¹²⁶⁵ Ibid.

¹²⁶⁶ IDEM. *Quatre lectures talmudiques*, p. 9.

primeira conferência aborda o tema do “perdão”¹²⁶⁷, enquanto a segunda conferência trata “da prioridade do saber” como “a tentação da tentação”.¹²⁶⁸ Quanto ao perdão, “as faltas em relação ao próximo são *ipso facto* ofensas a Deus”.¹²⁶⁹ Com respeito à tentação da tentação, o filósofo afirma que outrem é sempre “alheio a todo cálculo”, e que a prioridade do saber conduz inevitavelmente à “desconfiança de outrem enquanto outrem”.¹²⁷⁰ Para um pensamento centrado no saber, tudo o que está fora dele passa a ser considerado “em termos pejorativos”, ou seja, o que está fora é definido como “ingênuo”.¹²⁷¹ A segunda conferência se propõe a defender a tese de que se deve “superar a tentação do Mal evitando a tentação da tentação”, a saber, aceitando o acontecimento da “doação do Torá” antes de “o conhecer”.¹²⁷² Às vezes, num “pomar os frutos precedem as folhas e as flores”.¹²⁷³ Como na inspiração “artística”, aceita-se a inspiração que “faz surgir a forma”, e, destarte, há uma “inversão da cronologia normal do conhecimento” indicando “uma superação do saber – uma superação da tentação da tentação”.¹²⁷⁴ Por conseguinte, “inverte-se” a “ordem normal” em que o “compreender precede o fazer”.¹²⁷⁵ Uma subjetividade empenhada na superação da tentação da tentação reconhece um “pacto com o bem anterior à alternativa do Bem e do Mal”.¹²⁷⁶

Um outro tema discutido pelo autor na segunda conferência é o da liberdade nas escolhas. Por um lado, o filósofo questiona se a responsabilidade é assumida num clima de uma escolha entre “verdade ou morte” ou, ainda, se ela é uma escolha livre¹²⁷⁷. O autor esclarece que “liberdade” não é “escravidão” ou “infantilismo”, e sim uma “não-liberdade” explicada em termos de um para-além da liberdade, de uma “pedagogia”, de uma “difícil liberdade”, e de uma “aceitação livre a ser praticada antes de aderir”.¹²⁷⁸ A superação da tentação da tentação implica na adesão antes do entendimento advindo com a investigação daquilo ao qual se adere. A questão envolve uma “lucidez” tal que “o rosto de outrem” é “*ipso facto* minha responsabilidade em

¹²⁶⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, p. 29-64.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹²⁶⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹²⁷⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹²⁷¹ *Ibid.*

¹²⁷² *Ibid.*, p. 91.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 99-100.

¹²⁷⁴ *Ibid.*, p. 91.

¹²⁷⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 81, 82.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 82, 87, 88.

relação a outrem” e, sendo assim, ocorre um saber “incondicional”¹²⁷⁹ em que o “mensageiro é ao mesmo tempo a mensagem”, “um aceitar a obrigação em relação” à pessoa “que fala”.¹²⁸⁰

A terceira palestra do autor se intitula “Terra prometida ou terra permitida”.¹²⁸¹ Na terceira palestra, Lévinas faz uma distinção entre terra prometida e terra permitida: “Terra prometida não é Terra permitida”.¹²⁸² No contexto da discussão entre céu e terra prometida, o autor indaga de onde surgiu a idéia da “escada para subir ao céu”, pois a metáfora está “ausente do texto bíblico”.¹²⁸³ Em vez de refletir sobre “a escada” e o “céu”, ele comenta que a questão fundamental gira em torno do fato de “admitir as normas de uma justiça universal”.¹²⁸⁴ Por isso, o filósofo conclui dizendo:

Aqueles que vão conquistar um país como se conquista o céu, aqueles que sobem, estão para além destas lágrimas delicadas. (...) Eles já estão possivelmente exilados. A data de seu exílio está fixada antes daquela de sua conquista. (...) Apenas aqueles que estão sempre dispostos a aceitar as conseqüências de seus atos bem como a assumir o exílio quando eles não serão mais dignos de uma parte, têm o direito de entrar nessa parte. (...) Esse país é extraordinário. Como o Céu. País que vomita seus habitantes que não são justos. (...) A disposição de aceitar um país sob estas condições outorga um direito sobre este país¹²⁸⁵.

A quarta conferência, “Velho como o mundo?”, descreve cuidadosamente o funcionamento do Sinédrio¹²⁸⁶. O autor descreve o papel jurídico do Sinédrio – assembleia, em hebraico¹²⁸⁷ – relacionando-o à linguagem erótica do *Cântico dos Cânticos*. Lévinas reconhece que “o *Cântico dos Cânticos* comporta uma interpretação mística”.¹²⁸⁸ Todavia, “para os olhos prevenidos, a mística do Cântico não é uma mistificação”; antes, é um “texto erótico”.¹²⁸⁹ Em vez de admitir que o “texto erótico” se abre à “uma significação mística”, o filósofo interpreta o

¹²⁷⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, p. 106.

¹²⁸⁰ *Ibid.*, p. 104-105.

¹²⁸¹ *Ibid.*, p. 117.

¹²⁸² *Ibid.*, p. 137.

¹²⁸³ *Ibid.*, 140.

¹²⁸⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹²⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 156-160, 168, 170-171.

¹²⁸⁷ Para a tradução ao português das palavras em hebraico empregadas por Lévinas, sugerem-se as notas e os glossários organizados pelo tradutor Marcos de Castro em: LÉVINAS, Emmanuel. *Do sagrado ao santo*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 197-204; IDEM. *Novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 99-110.

¹²⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, p. 162.

¹²⁸⁹ *Ibid.*

mesmo “fundamentando o tribunal e a justiça”.¹²⁹⁰ A “paixão” envolvida na dimensão erótica passa a ser vista em termos de uma “luta pelo progresso da justiça”.¹²⁹¹ A quarta conferência conclui argumentando o seguinte: “Para que o mundo humano seja possível (...), é necessário que a todo momento se encontre alguém que possa ser responsável pelos outros”.¹²⁹²

Quatre lectures talmudiques se preocupa em apresentar um método de análise do Talmude partindo dos ensinamentos dos mestres judeus do século II – *Michna*¹²⁹³ – e do século V – *Guemara*¹²⁹⁴. O método de análise difere da tentativa de “substituir Deus pelo Ser Supremo ou pela Natureza”, pela “teosofia” e muito menos pelas categorias “Povo” ou “Classe operária”.¹²⁹⁵ Para o autor, “Deus é (...) o outro por excelência (...), o absolutamente outro”.¹²⁹⁶ O próximo, por sua vez, é ainda “mais outro que Deus”.¹²⁹⁷ Lévinas apresenta o Deus do judaísmo em consonância com “a *praxis* humana” admitindo que o nome de Deus é “obscuro”, mas que, mesmo assim, permanece sendo a “significação última”.¹²⁹⁸ A “significação última” inclui o aspecto moral, haja vista que a interpretação levinasiana do Talmude argumenta que “a experiência religiosa (...) não pode não ser (...) uma experiência moral”, e “o plano moral” é a principal “preocupação” de Lévinas¹²⁹⁹. A “significação moral” atinge dimensões “universais”¹³⁰⁰: “O mundo está aí para que a ordem ética tenha chance de se realizar”.¹³⁰¹ Sob o prisma da ética levinasiana, “a imagem de Deus é mais respeitada no direito feito ao estrangeiro do que nos símbolos”.¹³⁰²

¹²⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, p. 162.

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 163.

¹²⁹² *Ibid.*, p. 182.

¹²⁹³ “*Michna* é a primeira parte do Talmude, e trata da hermenêutica das decisões, doutrinas e leis religiosas do Torá. De início, repetidas oralmente (...), essas interpretações acabaram compiladas (...) e codificadas pelo rabi Judá Hanassi. Acompanhado de artigo indefinido (‘uma *Michna*’), o termo também pode ser aplicado a cada uma das interpretações”. Esta definição de *Michna* está em: LÉVINAS, Emmanuel. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 104.

¹²⁹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*, p. 35. Lévinas a define especificamente como a “consignação por escrito das discussões levantadas pela *Michna*”. Verifique-se a definição de “*Guemara*” no glossário de: LÉVINAS, Emmanuel. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 102. “*Guemara* pode ser definida como um complemento ou ampliação de *Michna* que busca interpretar. É a segunda parte do Talmude, redigida em hebraico e aramaico (a palavra *Guemara* é aramaica). Emmanuel Levinas a define especificamente como a ‘consignação por escrito das discussões levantadas pela *Michna*’”.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹²⁹⁷ *Ibid.*

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁹⁹ *Ibid.*, p. 34.

¹³⁰⁰ *Ibid.*

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁰² *Ibid.*, p. 61.

3.31 *Humanisme de l'autre homme*

Humanisme de l'autre homme recupera um tema filosófico que não foi “preservado da perempção”: o “humanismo”.¹³⁰³ Partindo da palavra “inatural”, o filósofo passa a considerar “inatural” como “o *outro* do atual, o outro daquilo que se convencionou chamar (...) *ser-em-ato*”.¹³⁰⁴ Iniciando sua reflexão com a “apercepção transcendental”¹³⁰⁵, o filósofo questiona “se o sujeito livre – em que o homem do humanismo situava sua dignidade – nada mais é do que uma modalidade de uma ‘unidade lógica’ da ‘apercepção transcendental’”, e se, “logo depois da escrupulosa formulação da Redução feita por Husserl, o Eu (*Moi*) desapareça atrás do – ou no – ser em ato que ele teria tido por missão constituir?”¹³⁰⁶ Uma vez situado “dentro da gesta do ser”, “o sujeito manifesta-se (...) a si mesmo”, porém, “outras dimensões do humano permanecem-lhe estranhas”.¹³⁰⁷

Em *Humanisme de l'autre homme*, o filósofo reflete sobre as outras dimensões que permanecem estranhas ao ser humano. Uma destas dimensões é a da proximidade do outro: a “inteligibilidade e a relação” recebem uma interpretação “que remonta para aquém da presença, à proximidade do outro”.¹³⁰⁸ A proximidade do outro se caracteriza de um modo tal que sua alteridade nunca se expõe como um tema. A alteridade do próximo é intransponível: “A alteridade que obriga infinitamente fende o tempo num *entre-temps* intransponível: ‘o um’ é para o outro de um ser que se desprende, sem se fazer o contemporâneo do ‘outro’, sem poder colocar-se ao seu lado numa síntese, expondo-se como um tema; um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro”.¹³⁰⁹ A partir destas outras dimensões, as principais teses de *Humanisme de l'autre homme* são enunciadas pelo autor nestas palavras:

Nas pesquisas desta coletânea, inteligibilidade e relação são entendidas de modo diferente. (...) A inteligibilidade não remonta para aquém da presença, à proximidade do outro? (...) Entre o um que eu sou e o outro pelo qual eu respondo, abre-se uma diferença sem fundo, que é também a não-indiferença da responsabilidade, significância da significação, irreduzível a qualquer sistema. Não-indiferença que é a proximidade

¹³⁰³ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 11 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 11).

¹³⁰⁴ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 12).

¹³⁰⁵ Ibid., p. 13 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 12-13).

¹³⁰⁶ Ibid., p. 13 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 14).

¹³⁰⁷ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 14-15).

¹³⁰⁸ Ibid., p. 14 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 15).

¹³⁰⁹ Ibid.

mesma do próximo, pela qual se delineia, e só por ela, um fundo de comunidade entre um e outro. (...) Não se trata, na proximidade, de uma nova “experiência”, oposta à experiência objetiva; de uma experiência do “tu” produzindo-se após, ou mesmo antes, da experiência do ser; de uma “experiência ética” a mais da percepção. *Trata-se, antes, do questionamento da experiência como fato de sentido*, do limite da apercepção transcendental, do fim da sincronia (...), trata-se da não-prioridade do Mesmo e, através de todas estas limitações, do fim da *atualidade*, como se o *intempestivo* viesse desordenar as concordâncias da representação. (...) Inversão da síntese em paciência, e do discurso em voz de “sutil silêncio” a fazer sinal a Outrem – ao próximo, isto é, ao não englobável. (...) O outro homem comanda, a partir do seu rosto – que não está encerrado na forma do aparecer – nu despojado de sua forma (...); pele enrugada, vestígio de si mesma, presença que, em todos os seus instantes, é uma retirada no vão da morte com uma eventualidade de não-retorno. A alteridade do próximo é este vão de não-lugar¹³¹⁰. (...) Impossibilidade de rescindir a responsabilidade pelo outro, à impossibilidade mais impossível que a de deixar sua pele. (...) Dever que não pediu consentimento, que veio em mim traumáticamente, (...) sem começar. (...) Vindo como eleição, em que minha humanidade contingente se faz identidade e unicidade, pela impossibilidade de furtar-se à eleição. Dever que se impõe para além dos limites do ser e de seu aniquilamento, para além da morte, como exposição em déficit de ser e de seus recursos. Identidade que não tem nome. Ela diz *eu*, o qual não se identifica com nada que se apresenta, a não ser com o som de sua própria voz. O “eu falo” é subentendido em todo o “eu faço” e mesmo no “eu penso” e “eu sou”.¹³¹¹

Para *Humanisme de l'autre homme*, o mundo perdeu “a univocidade que nos autorizaria” a pensar em termos de “critérios do significativo”.¹³¹² Dito de outro modo, “o que faz falta é o sentido dos sentidos, a Roma para onde convergem todos os caminhos, a sinfonia em que todos os sentidos se tornam cantantes, o cântico dos cânticos”.¹³¹³ O marco histórico a partir do qual “esta perda de unidade foi proclamada” foi o “célebre paradoxo (...) sobre a morte de Deus”.¹³¹⁴ Em *Humanisme de l'autre homme*, Lévinas responde à crise de sentido com quatro reflexões.

A primeira reflexão argumenta a favor do “estatuto da transcendência”.¹³¹⁵ A segunda reflexão aborda o sentido como ética, ou seja, “enquanto orientação absoluta do Mesmo em

¹³¹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 14-15 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 15-17).

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 16 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 17-18).

¹³¹² *Ibid.*, p. 37 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 46).

¹³¹³ *Ibid.*

¹³¹⁴ *Ibid.*, p. 38 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 47).

¹³¹⁵ *Ibid.*

direção ao Outro (...) como uma juventude radical do elã generoso”.¹³¹⁶ O sentido é o “movimento para o Outro”¹³¹⁷ caracterizado pelo

exercício de um ofício não só totalmente gratuito, mas que requer da parte de quem o exerce uma oferta a fundo perdido: liturgia. (...) A liturgia não se ordena como culto ao lado das “obras” e da ética. Ela é a própria ética. (...) A gratuidade total da Ação – gratuidade distinta do jogo – soergue nossa época, mesmo que os indivíduos não estejam à sua altura¹³¹⁸.

A terceira reflexão apresenta o Desejo como base das relações entre o “eu” e o que difere deste. Desejo está contraposto à necessidade¹³¹⁹. Esta contraposição é fundamental para *Humanisme de l'autre homme*, haja vista que “a análise do Desejo”, distinta “da necessidade e que delineia um sentido no ser, precisar-se-á pela análise da alteridade para a qual o Desejo se move”.¹³²⁰ Na análise da alteridade, a “idéia do Infinito é Desejo” consistindo em “pensar mais do que aquilo que é pensado”, um “desmesuramento em relação ao pensamento”.¹³²¹ Dito de outro modo, “a maravilha do infinito no finito de um pensamento é um desconcerto da intencionalidade”.¹³²²

A palavra “desconcerto” implica que “nenhum contato direto ou privilegiado com o mundo das Idéias é possível”.¹³²³ Este “desconcerto da intencionalidade” assume uma significação ética. O “desconcerto” compreendido como “significação” tem precedência sobre e independe da “Cultura e da Estética”¹³²⁴, e é similar ao desconcerto ético por parte do sujeito:

Na relação com o rosto – na relação ética – delineia-se a retidão de uma orientação ou o sentido¹³²⁵. (...) Distinguir na significação uma situação que precede a cultura, perceber a linguagem a partir da revelação do Outro – que é ao mesmo tempo o nascimento da moral – (...) sem conotação cultural alguma, na nudez do rosto – é retornar de uma maneira nova ao platonismo. É também a possibilidade de julgar as civilizações a partir da Ética. (...) O fato da manifestação inteligível se produzir na retidão da moralidade e da Obra mede os limites da compreensão histórica do mundo

¹³¹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 43 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 53).

¹³¹⁷ Ibid., p. 46 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56).

¹³¹⁸ Ibid., p. 43 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 53).

¹³¹⁹ Cf. Ibid., p. 45-47 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 56-58).

¹³²⁰ Ibid., p. 47 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 57-58).

¹³²¹ Ibid., p. 50 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62).

¹³²² Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 62-63).

¹³²³ Ibid., p. 54 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 68).

¹³²⁴ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 67).

¹³²⁵ Ibid., p. 51 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 63).

e marca o retorno à sabedoria grega, embora mediatizada por todo o desenvolvimento da filosofia contemporânea¹³²⁶.

O sentido se explica em termos de uma atitude ética de “marchar para frente sem consideração por si. Aumento de exigências em relação a si: quanto mais assumo minhas responsabilidades, mais me torno responsável”.¹³²⁷ Diz Lévinas que o “Eu pode ser questionado pelo Outro de uma maneira excepcional”, e que o “Outro, próximo ou distante, confere-lhe uma responsabilidade, irrecusável como um traumatismo”.¹³²⁸ Um sujeito assim descrito entra no âmbito da “anterioridade”. Trata-se da “subjetividade anterior ao Eu, anterior à sua liberdade e à sua não-liberdade. Sujeito pré-originário, fora do ser, *em si*”.¹³²⁹

A fórmula levinasiana criando uma dinâmica entre interioridade e anterioridade não é mística; ela é ética. O autor esclarece que esta é uma fórmula com características peculiares. Ela é uma “fórmula que não resulta de alguma espécie de complacência para com o inefável e o incomunicável. O inefável, ou o incomunicável, da anterioridade que não caberia num Dito – é uma responsabilidade, anterior à liberdade. A indizibilidade do inefável descreve-se pelo pré-original da responsabilidade para com os outros”.¹³³⁰ Mais do que ser definida em termos de “liberdade”, a subjetividade é compreendida em termos de “susceptibilidade”: “Susceptibilidade esta provocada no sujeito sem que a provocação jamais se tenha feito presente ou *Logos* que se oferece à assunção ou à recusa e que se localiza no campo bipolar dos valores. Por esta susceptibilidade, o sujeito é responsável de sua responsabilidade, incapaz de furtar-se a ela. (...) Ele é responsável antes de ser intencionalidade”.¹³³¹ O autor define a susceptibilidade enquanto “susceptibilidade da responsabilidade pré-originária”¹³³² que está para além da “representação e do memorável”.¹³³³ Em tal susceptibilidade em que conceber-se-ia uma espécie de servidão determinista, o autor apresenta uma alternativa que se encontra “fora da bipolaridade axiológica” do “valor e do antivalor” e voltada a um “valor único”, um “valor que se nomeia Deus”¹³³⁴: “Mas o caráter servil da responsabilidade que ultrapassa a escolha – da obediência anterior à

¹³²⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 55-56 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 69-70).

¹³²⁷ Ibid., p. 51 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 63).

¹³²⁸ Ibid., p. 74 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 91).

¹³²⁹ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 92).

¹³³⁰ Ibid., p. 75 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 92).

¹³³¹ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 93).

¹³³² Ibid., p. 76 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 94).

¹³³³ Ibid., p. 72 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 88).

¹³³⁴ Ibid., p. 78 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 97).

apresentação ou à representação do mandamento que obriga à responsabilidade – fica anulado pela bondade do Bem que comanda. O obediente reencontra, aquém da sujeição, sua integridade”.¹³³⁵

Em vez de partir do “egoísmo do *conatus*”¹³³⁶, o filósofo parte “de uma passividade radical da subjetividade” alcançando, assim, “a noção de uma responsabilidade ultrapassando a liberdade”.¹³³⁷ A reflexão do filósofo sobre a subjetividade é expressa nestes termos:

Na obra de Husserl, o antipsicologismo dirigia-se sobretudo contra a “naturalização” da consciência, mas preservava a interioridade soberana do sujeito no idealismo transcendental. A intencionalidade pela qual a consciência significava *abertura* constituía-se como conteúdo ao nível do tempo imanente. (...) Para Heidegger, o sujeito não tem nada de interior a exprimir. Ele é inteiramente pensado a partir do Ser e da verdade do Ser. Nossa própria interrogação situa-se aí: a subjetividade não será sinceridade – um pôr-se a descoberto de si – que não é uma operação teórica, mas uma oferta de si – *antes* de manter-se na “abertura da verdade”, antes de “desvelar o ser”?¹³³⁸ (...) A noção de subjetividade proposta aqui não consiste em conjunção de estruturas, nem em rede de reflexos. Ela não equivale à interioridade da consciência transcendental premunida contra todo traumatismo e, do fundo de sua receptividade mesma, assumindo o dado. A subjetividade *significa* por uma passividade mais passiva que toda passividade, mais passiva que a matéria, por sua vulnerabilidade, por sua sensibilidade, por sua nudez mais nua que a nudez, pelo desnudamento sincero desta própria nudez ao fazer-se dizer, pelo dizer da responsabilidade, pela substituição em que a responsabilidade se diz até o fim, pelo acusativo sem nominativo de si, pela exposição ao *traumatismo* da acusação gratuita, pela expiação por Outrem. Traumatismo a desconcertar a consciência sempre em alerta, mas projetada numa resignação através de uma noite em que, sob o efeito do traumatismo, se opera a conversão do Eu (*Moi*) em Si (*Soi*). Noite de inconsciente, certamente. Mas ao reencontrar o drama inter-humano e o inconsciente para além da vigilância do idealismo transcendental e da psicologia clássica, pode-se pensar que o drama do subjetivo é mais profundo que o drama erótico e que este é carregado por aquele. O *Eros* supõe o rosto¹³³⁹.

Na passividade do sujeito ocorre a “não-coincidência do idêntico” abrindo-se a “diferença entre mim e si (*moi et soi*)”, e esta possibilidade “é uma radical não-indiferença em

¹³³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 77 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 95).

¹³³⁶ Ibid., p. 81 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 101).

¹³³⁷ Ibid., p. 77, 78 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 95, 97).

¹³³⁸ Ibid., p. 106 nota n. 4 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 129-130, nota n. 4).

¹³³⁹ Ibid., p. 110 nota n. 8 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 130, nota n. 8).

relação aos homens”.¹³⁴⁰ A partir desta não-coincidência do idêntico, “ninguém pode permanecer em si: (...) a subjetividade é uma responsabilidade pelos outros, uma vulnerabilidade extrema. O retorno a si faz-se desvio interminável. (...) Estrangeiro a si, (...), inquieto, o Eu [está] sempre mais próximo dos outros, mais obrigado. (...) Este passivo não se reabsorve a não ser em se alargando; glória da não-essência”.¹³⁴¹

A não-coincidência permite ao autor pensar o humano “a partir da responsabilidade mais antiga que o *conatus* da substância ou que a identificação interior. É preciso pensá-lo a partir da responsabilidade que, chamando sempre para fora, desconcerta precisamente esta interioridade. É preciso pensá-lo a partir de si (*soi*) a se colocar, apesar de si, no lugar dos outros”.¹³⁴² Trata-se, em última instância, de uma passividade radical do sujeito conduzindo-o do “Eu” ao “eu”.¹³⁴³

A passividade radical da subjetividade não tem um sentido místico, pois “a passividade em que o Bem é não se faz *Eros*”.¹³⁴⁴ Em outras palavras, não se faz mística. Para Lévinas, “a exterioridade (...) mantém-se (...) estranha tanto ao *Eros* como ao entusiasmo (posse em que desaparece a diferença entre possuidor e possuído)”.¹³⁴⁵ Dito de outro modo, a exterioridade não entra na esfera da mística. Para *Humanisme de l'autre homme*, o “invisível da Bíblia é a idéia do Bem além do ser. O fato de ser obrigado à responsabilidade não tem começo”, e sim tem um “sentido de uma inconvertibilidade em presente assumível”.¹³⁴⁶ A “passividade” do sujeito aparece, então, “como o lugar do Bem, (...) sua exceção ao presente”.¹³⁴⁷

O filósofo concebe a subjetividade enquanto passividade e bondade, mas desvinculada da ontologia, e pensa, assim, ter evocado uma “responsabilidade ou dizer anterior ao ser e ao ente, que não se diz em categorias ontológicas”.¹³⁴⁸ Em *Humanisme de l'autre homme*, o autor se dedica às questões da “subjetividade, definida a partir da responsabilidade e contra a noção de ser”.¹³⁴⁹ Desse modo, Lévinas espera se aproximar do “kantismo: procurar um sentido ao humano sem medi-lo pela ontologia, sem saber e sem se perguntar ‘o que é de...’, fora da mortalidade e da

¹³⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 97 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 124).

¹³⁴¹ Ibid., p. 98 (ID. *Humanismo do outro homem*, p.124-125).

¹³⁴² Ibid., p. 98-99 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 126).

¹³⁴³ Ibid., p. 99 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 126).

¹³⁴⁴ Ibid., p. 80 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 99).

¹³⁴⁵ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 99-100).

¹³⁴⁶ Ibid., p. 78 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 97).

¹³⁴⁷ Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 96).

¹³⁴⁸ Ibid., p. 82 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 102).

¹³⁴⁹ Ibid., p. 100 (ID. *Humanismo do outro homem*, p.127).

imortalidade; a revolução copernicana, talvez, seja isto. A partir da responsabilidade sempre mais antiga que o *conatus* da substância (...), responsável pelo Outro – isto é, refém de todos – isto é, substituído a todos”.¹³⁵⁰ Todavia, o autor não evita e não dispensa “nem dito, nem letras, nem belas palavras, nem compreensão do ser e nem filosofia. Não se pode dispensar tudo isto, se se quiser manifestar ao pensamento – embora deformando-o – o além do próprio ser. Manifestação ao preço de uma traição, mas necessária à justiça que se resigna à tradição (...). Não cuidar disso é beirar o niilismo”.¹³⁵¹

Na argumentação a respeito das características filosóficas do “rosto” o filósofo estabelece o distanciamento das categorias da imanência e da identificação. “Rosto” vem do “além” e “fixa a consciência na sua retidão”.¹³⁵² A palavra “além” corresponde à idéia de “além do mundo”, ou seja, “além de todo desvelamento”¹³⁵³ e “dissimulação”.¹³⁵⁴ Em acréscimo, o “além” não se reduz à “abscondidade”, mas equivale a um processo no qual o “Outro não se converte em Mesmo”.¹³⁵⁵ O Outro não se deixa captar pela intuição.

As pesquisas de Sokolowski a respeito das categorias fundamentais da fenomenologia revelam que a “intuição” é uma “antecipação”, e que a dinâmica da “ausência e da presença” é de primordial importância para as análises fenomenológicas¹³⁵⁶. Por “ausência e presença” se entendem as “intenções cheias e vazias” sendo que “uma intenção vazia é uma intenção que tem como alvo algo que não está aí, algo ausente, algo não presente para quem o intenciona”.¹³⁵⁷ A “intuição não é algo de místico ou mágico, é simplesmente ter uma coisa presente para nós em oposição ao tê-la intencionada em sua ausência”.¹³⁵⁸ Servindo-se da dinâmica de ausência e presença, Lévinas afirma que “rosto é visitação e vinda que *desordena* a imanência sem se fixar nos horizontes do Mundo”.¹³⁵⁹

Com base nos estudos de Sokolowski, este trabalho interpreta a visão levinasiana da nudez do rosto à guisa de um sujeito fitando apenas uma parte de um cubo estando ciente de que

¹³⁵⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 82 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 102).

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 111 nota n. 11 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 130-131 nota n. 11).

¹³⁵² *Ibid.*, p. 57 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 71).

¹³⁵³ *Ibid.* (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 72).

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 58 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 73).

¹³⁵⁵ *Ibid.*, p. 57 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 72).

¹³⁵⁶ SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 42-43.

¹³⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 42-43.

¹³⁵⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 58 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 72).

existem outras partes que estão ausentes de sua visão, e que estão para além dos parâmetros da representação de um objeto na consciência¹³⁶⁰. Para Lévinas, no ato de fixar a nudez do rosto, o sujeito acaba por perceber uma “relação com o *absolutamente Ausente* do qual [o rosto] vem”, e isto “não *indica*, nem *revela este Ausente*; e mesmo assim, o Ausente tem uma significação no rosto”.¹³⁶¹ O filósofo deixa claro que esta “significação” difere de “uma transcendência” que se “inverte em imanência”.¹³⁶² A significação não é mística.

A significação levinasiana da transcendência inverte-se “em uma ordem cuja significância permanece desordenamento irreversível (...). Uma tal significância é a significância do vestígio. O além donde procede o rosto significa como vestígio. O rosto está no vestígio do Ausente”, e “que (...) jamais (...) introspecção alguma saberia descobrir em Si”.¹³⁶³

Para o autor, “o rosto é precisamente a única abertura onde a significância do transcendente não anula a transcendência para fazê-la entrar numa ordem imanente, mas onde, ao contrário, a transcendência se recusa à imanência precisamente enquanto transcendência (...). A relação entre significado e significação é, no vestígio, não correlação”.¹³⁶⁴ A transcendência se recusa à relação nos moldes da união mística. Ela permanece sempre não-englobável. A relação dual que se poderia estabelecer dentro dos parâmetros da mística é modificada pelo terceiro. O autor aclara que “o vestígio significa além do ser. A ordem pessoal a que nos obriga o rosto está além do ser. (...) O além donde vem o rosto é a terceira pessoa (...) – e neste sentido – absolutamente não englobável ou (...) transcendência”.¹³⁶⁵

No “movimento para o Outro”, o autor espera ter encontrado uma modalidade filosófica distinta do itinerário filosófico de Ulisses: “O itinerário da filosofia permanece sendo aquele de Ulisses cuja aventura pelo mundo nada mais foi que um retorno a sua ilha natal – uma complacência no Mesmo, um desconhecimento do Outro. Mas será preciso renunciar ao saber e às significações para reencontrar o sentido?”¹³⁶⁶ Para o filósofo, a solução é “uma orientação que reúna univocidade e liberdade”: “Uma orientação que vai *livremente* do Mesmo ou Outro”.¹³⁶⁷ Esta orientação “transforma” o mundo para o qual ainda há uma “alteridade” que “se converte à

¹³⁶⁰ Cf. SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*, p. 36-42.

¹³⁶¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 58 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 72).

¹³⁶² Ibid. (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 73).

¹³⁶³ Ibid., p. 58 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 73).

¹³⁶⁴ Ibid., p. 58-59 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 73-74).

¹³⁶⁵ Ibid., p. 59 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 73-74).

¹³⁶⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, p. 40 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 50).

¹³⁶⁷ Ibid., p. 41 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 50-51).

minha idéia”.¹³⁶⁸ A transformação implica numa “partida sem retorno, e que, no entanto, não vai para o vazio” e nem se converte em “reciprocidade”.¹³⁶⁹

3.32 Quarto período (1974-1995)

As seguintes publicações pertencem ao quarto período (1974-1995): *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974)¹³⁷⁰; *Noms propres* (1976)¹³⁷¹; *Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977)¹³⁷²; *L’au-delà du verset* (1982)¹³⁷³; *Nouvelles lectures talmudiques* (1996); *De Dieu qui vient à l’idée* (1982)¹³⁷⁴; *Éthique et Infini* (1982)¹³⁷⁵; *Transcendance et intelligibilité* (1984)¹³⁷⁶; *Hors sujet* (1987)¹³⁷⁷; *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre* (1991)¹³⁷⁸; *Dieu, la mort et le temps* (1993)¹³⁷⁹. E por último, *Altérité et transcendance*¹³⁸⁰ (1995) reunindo artigos que datam de 1967 a 1989 pertencendo, portanto, ao terceiro e quarto períodos. Tanto *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (1974) quanto *De Dieu qui vient à l’idée* (1982) já foram pesquisadas no presente trabalho. Logo, esta seção se concentra no estudo de outras obras.

A primeira obra a ser pesquisada a seguir é *Noms propres* (1976). Em seguida, há três publicações de Lévinas que são compilações de conferências do autor sobre temas da tradição judaica. Estas conferências são respectivamente: *Du sacré au saint: Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977); *L’au-delà du verset* (1982); *Nouvelles lectures talmudiques* (1996).

As demais publicações são as seguintes: *Éthique et infini* (1982); *Transcendance et intelligibilité* (1984); *Hors sujet* (1987); *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre* (1991); *Dieu, la mort et le temps* (1993); e *Altérité et transcendance* (1995).

¹³⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l’autre homme*, p. 41 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 51).

¹³⁶⁹ Ibid., p. 42 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 52).

¹³⁷⁰ *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. The Hague: Martin Nijhoff, 1974. [1974.]

¹³⁷¹ *Nomi Propri*. Trad. Franceseco Paolo Ciglia. Monferrato: Marietti, 1984. [1976.]

¹³⁷² *Du sacré au saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1997. [1977.]

¹³⁷³ *L’au-delà du verset*. Paris: Minuit, 2002. [1982.]

¹³⁷⁴ *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1998. [1982.]

¹³⁷⁵ *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1993. [1982.]

¹³⁷⁶ *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996. [1984.]

¹³⁷⁷ *Hors sujet*. Paris: Livre de Poche, 1997. [1987.]

¹³⁷⁸ *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Livre de Poche, 1998. [1991.]

¹³⁷⁹ *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Livre de Poche, 2002. [1993.]

¹³⁸⁰ *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995. [1995.]

3.33 *Noms propres*

Noms propres (1976) é uma coletânea de ensaios sobre o pensamento de filósofos que “não (...) são [considerados] significativos para o pensamento contemporâneo”.¹³⁸¹ Estes são respectivamente: Agnon, Buber, Celan, Delhome, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Leiris, Picard, Proust, Van Breda, e Wahl.

Em *Noms propres*, o autor expõe as “idéias” que, por sua vez, são postas em movimento pelas “palavras”.¹³⁸² A interrogação e as premissas de base desta obra são estas:

A impossibilidade ética de subtrair-se a esta responsabilidade-pelo-outro-homem (...) não [constitui] talvez a ruptura da consciência de um ente que persevera, em meio a outros, no seu ser e que é chamado, nesta ruptura, a responder (...), sem poder-se fazer substituir por ninguém nesta obrigação? (...) Os nomes da pessoa, os quais significam um rosto – os nomes próprios em meio a todos estes nomes e lugares comuns – não resistem à dissolução do sentido e não ajudam a falar? (...) É o Dizer que sempre se abre uma passagem do Mesmo ao Outro, lá onde nada é ainda comum. Não-indiferença do um pelo outro!¹³⁸³

Uma das discussões mais contundentes do autor se encontra no ensaio sobre o pensamento de Buber. Lévinas argumenta que “a filosofia pode ser definida como a ruptura com a participação na totalidade. (...) Buber, que expressou com tanta sagacidade a Relação e a tomada de distância que a torna possível, não levou a sério a separação. O homem não é somente a categoria da distância e do encontro, é também um ser separado”.¹³⁸⁴ O filósofo explica como um ser separado passa pelo “processo de subjetivação”: “Buber não delineia o movimento distinto da (...) relação, por meio da qual o ‘Eu’ está em pé a partir de si”.¹³⁸⁵ Com ênfase na ruptura com a totalidade e adotando a separação entre os termos como princípio do seu filosofar, é implausível conceber a possibilidade da incorporação da mística para dentro do discurso filosófico de Lévinas.

Outra ruptura, retratada sob o tema de “Filosofia e Religião”, é entre fé e filosofia. *Noms propres* não postula a conciliação entre fé e filosofia, como o fizera Lacroix; antes, separa-as para

¹³⁸¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. XIX.

¹³⁸² *Ibid.*, p. XX.

¹³⁸³ *Ibid.*, p. XX, 4, 5.

¹³⁸⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹³⁸⁵ *Ibid.*

evitar que a “ausência” venha a se impor como “presença” e como “essência”.¹³⁸⁶ Aludindo ao “spinozismo”, o filósofo questiona se não existe “uma alternativa diversa” para a filosofia daquela que se vê diante de uma escolha entre “teologia e mística”.¹³⁸⁷ A alternativa diversa é apontada em termos de uma “proximidade do próximo (...) para além da reunificação” e num pensar a “transcendência” como não sendo “uma eventualidade romântica”.¹³⁸⁸ Uma outra alternativa para a filosofia é dita em termos de um projeto “árduo” que consiste numa “miséria e numa insuficiência” que conduz o sujeito a uma atitude de “ir até o fundo (...) sem a interioridade e a salvação das quais vivem a vida religiosa”.¹³⁸⁹ O caráter árduo desta alternativa busca evitar o “infantilismo religioso” e, para tanto, convoca o sujeito à “responsabilidade por outrem”.¹³⁹⁰

Em *Noms propres*, Lévinas propõe a proximidade do próximo para além das categorias da “contigüidade”.¹³⁹¹ A exigência da proximidade do próximo de se pôr para além destas categorias se concretiza no Desejo, pois este “abre as portas à exterioridade”.¹³⁹² Inexistente nesse abrir de portas está uma forma de “ascese”, pois a mesma, para Lévinas, é um treinamento para “atletas” em vista de “glórias e triunfos” posteriores¹³⁹³. Na ascese, como a interpreta Lévinas, o desejo seria apagado ao “conquistar a exterioridade”.¹³⁹⁴ Uma tal conquista indicaria que a “vida de luxo” ao final do esforço seria preferível à vida de miséria, e Aristóteles afirma que o ser humano deve dispor de um conjunto mínimo de bens materiais para que haja a felicidade¹³⁹⁵.

3.34 *Du sacré au saint*: Cinq nouvelles lectures talmudiques

São cinco as conferências publicadas neste livro. As cinco conferências foram proferidas pelo autor entre os anos de 1965 e 1975 durante os colóquios dos intelectuais judeus de língua

¹³⁸⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 97-98, 102.

¹³⁸⁷ *Ibid.*, p. 102-103.

¹³⁸⁸ *Ibid.*, p. 103-104.

¹³⁸⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹³⁹¹ *Ibid.*, p. 103.

¹³⁹² *Ibid.*, p. 147, 125-127.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 147.

¹³⁹⁴ *Ibid.*

¹³⁹⁵ *Ibid.*

francesa¹³⁹⁶. A primeira das palestras tem como título “Judaïsme et révolution” (“Judaísmo e revolução”) e o autor faz a seguinte interpretação da *Mishna*:

Nossa *Mishna* pretende também impor um limite ao arbitrário da economia e a essa alienação. Sublinhemos ainda um detalhe da situação em que se acha a *Mishna* aqui, característica do humanismo judeu: o homem cujos direitos devem ser defendidos é, em primeiro lugar, o outro homem, não é inicialmente o eu¹³⁹⁷.

A segunda conferência – “Jeunesse d’Israel” (“Juventude de Israel”) – aborda o tema do “nazirato e suas regras” como estão dispostas no livro dos Números¹³⁹⁸. O filósofo insiste em que apesar do “particularismo do pensamento religioso judeu, essa linguagem conserva um sentido bem sensato e universal, mesmo para aqueles que estão seguros – até absolutamente seguros – de sua irreligião”.¹³⁹⁹ Apesar da “desconfiança” da “linguagem” e do “imaginário religioso” por parte dos “irreligiosos” que “são pessoas de crenças firmes”, e que “não duvidam de seu livre pensar”, o filósofo convida a todos a aceitarem de início os “dados do texto” sem a preocupação com a “psicanálise de seu autor”.¹⁴⁰⁰ O que se pressupõe é, então, a “sinceridade do texto”.¹⁴⁰¹ A sinceridade do texto convida a admitir que há nele “pensamento e que, em consequência, seu dizer e suas representações podem ser transpostos para outra linguagem e para outros conceitos”.¹⁴⁰² Uma outra afirmação relevante do autor é a de que ele “jamais” compreendeu “a diferença radical que se faz entre filosofia e o simples pensamento, como se todas as filosofias não brotassem de fontes não filosóficas. Frequentemente basta definir uma terminologia insólita por palavras vindas do grego para convencer os mais difíceis que acabamos de entrar na filosofia”.¹⁴⁰³

A terceira palestra se intitula “Désacralisation et désensorcellement” (“Dessacralização e desencantamento”) e argumenta que “a *Mishna* não fala absolutamente do sagrado”.¹⁴⁰⁴ Ademais,

¹³⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, p. 7 (ID. *Do sagrado ao santo: cinco novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 9).

¹³⁹⁷ *Ibid.*, p. 17 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 21).

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 56 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 63).

¹³⁹⁹ *Ibid.*, p.56-57 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 63-64).

¹⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 57 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 64).

¹⁴⁰¹ *Ibid.*

¹⁴⁰² *Ibid.*

¹⁴⁰³ *Ibid.*, p. 57-58 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 64).

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 89 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 97).

o autor reforça a característica essencial do seu pensamento que é a de “distinguir o santo do sagrado”.¹⁴⁰⁵ A “santidade” é definida como “separação ou a pureza, a essência sem mistura que se pode chamar de Espírito que anima o judaísmo”.¹⁴⁰⁶ Quanto à “feitiçaria”, ela é considerada “prima irmã, senão irmã do sagrado”, e é a “mestra da aparência”.¹⁴⁰⁷ O intuito do autor nesta conferência é argumentar que “a verdadeira dessacralização tentaria separar positivamente o verdadeiro da aparência, talvez até separar o verdadeiro da aparência essencialmente misturada com ele. É nessa perspectiva (...) que o texto a ser comentado toca de perto o assunto do nosso colóquio”.¹⁴⁰⁸

No quarto colóquio, aborda-se o tema “Et Dieu créa la femme” (“E Deus criou a mulher”). É nesse colóquio que o filósofo define seu método exegético:

O método que sempre segui – não sei se ele agrada aos talmudistas absolutos (sou talmudista muito relativo) – consiste nisso: cada vez que um versículo bíblico é produzido à maneira de prova, é pouco provável que os doutores do Talmude busquem, nos textos triturados, apesar da gramática, uma prova direta da tese que sustentam. É sempre um convite a vasculhar o contexto da citação¹⁴⁰⁹.

O colóquio reflete sobre as várias interpretações lidando com o tema da criação do mundo, do homem e da mulher. A interpretação do filósofo contextualiza a criação do mundo, do homem e da mulher dessa maneira: “Há (...), desde o início, (...) uma dualidade no homem e uma tentativa de definir o que é o humano. É à luz de uma tal tentativa que se falará a seguir do feminino e do masculino”.¹⁴¹⁰ Com relação, então, à criação da mulher e à compreensão do que vem a ser o humano, o autor defende esta tese:

É preciso essa cabeça de duas faces. Cabeça humana, singular em sua unidade sem síntese e sem sincronia, na qual se inscreve minha responsabilidade pelo outro, sem que eu e o outro formássemos – reconhecendo-nos mutuamente um nos olhos do outro – uma correlação dos termos, imediatamente recíproca. Mas essa estranha dualidade do não-recíproco não anuncia a diferença dos sexos? E é assim que no

¹⁴⁰⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, p. 89 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 98).

¹⁴⁰⁶ Ibid.

¹⁴⁰⁷ Ibid., p. 89-90 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 98).

¹⁴⁰⁸ Ibid., p. 90 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 98).

¹⁴⁰⁹ Ibid., p. 130 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 141).

¹⁴¹⁰ Ibid., p. 126 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 137).

humano aparece a mulher. O social comanda o erótico. (...) O fato de que a mulher não é apenas a fêmea do homem, de que ela faz parte do humano (...): a mulher é, de saída, criada a partir do humano¹⁴¹¹.

O humano se define por “um rasgo no seio de sua substância”, ou seja, “na encruzilhada entre duas possibilidades” – “a consciência e a escolha”; “as duas tendências, a boa e a má”.¹⁴¹² O humano se define, destarte, pela “consciência” e pela “liberdade: a razão”.¹⁴¹³ Por estas duas tendências – a boa e a má –, o autor profere um gesto de gratidão nestes termos: “O Santo-abençoado-seja criou duas tendências”.¹⁴¹⁴

A última conferência cujo título é “Les dommages causes par le feu” (“Os prejuízos causados pelo fogo”) oferece essa interpretação à palavra “fogo”: “Não se trata mais de fogo, nem de epidemia, mas de fome”.¹⁴¹⁵ Além da interpretação à palavra “fogo”, o quinto colóquio se encarrega de explicar o conceito de “Deus misericordioso”: “Deus é misericordioso, é Deus definido pela maternidade. Um elemento feminino está enternecido no fundo dessa misericórdia. (...) A maternidade é talvez a própria sensibilidade”.¹⁴¹⁶ Com base nesta perspectiva, Lévinas propõe que a humanidade deve ser definida pela sensibilidade: “A humanidade é o fato de sofrer pelo outro e, até em seu próprio sofrimento, sofrer com o sofrimento que meu sofrimento impõe ao outro. (...) O humano aparece como a ruptura do ser e da perseverança no ser, e somente assim como relação com Deus”.¹⁴¹⁷

Para o presente trabalho, o aspecto relevante em *Du sacré au saint* concerne a oposição entre sagrado e santo. A oposição é explicada por Rolland em termos da compreensão levinasiana da palavra “santo”. A palavra “santo” provém do hebraico *kadosh* cuja origem etimológica remete ao sentido de “separação” e, portanto, Rolland afirma que Lévinas compreende a palavra “santo” como “o separado”.¹⁴¹⁸ Para o filósofo, a religião é pensada em termos de santidade, mas não em termos do sagrado e da mística. Ao comentar *Du sacré au saint*, Schlafman afirma que,

¹⁴¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, p. 133-134 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 144-145).

¹⁴¹² *Ibid.*, p. 127-128 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 138-139).

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 128 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 139).

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 127 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 138).

¹⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 171 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 185).

¹⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 158 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 172).

¹⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 167 (ID. *Do sagrado ao santo...*, p. 181).

¹⁴¹⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 190. A respeito da palavra *kadosh*, veja-se: KELLEY, Page H. *Biblical Hebrew: An Introductory Grammar*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1992, p. 394.

para Lévinas, é o elemento ético que caracteriza a religião, e que “não há nele nenhuma fuga para o místico”.¹⁴¹⁹

3.35 *L’au-delà du verset*

L’au-delà du verset (1982) expressa a intenção do autor de falar de um “judaísmo exigente” para audiências constituídas de “israelitas e não-israelitas”.¹⁴²⁰ As questões norteando a reflexão do autor são estas: “As idéias, na sua nudez abstrata, separadas da Bíblia e do Alcorão, são capazes de se fazer idéias-força de paz? (...) Compreendemos (...) o sofrimento dos outros?”¹⁴²¹ Em *L’au-delà du verset*, cita-se o sofrimento dos judeus no Holocausto e dos Palestinos no contexto da reflexão sobre a “paz com os vizinhos”.¹⁴²² Apesar de não se esquecer de que os “parentes são também meus próximos”, o filósofo decide enfatizar a responsabilidade pelos “outros, como os estrangeiros, e que eles exigem justiça e proteção. (...) Amor do próximo”.¹⁴²³

L’au-delà du verset consiste de três partes. A primeira parte se intitula “Lectures talmudiques”. A segunda parte traz o título de “Théologies”, enquanto o título da terceira parte é “Sionismes”.

No prefácio, o autor inicia sua reflexão com a pergunta: “Por que para além do versículo?” O filósofo responde que o “para-além” designa um “enigma”.¹⁴²⁴: a idéia do “mais habitando no menos” inerente à idéia do infinito de Descartes¹⁴²⁵. Esta “habitação” conflui para uma interpretação “enigmática” em que “há já” uma “exegese implícita na leitura”.¹⁴²⁶ A exegese ali implícita é inspirada pelo aspecto “profético que fará surgir as Santas escrituras” que, por sua vez, não se doam às interpretações ontológicas, míticas, e que nem se rendem a uma “interioridade” preocupada com qualquer “profundidade insondável”.¹⁴²⁷ O para-além quer dizer

¹⁴¹⁹ SCHLAFMAN, L. Filosofia versus mística: Interpretações talmúdicas de Emmanuel Lévinas põem em evidência o mais laico dos pensadores religiosos. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <http://jbonline.terra.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2001/04/27/joride20010427009.html>. Acesso em: 13 jan. 2006.

¹⁴²⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset*, p. 11-12.

¹⁴²¹ Ibid., p. 12-13.

¹⁴²² Ibid., p. 13-14.

¹⁴²³ Ibid., p. 14.

¹⁴²⁴ Ibid., p. 8.

¹⁴²⁵ Ibid., p. 7.

¹⁴²⁶ Ibid.

¹⁴²⁷ Ibid., p. 8.

que o significado se dá “a partir do rosto de outrem, ofuscado, mas inesquecível, em todo discurso: a partir da expressão diante das palavras se interpela minha responsabilidade-pelo-outro, mais profunda que a evocação de quaisquer imagens”.¹⁴²⁸ Há uma distinção entre santo e sagrado nesta profundidade. Os versículos passam a ser “sempre prescrição e ética”, “palavra de Deus que me comanda e envia ao outro, escritura santa antes de ser texto sagrado”.¹⁴²⁹

Há ética, santidade, e simultaneamente o rompimento com o sagrado, com tudo o que se relaciona com o *esse* – o Ser. O que ocorre no para-além do versículo é uma “subversão deste *esse*, des-inter-essamento no sentido etimológico desta palavra”.¹⁴³⁰ Tal subversão conduz o “eu” a uma “aliança com outrem”¹⁴³¹ e, este trabalho acrescenta, por essa via uma aliança com Deus, isto é, uma via ao a-Deus sem a via mística. Há um pequeno discurso posterior ao prefácio. O título deste é “Judaísmo exigente”. Neste discurso, o filósofo apresenta “a proximidade de Deus” como sendo “inseparável da transformação ética do social”.¹⁴³²

No artigo “Les villes-refuges” (“As cidades-refúgio”) – da Primeira Parte do livro intitulada “Lectures talmudiques” – o autor esclarece que “segundo a tradição judaica – e sem se confundir com uma outra prática mística –, (...) tudo se passa como se o humano” esperasse uma “nova condição”, um “novo modo da espiritualidade do espírito”.¹⁴³³ Na segunda parte da obra – intitulada “Théologies” – se esclarece este novo modo ou esta nova condição: “[Na] relação ética com o outro homem se encontrará confirmada a concepção segundo a qual Deus é acolhido no face-a-face com outrem e na obrigação em relação a outrem”.¹⁴³⁴

Ainda na segunda parte, o artigo intitulado “Le nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques” (“O nome de Deus em conformidade com alguns textos talmúdicos”) reflete acerca do fato de que “dizer Deus no Talmude” é dizer “O Santo”.¹⁴³⁵ A “santidade evoca no pensamento rabínico, antes de tudo, a separação”, “como na palavra ‘absoluto’”.¹⁴³⁶ Para o

¹⁴²⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset*, p. 9.

¹⁴²⁹ *Ibid.*

¹⁴³⁰ *Ibid.*

¹⁴³¹ *Ibid.*

¹⁴³² *Ibid.*, p. 19.

¹⁴³³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴³⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁴³⁶ *Ibid.*, p. 147-148, 196.

filósofo – em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* –, o “absoluto não se diz mais em termos de ser”, pois o absoluto está “fora”.¹⁴³⁷

Há também um outro artigo cujo título é “L’image de Dieu d’après Rabbi Haïm Volozine” (“A imagem de Deus de acordo com o rabi Haïm Volozine”)¹⁴³⁸, e que expõe o tema da “alma da vida” (*Nefesh Hachém*)¹⁴³⁹. A palavra *nefesh* é traduzida por Lévinas como “princípio vital”.¹⁴⁴⁰ Lévinas esclarece que o rabi Haïm Volozine desconfia dos “excessos hassídicos” na interpretação de *Nefesh Hachém*¹⁴⁴¹. Lévinas tende a interpretar *Nefesh Hachém* a partir da “noção bíblica do homem criado à imagem de Deus”.¹⁴⁴² Ligado à noção de ser criado à imagem de Deus, o tema do *Nefesh Hachém* se caracteriza pela “superioridade”, pela “animação”, e pela “inspiração”.¹⁴⁴³ Com estas três características, o filósofo interpreta a “alma da vida” não em termos místicos, e sim em termos de “significação ética”.¹⁴⁴⁴ Na significação ética à la Lévinas, o ser humano exerce sua maestria e responsabilidade como “mediador entre *Elohim*¹⁴⁴⁵ e os mundos assegurando a presença ou a ausência de *Elohim*” aos seres que precisam de “sua força viva para ser”.¹⁴⁴⁶

3.36 *Nouvelles lectures talmudiques*

Em *Nouvelles lectures talmudiques*, encontram-se as palestras pronunciadas ao Consistório Central em 1974, e ao 29º e 30º Colóquio de Intelectuais Judeus nos anos de 1988 e 1989. As três palestras trazem os seguintes títulos. A primeira, de 1974, tem como título “La volonté du ciel et le pouvoir des hommes” (“A vontade do céu e o poder dos homens”) e se dedica ao tema das “sanções judiciais – entre as quais a flagelação ou os ‘golpes’ (*makot*) – que

¹⁴³⁷ AE 21.

¹⁴³⁸ Para a tradução dos nomes e transliteração do hebraico para o português, veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro, p. 7-8, 12, 99-110.

¹⁴³⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset*, p. 184.

¹⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 185, 189.

¹⁴⁴² *Ibid.*, p. 187.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 192.

¹⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 189: “*Elohim* é o Mestre de todas as forças porque ele é a alma e a vida e a raiz das raízes de todas as forças”.

¹⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 192.

a transgressão de algumas proibições acarreta”.¹⁴⁴⁷ A segunda palestra (1988) – “Au-delà de l’État dans l’État” (“Para além do Estado no Estado”), reflete sobre o encontro de Alexandre, o Grande, e os “anciãos”.¹⁴⁴⁸ A terceira palestra cujo tema é “Qui est-soi-Même?” (“O ‘Eu Mesmo’ – Quem é?”) busca “entender a noção de si ou de si mesmo” e do “para-si”.¹⁴⁴⁹ A resistência de Lévinas à mística aparece na primeira e na terceira palestras.

Na primeira palestra, “La volonté du ciel et le pouvoir des hommes” (“A vontade do céu e o poder dos homens”), o filósofo explica que as lições talmúdicas principiam pela “formulação de algumas teses”, a “*Michna*”.¹⁴⁵⁰ A tese de Lévinas diz respeito à ética e à transcendência: “O ético não é o corolário do religioso. É, por si, o elemento em que a transcendência religiosa pode ter um sentido”.¹⁴⁵¹ Por conseguinte, na interpretação levinasiana, “a epifania de Deus é invocada na aparição de um rosto humano. No rosto, a diferença irreduzível do além brilha entre isso que se dá a mim e que se compreende e pertence ao meu mundo, e isso que, sob a ordem assim constituída, se ausenta, se inquieta e desperta”.¹⁴⁵²

Na terceira palestra, ao se referir ao “rito purificador exigido daqueles que tivessem se tornado impuros pelo contato com um morto”¹⁴⁵³, o filósofo reflete sobre a mística nestas palavras:

As noções do puro e do impuro se impõem à reflexão, independentes de qualquer reminiscência supersticiosa ou mística. A impureza é o nome do egoísmo sempre já sórdido e que a morte – minha morte – desperta como uma última sabedoria. Porque a consciência de ser “poeira e cinza” não afasta Abraão de seu des-interesse, de seu cuidado para com o outro – próximo ou distante –, porque todos os verdadeiros valores permanecem verdadeiros a ele, ainda que a morte, para a qual tudo é igual, seja essa pureza dos homens realmente humanos dos quais Abraão é pai. Como se, pelo simples fato de sua humanidade, o patriarca já fosse a fonte de uma água que purifica¹⁴⁵⁴.

¹⁴⁴⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*, p. 10 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 12).

¹⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 49 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 49).

¹⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 82 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 84).

¹⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 11 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 13).

¹⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 30 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 30).

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 36 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 35).

¹⁴⁵³ *Ibid.*, p. 85 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 86).

¹⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 86 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 87).

Para Lévinas, apesar da condição humana ser mortal e feita de “pó e cinza”, o ser humano ainda é capaz de se preocupar com o próximo¹⁴⁵⁵. Esta capacidade leva o autor a questionar se o fato de o ser humano “manter-se voltado para si” é “totalmente natural”.¹⁴⁵⁶ O autor vê na figura de Abraão alguém “que soube dizer que é ‘cinza e pó’ sem por isso deixar, em sua mortalidade, de pensar na salvação do próximo”.¹⁴⁵⁷

3.37 *Éthique et Infini*

Éthique et Infini é a compilação de várias entrevistas. Na entrevista intitulada “*La solitude de l’être*” (“A solitude do ser”), o filósofo afirma que “a única coisa que não pode se doar é a idéia do Infinito”.¹⁴⁵⁸ Segundo o autor, o conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o pensado. No fim das contas, “há no conhecimento uma impossibilidade de sair de si; logo, a socialidade não pode ter a mesma estrutura do conhecimento”.¹⁴⁵⁹ Para o autor de *Éthique et Infini*, o conhecimento é interpretado como “assimilação”.¹⁴⁶⁰ Compreender a relação entre “eu” e o infinito, eu e outrem, eu e Deus em termos de conhecimento é o mesmo que dizer que o “Mesmo domina ou absorve ou engloba o Outro”, ao passo que o que Lévinas propõe é uma “relação que contrasta com” aquela “cujo modelo é o saber”.¹⁴⁶¹ No modelo das relações *à la* Lévinas não se admite a coexistência entre o “eu” e o infinito: não se admite a união mística. A proposta do autor é que a “socialidade” seja “uma maneira de sair do ser de outro modo que o conhecimento”.¹⁴⁶²

Uma outra entrevista, “*L’amour et la filiation*” (“O amor e a filiação”), esclarece, entretantes, que “a idéia de um amor que seria uma confusão entre dois seres é uma falsa idéia romântica”.¹⁴⁶³ Na opinião do filósofo, a “relação erótica” deve ser interpretada a partir do “fato

¹⁴⁵⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*, p. 88 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 89).

¹⁴⁵⁶ Ibid.

¹⁴⁵⁷ Ibid., p. 88-89 (ID. *Novas interpretações talmúdicas*, p. 90).

¹⁴⁵⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, p. 61.

¹⁴⁵⁹ Ibid.

¹⁴⁶⁰ Ibid.

¹⁴⁶¹ Ibid., p. 63.

¹⁴⁶² Ibid., p. 62.

¹⁴⁶³ Ibid., p. 68.

de ser dois, e que o outro aí é absolutamente outro”.¹⁴⁶⁴ Há sempre separação dos termos, pois se trata de um “amor” no contexto de uma relação sem “fusão”.¹⁴⁶⁵

Na entrevista “*Secret et liberté*” (“Sigilo e liberdade”), explica-se que a “experiência irreduzível e última da relação” não aparece “na síntese”, e sim “no face-a-face dos humanos, na socialidade, em sua significação moral”.¹⁴⁶⁶ Além disso, o termo “transcendência significa precisamente o fato de que não se pode pensar Deus e o ser juntos”.¹⁴⁶⁷ Igualmente, na “relação interpessoal não se trata de pensar o eu e o outro juntos, mas de estar-em-face-de. A verdadeira união ou a verdadeira reunião não é um estar-juntos de síntese, e sim um estar-juntos do face-a-face”.¹⁴⁶⁸ O elemento primordial na relação interpessoal é o rosto. Ainda na mesma obra, o autor deixa claro, em “*Le visage*” (“O rosto”), que não está fazendo exclusivamente uma “fenomenologia do rosto”, uma vez que “a fenomenologia descreve o que aparece”.¹⁴⁶⁹ O acesso à face alheia não é pela “visão” que busca o “conhecimento” e que também “pode ser dominada pela percepção”.¹⁴⁷⁰

O acesso à face é “imediatamente ético” pelo fato da face “não poder ser reduzida”.¹⁴⁷¹ Se ela não pode ser reduzida a um “conteúdo”, é melhor dizer que ela não é “vista”, e que, por isso mesmo, ela “conduz ao para-além”.¹⁴⁷² Por conseguinte, a noção de rosto não está unida à noção de visão. A noção de rosto se vincula à linguagem: “O rosto fala”.¹⁴⁷³ A relação “autêntica” com o rosto que fala exige, portanto, “resposta”, “responsabilidade”.¹⁴⁷⁴ Ainda em *Éthique et Infini*, em “*La responsabilité pour autrui*” (“A responsabilidade por outrem”), o conceito de “ligação com outrem” é explicado a partir da palavra “ligação”. A palavra “ligação” é definida como “o nó” da “responsabilidade”, e “o laço com outrem só se aperta como responsabilidade”.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁶⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, p. 68.

¹⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 89-90.

¹⁴⁷¹ *Ibid.*

¹⁴⁷² *Ibid.*, p. 91.

¹⁴⁷³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁷⁴ *Ibid.*

¹⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 103.

À base da relação com o rosto não está o “conhecimento”, e sim o “Desejo”. “Desejo” distinto de “necessidade” e cuja modalidade é a do “pensamento que pensa mais do que aquilo que pensa”.¹⁴⁷⁶

Na entrevista “*La gloire du témoignage*” (“A glória do testemunho”), o filósofo explana que o “infinito me vem à idéia na significância do rosto”.¹⁴⁷⁷ O rosto comanda. No comando do rosto que exerce pela “boca”, “o infinitamente exterior se faz voz interior, mas voz testemunhando a fissão do segredo interior, fazendo sinal a outrem”.¹⁴⁷⁸

O “testemunho” diante da “manifestação” do “Infinito” e do “outro” é pensado em termos de “inspiração”¹⁴⁷⁹ e de “profetismo”¹⁴⁸⁰. O filósofo cita Amós 3, 8: “Deus falou: quem não profetizaria?”.¹⁴⁸¹

3.38 *Transcendance et intelligibilité*

Transcendance et intelligibilité é o título que se dá ao texto de uma conferência proferida em vários contextos. A conferência foi realizada em junho de 1983 na Universidade de Genebra, e de 10 a 13 de Agosto do mesmo ano no colóquio que se realizou em Castel-Gandolfo – situado aproximadamente a cinco quilômetros a sudeste de Roma. A primeira parte de *Transcendance et intelligibilité* apresenta a palestra de Lévinas; a segunda parte é o debate entre Lévinas e vários professores da Universidade de Genebra.

A conferência principia definindo o saber nestes termos:

Enquanto saber, o pensamento é o modo pelo qual uma exterioridade se encontra no interior de uma consciência que não cessa de se identificar. (...) O saber é uma relação do Próprio com o Outro onde o Outro se reduz ao Próprio e se despoja da sua [alteridade], onde o pensamento se refere ao outro, mas onde o outro já não é outro enquanto tal, onde ele é já o próprio, já *meu*. (...) A reminiscência e a imaginação asseguram a sincronia da presença ideal na compreensão, e mantêm em conjunto aquilo que, na *experiência* do ser submetida ao tempo, se perde ou está apenas para vir. É talvez esta adequação do saber ao ser que leva a afirmar que só aprendemos o que já sabemos, que nada de absolutamente novo, de

¹⁴⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, p. 97.

¹⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴⁸¹ *Ibid.*

diferente, de estranho, que nada de transcendente, poderia afetar ou alargar verdadeiramente um espírito destinado a contemplar tudo¹⁴⁸².

Lévinas apresenta três teses em contraposição a esta definição de saber. A primeira tese defende que é possível haver uma modalidade de pensamento “não segundo o saber, mas de um modo diverso”.¹⁴⁸³ O autor argumenta que não tem a “impressão de que o significativo se articula original ou exclusivamente dentro do saber, que o próprio lugar do significativo seja o saber. Na obrigação relativamente a outrem há um sentido. (...) Digo que se pode, a partir do sentido, pensar o racional de um momento diferente”.¹⁴⁸⁴

A segunda tese é a de que este “modo diverso” é a “idéia do infinito em nós”.¹⁴⁸⁵ Na opinião do autor, a idéia do infinito é uma “afecção que seria necessário descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo, de uma compreensão”.¹⁴⁸⁶

A terceira tese sustenta que é na relação com outrem que “Deus vem à idéia, que o vir à idéia – que essa descida – pertence à interpelação-do-eu pelo rosto e a distingue *da evidência* e da experiência”.¹⁴⁸⁷ Por se distinguir do pensar enquanto saber, a idéia de Deus adquire um “caráter concreto” nas “obrigações para com os humanos – idéia de Deus como amor do próximo – é ‘conhecimento’ de um Deus que, ao oferecer-se nesta ‘abertura’, permanece também absolutamente distinto ou transcendente”.¹⁴⁸⁸ O “modo diverso” é “precisamente a perfeição ou o Bem. Socialidade que, por oposição a todo o saber e a toda a imanência, é relação com o outro enquanto tal e não com o outro, pura parte do mundo”.¹⁴⁸⁹

Nenhuma das teses apóia a participação do sujeito no divino por meio do conhecimento. Por conseguinte, nenhuma das teses apóia a experiência mística.

3.39 *Hors sujet*

Hors sujet (Fora do sujeito) reúne ensaios de Lévinas a respeito do pensamento destes autores: Buber, Rosenzweig, Wahl, Jankélévitch, Merleau-Ponty, e Waelhens. Incluem-se

¹⁴⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 12-13 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 14-15).

¹⁴⁸³ Ibid., p. 19 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 19).

¹⁴⁸⁴ Ibid., p. 38 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 31).

¹⁴⁸⁵ Ibid., p. 23 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 21).

¹⁴⁸⁶ Ibid., p. 26 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 23).

¹⁴⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 38-39 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 31).

¹⁴⁸⁸ Ibid., p. 23 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 21).

¹⁴⁸⁹ Ibid., p. 27 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 24).

também ensaios abordando os temas “*De la signifiance du sens*” (“Da significação do sentido”); “*Les droits de l’homme et les droits d’autrui*” (“Os direitos do homem e os direitos de outrem”); “*Sur la lecture juive de la Bible*” (“Sobre a leitura judaica da Bíblia”); “*Language quotidien et Rhétorique sans éloquence*” (“Linguagem cotidiana e retórica sem eloquência”); “*La transcendance des mots*” (“A transcendência das palavras”); “*Hors sujet*” (“Fora do sujeito”). Por “*hors sujet*” se entende algo que está fora do tema e da tematização. Fora do sujeito posiciona a problemática da ontologia e da alteridade anunciando uma possibilidade de relação que se subtrai de qualquer comunhão preliminar de gênero, síntese, ou mediação¹⁴⁹⁰.

No ensaio sobre o pensamento de Franz Rosenzweig, afirma-se que a “experiência teológica” não é “a incomunicável experiência mística”.¹⁴⁹¹ Com base na metafísica de Wahl, o autor propõe uma experiência diferente da experiência mística no sentido forte (assimilação, absorção) ou fraco (comunhão mantendo as diferenças) do termo. A noção de experiência definitiva para a “subjetividade” tem a ver com a metafísica, ou seja, “uma experiência para além do ser”.¹⁴⁹² Sendo assim, a experiência acontece na separação excluindo qualquer forma de união e de participação. Em *Hors sujet* (1987), a relação ética se passa na “separação radical”: “Na nudez do rosto há separação radical”, e, desse modo, “a socialidade humana [é definida] como a possibilidade humana de aproximar[-se] ao outro, absolutamente outro”.¹⁴⁹³

3.40 *Entre nous*

Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre é uma coletânea de vinte escritos reunindo conferências, entrevistas e artigos entre 1951 e 1988. Na avaliação de Pivatto, o debate mais significativo em *Entre nous* gira em torno do tema da alteridade interrompendo “a trama do ser”.¹⁴⁹⁴ Em acréscimo, a alteridade ou o outro “é sentido por si só. Compreensão alguma pode abarcá-lo, superando os poderes do Eu ou da totalidade. O outro é o que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser”.¹⁴⁹⁵ Diz o comentador que é precisamente com o tema da alteridade “que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem

¹⁴⁹⁰ Cf. PONZIO, A. Introduzione. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Dall’altro all’io*, p. 14.

¹⁴⁹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, p. 74.

¹⁴⁹² *Ibid.*, p. 102-103.

¹⁴⁹³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴⁹⁴ PIVATTO, P. S. Apresentação. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p. 10, 15.

¹⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 15.

circunscrever, apelo que incessantemente transgride os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime”.¹⁴⁹⁶ A filosofia descrita por Lévinas é resumida nessas palavras:

Na existência humana que interrompe e supera seu esforço de ser – seu *conatus essendi* spinozista – a vocação de um existir-para-outrem mais forte que a ameaça da morte; a aventura existencial do próximo importa ao eu antes que a sua própria, colocando o eu diretamente como responsável pelo ser de outrem; responsável, quer dizer, como único e eleito, um eu que não é mais um indivíduo qualquer do gênero humano. (...) O em-si do ser persistente-em-ser supera-se na gratuidade do sair-de-si-para-o-outro, no sacrifício ou na possibilidade do sacrifício, na perspectiva da santidade¹⁴⁹⁷.

O filósofo opta pela saída de si no sacrifício, na ética e na santidade, mas não na mística. Os artigos nos quais o desencontro com a mística é mais pungente são “L’ontologie est-elle fondamentale?” (“A ontologia é fundamental?”) (1951); “Le moi et le totalité” (“O Eu e a Totalidade”) (1954); “Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine” (“Lévy-Bruhl e a filosofia contemporânea”) (1957); “Un Dieu Homme?” (“Um Deus Homem?”) (1968); “Une nouvelle rationalité: sur Gabriel Marcel” (“Uma nova racionalidade: sobre Gabriel Marcel”) (1975); “Sur l’idée de l’infini en nous” (“Sobre a idéia do infinito em nós”) (1988).

No artigo “A ontologia é fundamental?”, alcança-se o infinito não pela mística, mas pelo rosto humano. Tanto o encontro frente-a-frente quanto “o termo religião” descrevem uma situação na qual “nenhuma mística se dissimula por detrás da análise (...) do encontro com outrem”.¹⁴⁹⁸ O que está em questão nesta relação é o fato de ela ser “irredutível à compreensão” e que, por isso, se “afasta (...) do exercício do poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o Infinito”.¹⁴⁹⁹ A irredutibilidade da alteridade à compreensão se deve ao fato de que a compreensão “apenas nomeia”.¹⁵⁰⁰ Se a compreensão for além do âmbito do “apenas nomear”, comete-se em relação à alteridade “uma violência e uma negação”.¹⁵⁰¹ Para o filósofo, é “a significância do rosto” que faz oposição “à compreensão”.¹⁵⁰²

¹⁴⁹⁶ PIVATTO, P. S. Apresentação. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós...*, p. 15-16.

¹⁴⁹⁷ EN 10-11 (ID. *Entre nós...*, p. 19).

¹⁴⁹⁸ EN 19 (ID. *Entre nós...*, p. 29).

¹⁴⁹⁹ Ibid. (ID. *Entre nós*, p. 29-30).

¹⁵⁰⁰ EN 20 (ID. *Entre nós*, p. 31).

¹⁵⁰¹ Ibid.

¹⁵⁰² EN 22 (ID. *Entre nós*, p. 33).

Em “Le moi et le totalité” (“O Eu e a Totalidade”), o autor trata dos temas da interioridade e da exterioridade, do milagre, do conhecimento, e da falta humana. O Mesmo sempre acaba por determinar o Outro, “sem que o Outro determine jamais o Mesmo”.¹⁵⁰³ A reflexão levinasiana da relação entre interioridade e exterioridade retrata a exterioridade como uma “transcendência radical” em relação ao Mesmo¹⁵⁰⁴. A morte é essa exterioridade por excelência, e a respeito desta o filósofo afirma que “o ser vivente entra na totalidade, porém não pensa mais nada. Pensante, o ser que se situa na totalidade não é absorvido nela. Ele existe em relação a uma totalidade, mas permanece aqui, separado da totalidade, eu”.¹⁵⁰⁵ Em *Entre nous*, a grande questão é como pode haver uma “simultaneidade” de “posição na totalidade e de uma reserva a seu respeito ou separação”.¹⁵⁰⁶

O autor explica que a possibilidade de pensar a relação com a exterioridade se dá no âmbito do conhecimento novo, da admiração, do milagre:

Para que a exterioridade possa apresentar-se a mim é preciso que, enquanto *exterioridade*, ela ultrapasse os “termos” da consciência vital, mas que, ao mesmo tempo, enquanto *presente*, não seja mortal à consciência. Esta penetração de um sistema total em um sistema parcial que não o pode assimilar é o milagre. A possibilidade de um pensamento é a consciência do milagre ou a admiração. O milagre rompe a consciência biológica, ele possui um estatuto ontológico intermediário entre o vivido e o pensamento. Ele é *começo* do pensamento ou *experiência*. (...) Por aí, o pensamento não é simplesmente reminiscência, mas sempre conhecimento do novo¹⁵⁰⁷.

Esta “simultaneidade” entre interioridade e exterioridade se passa em termos de uma “simultaneidade da participação e da não-participação” representando uma “existência que evolui entre culpabilidade e inocência, entre o domínio sobre os outros, a traição a si e o retorno a si. (...) Esta relação, de participação ao mesmo tempo que de separação (...) – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade”.¹⁵⁰⁸ O pensamento primeiro, para o autor, é uma consciência moral; “por isso, a relação do eu com a totalidade é uma relação com os seres humanos dos quais reconheço o rosto. Em relação a eles sou culpado

¹⁵⁰³ EN 24 (ID. *Entre nós*, p. 36).

¹⁵⁰⁴ EN 25 (ID. *Entre nós*, p. 37).

¹⁵⁰⁵ Ibid.

¹⁵⁰⁶ Ibid.

¹⁵⁰⁷ EN 26 (ID. *Entre nós*, p. 37-38).

¹⁵⁰⁸ EN 26-27 (ID. *Entre nós*, p. 38-39).

ou inocente. A condição do pensamento é uma consciência moral”.¹⁵⁰⁹ A primeira menção à mística se dá na reflexão sobre a culpabilidade, ou seja, o caráter da falta ou do erro humano. A “falta perdoável” é aquela, “separada de sua significação mágica”.¹⁵¹⁰ O perdão é concebido em contraste com “a falta mística cometida por violação involuntária de um tabu”, ao passo que a “falta intencional”, que é aberta ao perdão, já representa um “progresso espiritual”.¹⁵¹¹ O progresso espiritual difere do âmbito íntimo e exclusivo da relação entre dois interlocutores, pois aí o terceiro é excluído. O progresso espiritual inclui o terceiro: “O terceiro (...) perturba esta intimidade”.¹⁵¹²

O perdão, separado da “significação mágica” e da “mística”, é pautado primordialmente sob o parâmetro da “impossibilidade de isolar-se com Deus e de esquecer de todos os que permanecem fora do diálogo amoroso”.¹⁵¹³ O “verdadeiro diálogo está alhures”.¹⁵¹⁴ Onde se situaria esse “alhures”? O filósofo responde:

Pode-se, certamente, conceber o isolamento com Deus como abraço da totalidade, mas, a menos que se dê a esta afirmação um sentido místico ou sacramental, seria preciso desenvolver a noção de Deus e de seu culto a partir das necessidades inelutáveis de uma sociedade que comporta terceiros. (...) Deus aparece, neste caso, não como correlativo do eu numa intimidade amorosa ou exclusiva, não como uma Presença na qual o universo ficaria submerso e donde emergiria uma fonte infinita de perdão. Ele seria o ponto fixo exterior à Sociedade e do qual procederia a Lei. (...) Seu modo de ser e de se manifestar consistem em voltar sua face para mim, em ser rosto. Eis por que o absoluto é pessoa. Isolar um ser entre outros, isolar-se com ele no equívoco secreto do entre-nós, não assegura a exterioridade radical do Absoluto. Somente o testemunho irrecusável e severo que se insere “entre-nós”, tornando público, por sua palavra, nossa clandestinidade privada (...). Tese que não tem nada de teológico, mas Deus não poderia ser Deus sem ter sido por primeiro este interlocutor¹⁵¹⁵.

Com ênfase na relação interpessoal não-exclusiva e que, por isso mesmo, inclui terceiros, o filósofo pautava a noção de Deus fora da mística desenvolvendo uma argumentação segundo a qual a linguagem exerce uma função de transcendência, e de ser endereçada a alguém

¹⁵⁰⁹ EN 27 (ID. *Entre nós*, p. 39).

¹⁵¹⁰ EN 29 (ID. *Entre nós*, p. 41).

¹⁵¹¹ Ibid.

¹⁵¹² Ibid.

¹⁵¹³ EN 31 (ID. *Entre nós*, p. 44).

¹⁵¹⁴ Ibid.

¹⁵¹⁵ EN 32 (ID. *Entre nós*, p. 45).

e por alguém. A "linguagem" contribui para o desenvolvimento da "consciência de si fora de si (...) religando-nos ao exterior".¹⁵¹⁶ Com efeito, o filósofo afirma que "a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade".¹⁵¹⁷ O encontro face-a-face é "uma impossibilidade de negar uma negação da negação" na qual "a dupla articulação desta fórmula significa concretamente: 'não cometerás homicídio' se inscreve no rosto e constitui sua própria alteridade".¹⁵¹⁸

Em outro artigo cujo título é "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine" ("Lévy-Bruhl e a filosofia contemporânea"), Lévinas medita sobre as idéias de Lévy-Bruhl (1857-1939) a respeito da "mentalidade primitiva".¹⁵¹⁹ Uma das características desta mentalidade é a de que "as representações coletivas não se apresentam aí isoladamente. Não são analisadas para ser, em seguida, dispostas em ordem lógica. Estão sempre engajadas nas pré-percepções, (...), em pré-raciocínios e é assim que esta mentalidade, porque é mística, é também pré-lógica".¹⁵²⁰ Para a mentalidade primitiva, "ser é participar. A participação que ocorre na categoria afetiva do sobrenatural, não leva, de forma alguma, do fenômeno psíquico impreciso ao ser metafísico".¹⁵²¹

O filósofo define o termo "participação" como modos "para dizer o ser".¹⁵²² Para dizer o ser, as "fórmulas" utilizadas são "ser um e outro, dualidade-unicidade, consubstancialidade, interpenetração".¹⁵²³ Em contraste com estas fórmulas, Lévinas aponta a psicologia religiosa de Otto. Nesta psicologia, Lévinas encontra uma categoria de definição do Sagrado para além da dualidade sujeito-objeto e para além do ser. Para Lévinas, é mais precisamente o Santo que permanece separado, fora da mística e dentro do âmbito ético. Na psicologia religiosa de Otto, "a experiência em relação com o *numinoso* ou o sagrado não é nem objeto nem pessoa que fala. Assim se destrói a própria noção de forma e de natureza que, desde os Gregos, parecia inseparável das idéias do ser e do metafísico".¹⁵²⁴

O autor resume a contribuição de Lévy-Bruhl (1857-1939) para a filosofia contemporânea no âmbito de "forjar os conceitos da experiência emocional e da participação, da

¹⁵¹⁶ EN 34 (ID. *Entre nós*, p. 47).

¹⁵¹⁷ EN 36 (ID. *Entre nós*, p. 49-50).

¹⁵¹⁸ EN 45 (ID. *Entre nós*, p. 61).

¹⁵¹⁹ EN 49 (ID. *Entre nós...*, p. 66).

¹⁵²⁰ EN 54 (ID. *Entre nós...*, p. 72).

¹⁵²¹ EN 56 (ID. *Entre nós...*, p. 75).

¹⁵²² EN 57 (ID. *Entre nós...*, p. 75).

¹⁵²³ Ibid.

¹⁵²⁴ EN 56 (ID. *Entre nós...*, p. 74).

existência e [de] ser eficazes por seu próprio existir”.¹⁵²⁵ O pensamento moderno, “ateu e religioso, encontrou (...) em tais análises” a chance de “afagar uma nostalgia das formas superadas e retrógradas. O retorno da mitologia, (...) o retorno puro e simples à mentalidade primitiva”.¹⁵²⁶ Por um lado, o filósofo explica que esta nostalgia se deve às “insuficiências da razão técnica e pelas catástrofes que ela desencadeou”.¹⁵²⁷ Por outro lado, interroga se “a civilização saída do monoteísmo não será ela capaz de responder a esta crise – por uma orientação, liberta do horror dos mitos, das perturbações que eles provocam nos espíritos, e das crueldades que eles perpetuam nos costumes”.¹⁵²⁸

O próximo artigo, “Un Dieu Homme?” (“Um Deus Homem?”), reflete primeiramente sobre “a idéia de humilhação que se inflige [ao] Ser supremo, da descida do Criador ao nível da Criatura”, e, em segundo lugar, “a idéia da expiação pelos outros, isto é, de substituição”.¹⁵²⁹ A respeito dessas duas idéias, o filósofo as vê dentro da perspectiva da “humildade de Deus”, e isso lhe permite “pensar a relação com a transcendência em outros termos que os da ingenuidade ou do panteísmo, e que a idéia de substituição (...) é indispensável à compreensão da subjetividade”.¹⁵³⁰ O autor contrasta a idéia de humildade e de substituição em que permanece ainda a relação com a transcendência como *coram Deo*¹⁵³¹ – diante, na presença de, em face de Deus – com as noções de Deus “no paganismo”, pois aí “os deuses perdem sua divindade”.¹⁵³² A preposição “diante” possui este significado: “Diante [significa] excedente que não se representa (...) mas significa no imperativo com autoridade ou glória”.¹⁵³³ O rosto do próximo efetua o “acontecimento excepcional do *em-face*, que a fachada do prédio e das coisas não faz senão imitar”.¹⁵³⁴ A noção de Deus se liga à “abertura da ambigüidade em que se infiltra a transcendência”.¹⁵³⁵ A ambigüidade está em se aproximar da ordem do mundo sem entrar na ordem do mundo, mas mantendo “a comunicação de duas ordens contra um universo em que tudo

¹⁵²⁵ EN 63 (ID. *Entre nós...*, p. 83).

¹⁵²⁶ Ibid.

¹⁵²⁷ Ibid.

¹⁵²⁸ Ibid.

¹⁵²⁹ EN 64 (ID. *Entre nós...*, p. 84-85).

¹⁵³⁰ EN 65 (ID. *Entre nós...*, p. 85).

¹⁵³¹ Ibid. (ID. *Entre nós...*, p. 86).

¹⁵³² EN 65 (ID. *Entre nós...*, p. 85).

¹⁵³³ EN 161-162 (ID. *Entre nós...*, p. 201).

¹⁵³⁴ EN 68 (ID. *Entre nós...*, p. 89).

¹⁵³⁵ Ibid. (ID. *Entre nós...*, p. 88).

é Deus, em que tudo é mundo”.¹⁵³⁶ O autor explica o significado da idéia de um Deus que se manifesta no mundo:

O Deus que se humilha para estar junto com o contrito e o humilde (Isaiás 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? (...) 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 já seja afastamento. Para que o arrancar-se da ordem não seja *ipso facto* participação na ordem, é preciso que este arrancar-se – por um supremo anacronismo – preceda sua entrada na ordem. É preciso um retraimento inscrito de antemão e como um passado que jamais foi presente¹⁵³⁷.

A proximidade do próximo se dá nos parâmetros do afastamento, da separação, e possui a mesma força de devastação que a idéia do infinito possui. A proximidade do próximo representa “esta aliança entre a pobreza do rosto e o Infinito” que “se inscreve na força com a qual o próximo é imposto à minha responsabilidade, antes de qualquer engajamento de minha parte”.¹⁵³⁸

Em “Une nouvelle rationalité: sur Gabriel Marcel” (“Uma nova racionalidade: sobre Gabriel Marcel”), o autor apresenta a mística como permanecendo fiel à ontologia. A tentativa da filosofia moderna tentou evitar a incorporação da mística no discurso filosófico, mas ao mesmo tempo ficou vinculada ao Dito, ao ser. Lévinas afirma indiretamente que encontrou uma saída para não incorporar nem a mística e nem a ontologia. A saída é a relação frente-a-frente, como na linguagem, e é este frente-a-frente a partir da diferença, da separação. A ética instaura a passagem do Dito ao Dizer:

A mística fica ainda fiel à ordem instaurada pela lógica, ao absoluto como ser, correlativo da lógica; fidelidade à ontologia, apesar da audácia de atingir o absoluto sem o trabalho do conceito. A literatura filosófica moderna prefere, ao contrário, brincar com os signos verbais e tomar a sério o sistema que se inscreve no Dito. Mas, assim se mostra o fim da significância, da racionalidade ligada exclusivamente, nas palavras, ao ser, ao Dito do Dizer, ao Dito que transporta saberes. Condillac via, na ciência, uma linguagem bem feita; a linguagem – mesmo que mal feita – é considerada significativa para a tradição ocidental por tudo o que sabe, pela verdade deste saber, quer dizer, pela identidade invariável *do que é* ou *do ser do que é*. (...) Mas uma nova sabedoria, uma racionalidade nova

¹⁵³⁶ EN 66 (ID. *Entre nós...*, p. 86).

¹⁵³⁷ EN 68 (ID. *Entre nós...*, p. 88-89)

¹⁵³⁸ Ibid. (ID. *Entre nós...*, p. 89).

começa, uma nova noção do espírito. É Gabriel Marcel quem no-lo dirá, na página 207 do *Journal Métaphysique*, datado de 21 de outubro de 1919: “E preciso, sem dúvida, reagir fortemente contra a idéia clássica do valor eminente da *autarkia*, da auto-suficiência a si próprio”. (...) O espírito não é o Dito, é o Dizer que vai do Mesmo ao Outro, sem suprimir a diferença. (...) O que chamo de a não-diferença do Dizer é, na sua dupla negação, a diferença atrás da qual nada de comum desponta à guisa de entidade. E, assim, tanto relação como ruptura, e assim despertar: despertar de Mim por outrem, de Mim pelo Estranho. (...) Despertar que significa responsabilidade por outrem a nutrir e a vestir, minha substituição a outrem¹⁵³⁹.

A filosofia levinasiana se distancia da necessidade de fundamentar tudo ontologicamente e, ao invés disso, vê a relação inter-humana como um “despertar” para a ética, e não para a mística. É nesta forma de despertar que se situa a “divina comédia”: “Mas, nesta ruptura e neste despertar, nesta expiação e nesta exaltação se desenrola a divina comédia de uma transcendência além das posições ontológicas”.¹⁵⁴⁰ Para que se leve a cabo este despertar, Lévinas toma como base a definição de amor inspirando-se em Marcel (1889-1973): “Amor [como] acolhimento de outrem como *tu*, quer dizer, as mãos cheias. (...) Não-indiferença para com o outro!”¹⁵⁴¹

No artigo “Sur l’idée de l’infini en nous” (“Sobre a idéia do infinito em nós”), o autor deixa claro que a idéia do infinito em nós significa “afecção do finito pelo infinito”.¹⁵⁴² Esta afecção é descrita diferentemente de um aparecer e de uma participação num conteúdo. Trata-se da afecção à guisa da “proximidade” que “não tem que se reunir em unidade do Uno; não significa mais uma simples privação de coincidência, uma pura e simples falta de unidade”, “imanência malograda”.¹⁵⁴³ Depois de dizer o que a afecção da idéia do infinito não é, o filósofo diz o que ela é: “Excelência do amor, da socialidade e do ‘temor pelos outros’. (...) A transcendência (...) teria a excelência própria do Espírito, precisamente a perfeição ou o Bem. (...) Que a proximidade do infinito e a socialidade que ela instaura e comanda possam ser melhores que a coincidência e a unidade”.¹⁵⁴⁴ A modalidade da idéia do infinito levinasiana não admite a

¹⁵³⁹ EN 73 (ID. *Entre nós...*, p. 95).

¹⁵⁴⁰ Ibid.

¹⁵⁴¹ Ibid. (ID. *Entre nós...*, p. 96).

¹⁵⁴² EN 228 (ID. *Entre nós...*, p. 278).

¹⁵⁴³ EN 228-229 (ID. *Entre nós...*, p. 278-279).

¹⁵⁴⁴ EN 228-230 (ID. *Entre nós...*, p. 278-280).

participação mística. A idéia do infinito se passa “diante da ordem interpessoal e da alteridade do outro homem, meu próximo, e da minha responsabilidade por outrem”.¹⁵⁴⁵

3.41 *Dieu, la mort et le temps*

Dieu, la mort et le temps é o resultado da compilação de palestras ministradas na Sorbonne de Paris nos anos 1975-1976, e se divide em duas partes. Duas reflexões são apresentadas na Primeira Parte, e uma terceira reflexão na Segunda Parte. A primeira reflexão aborda o tema da morte, enquanto a segunda diz respeito ao que vem a ser a pessoa humana, e a terceira reflexão apresenta o infinito estando fora da categoria da assimilação.

A Primeira Parte – intitulada “La mort et le temps” (“A morte e o tempo”) – apresenta artigos que refletem sobre a tese levinasiana de que é possível “pensar a morte a partir do tempo – e não, como em Heidegger, o tempo a partir da morte”.¹⁵⁴⁶ Ainda há uma segunda reflexão na Primeira Parte do livro. Para Lévinas, “no idealismo alemão, a pessoa é universal”.¹⁵⁴⁷ Na interpretação levinasiana, Hegel defende a idéia de que “a ética é sempre universal”.¹⁵⁴⁸ Nos parâmetros hegelianos, segundo Lévinas, “a pessoa é sempre pensada em virtude da universalidade da lei”.¹⁵⁴⁹ Contrapondo-se ao conceito segundo o qual a identidade da pessoa existe em virtude da universalidade da lei, a tese levinasiana argumenta que “a pessoa é indivíduo outro” – *individu autre* – e que, assim sendo, “todo universal parte daí”.¹⁵⁵⁰ Com o conceito de “indivíduo outro”, sustenta-se a tese de que é impossível haver uma síntese entre o “eu” e a alteridade do outro, e esta tese tem por base a modalidade da impossibilidade para o finito de assimilar ou conter o infinito¹⁵⁵¹. A partícula “no” – *dans*, em francês – do infinito-no-finito denota o acontecimento pelo qual o “sujeito consciente se liberta de si mesmo, em que ele é cindido, mas pelo excesso, pela transcendência”.¹⁵⁵²

¹⁵⁴⁵ EN 229 (ID. *Entre nós...*, p. 279).

¹⁵⁴⁶ IDEM. *Dieu, la mort et le temps*, p. 122. Veja-se o artigo a respeito do tema da morte nos dois autores: OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. O tema da morte em Martin Heidegger e Emmanuel Lévinas. *Rhema*, Juiz de Fora, v. 9, n. 30, p. 51-100, 2003.

¹⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 98.

¹⁵⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁵² *Ibid.*, p. 126.

Na Primeira Parte, o autor prepara paulatinamente o desenvolvimento de sua terceira reflexão. A terceira reflexão é apresentada na Segunda Parte cujo título é “Dieu et l’onto-théologie” (“Deus e a onto-teo-logia”). A terceira reflexão sendo a de que há uma inadequação entre o finito e o infinito. O autor afirma que “desde Kant a filosofia é finitude sem infinito”.¹⁵⁵³ Na modalidade filosófica da finitude sem infinito, o finito não pode “tirar” o infinito dele mesmo mas pode pensá-lo¹⁵⁵⁴. Se o “Infinito ou o Outro estivesse no finito, seria assimilado”.¹⁵⁵⁵ Entretanto, o “infinito” é o “não-contido” e o “não-conteúdo”.¹⁵⁵⁶ A modalidade do infinito é a da não-assimilação. Partindo da mesma modalidade do infinito, Lévinas reflete sobre Deus: “Deus escapa à estrutura do *cogito cogitatum* e significa o que não pode ser contido”.¹⁵⁵⁷ A Segunda Parte se encarrega, então, de explicar como o finito pode pensar o infinito fora da modalidade da assimilação. O autor não compreende a relação entre finito e infinito e nem a relação a Deus dentro dos parâmetros da adequação sob o prisma do *cogito cogitatum*. Nas palavras do autor:

A figura do infinito colocada em nós (...) significaria que o não-poder-compreender-o-infinito-pelo-pensamento não é uma relação negativa, mas uma relação com este pensamento (...) como *passiva* cogitação [que] quase (...) não compreende seu *cogitatum* – pensamento que não se apressa em direção à adequação entre o termo na teleologia da consciência e este termo dado no ser, indo ao seu termo intencional e unindo de novo a presença na representação. (...) O infinito afeta o pensamento e o devasta ao mesmo tempo, o afeta devastando-o, e, assim, ele o interpela. Ele o coloca no seu lugar (...): desperta-o¹⁵⁵⁸.

Na Segunda Parte do livro, a conferência intitulada “Un Dieu transcendant jusqu’à l’absence” (“Um Deus transcendente até a ausência”) se incumbem de definir a palavra “despertar”. A palavra “despertar” não implica numa “assunção”, nem na “experiência do infinito”, e sim num “colocar-em-questão”.¹⁵⁵⁹ A “idéia do infinito” está distante de um “assumir-se como o amor”, “ponta da flecha” que atinge “sua imanência” na “alma”.¹⁵⁶⁰ A idéia do infinito está longe da flecha da mística. O “in” do “infinito” designa duas idéias. A primeira idéia é a da

¹⁵⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 45.

¹⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

¹⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 249.

¹⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 252-253.

¹⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 253.

¹⁵⁶⁰ *Ibid.*

“profundidade da afecção”; a segunda é o “desejo”, e denota “desejo do para-além do ser que se enuncia na palavra des-inter-essa-mento” – “*dés-inter-esse-ment*”.¹⁵⁶¹

Por “afecção” o filósofo exprime “a impossibilidade para o Outro de entrar no Mesmo”.¹⁵⁶² Reforçando essa impossibilidade, o autor afirma que na relação do outro ao “eu” ocorre a “fissão e a deposição” do “eu” ao invés de ocorrer o “contato”.¹⁵⁶³ O que ocorre na relação do outro ao eu é a “ética” como “responsabilidade por outrem”.¹⁵⁶⁴ A responsabilidade põe-se como proximidade de outrem que coloca em questão o “em-si e o para-si”.¹⁵⁶⁵ No âmbito do colocar-em-questão, a relação com o diferente do “eu” acontece “sem ligação”.¹⁵⁶⁶ O “eu” é questionado até perder o interesse exclusivo por si mesmo. Sob o prisma do questionamento ético, ao dizer “eu” o sujeito escapa do “conceito” e se desinteressa.¹⁵⁶⁷

Por “desinteressamento” o autor designa a evasão do esforço de ou da persistência no ser. No desinteressamento há um dirigir-se do “eu” ao desejo do infinito como “desejo do para-além do ser (...). Transcendência e desejo do Bem”.¹⁵⁶⁸ Diz o autor que “esta transcendência não saberia ser conduzida aos moldes da teologia negativa”.¹⁵⁶⁹

Ainda na Segunda Parte do livro, em “Commencer avec Heidegger” (“Começar com Heidegger”), interroga-se se é possível ou não “pensar Deus fora da onto-teo-logia”.¹⁵⁷⁰ Na conferência posterior, intitulada “Être et sens” (“Ser e sentido”), o autor apresenta sua resposta:

Separar Deus da onto-teo-logia é conceber novas maneiras da noção de sentido. Aqui, em particular, na relação do Mesmo e do Outro. O Outro enquanto Outro não possui nada em comum com o Mesmo; ele não se deixa pensar numa síntese; há uma impossibilidade de comparação, de sincronização. A relação do Mesmo e do Outro é uma *deferência* do Mesmo ao Outro em que se pode reconhecer a relação ética (...) – relação de deferência.¹⁵⁷¹

¹⁵⁶¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 254-255.

¹⁵⁶² *Ibid.*, p. 131.

¹⁵⁶³ *Ibid.*, p. 160.

¹⁵⁶⁴ *Ibid.*

¹⁵⁶⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶⁶ *Ibid.*

¹⁵⁶⁷ *Ibid.*

¹⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 255.

¹⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 172.

¹⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 144.

Em *Dieu, la mort et le temps*, existe uma crítica ao fato de que a “ontoteologia”¹⁵⁷² adota “Deus pelo ser”.¹⁵⁷³ Lévinas diz que a “onto-teo-logia” consiste em “pensar Deus como ente e em pensar o ser a partir deste ente superior ou supremo”.¹⁵⁷⁴ O autor aclara que “Kant, na *Crítica da Razão Pura*, baliza o começo do fim da concepção onto-teo-lógica de Deus”.¹⁵⁷⁵ Para Lévinas, o sentido último está na modalidade da proximidade na qual não há exclusivamente a “comunicação do Dito”, e sim a “significação do Dizer”.¹⁵⁷⁶ Na avaliação de Lévinas, “para toda a filosofia ocidental”, o que conta não é a proximidade do próximo, mas sim “a comunicação daquilo que é comunicado”.¹⁵⁷⁷ Diversamente desta comunicação estão os parâmetros levinasianos da significação do Dizer. Para a significação do Dizer, “a inteligibilidade da racionalidade não estaria originalmente na linguagem do Dito, na comunicação de conteúdos, mas no Dizer mesmo, na palavra doada ao próximo, que é a intriga da responsabilidade”.¹⁵⁷⁸ Nessa intriga, Deus significa “o outro que o ser”¹⁵⁷⁹, e surge uma “significação diferente do plano tematizável da ontologia”.¹⁵⁸⁰

A significação diferente do plano tematizável da ontologia se forma através de um “não-estatuto” que denota a “ruptura com a racionalidade do fundamento”.¹⁵⁸¹ Muito embora Lévinas se aproxime de Heidegger na questão da ruptura com o fundamento, o primeiro ainda busca uma “outra racionalidade”¹⁵⁸² cujo início é a sensibilidade do sujeito para com a proximidade do próximo. Essa outra racionalidade é denominada “racionalidade da transcendência”.¹⁵⁸³ A significação última dessa outra ou nova racionalidade para além do ser vem da ética. A

¹⁵⁷² Ontoteologia. In: ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 950: “Deduzir a [existência de Deus] a partir de conceitos, sem recorrer à experiência”. Veja-se, além disso, em ID. *Ibid.*, que a ontoteologia é uma parte da “teologia natural”. Para Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), por teologia natural se entende a “ciência de Deus, na medida em que pode ser conhecido sem a fé”. A teologia natural foi criticada por Kant.

¹⁵⁷³ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 141.

¹⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 186.

¹⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 177.

¹⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵⁷⁷ *Ibid.*

¹⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵⁸¹ *Ibid.*

¹⁵⁸² *Ibid.*, p. 239.

¹⁵⁸³ *Ibid.*

significação última se encontra na “ética, que é mais antiga do que a onto-teo-logia”¹⁵⁸⁴, e ela permite “pensar Deus fora da onto-teo-logia”.¹⁵⁸⁵

O “pensar-fora” exprime a tentativa de Lévinas de pensar a morte a partir do tempo e não o tempo a partir da morte, e isso requer “pensar juntamente o tempo e o outro”.¹⁵⁸⁶ O tempo e o outro vêm de fora e, por isso mesmo, são compreendidos em termos de algo “inquietante”.¹⁵⁸⁷ Tal qual a morte se aproxima sem avisar, o tempo e o Outro se aproximam diacronicamente traumatizando o sujeito. O sujeito desperta no contexto de um estado de “passividade” diante do “desastre”¹⁵⁸⁸ da diacronia do tempo que chega como um “golpe” no sujeito que é golpeado pelo próximo à guisa do ataque inesperado da morte¹⁵⁸⁹. É também no golpe do tempo e da alteridade de outrem que “um pensamento” é “mais do que aquilo que pensa”.¹⁵⁹⁰ A “inspiração” e a “glorificação” do “Infinito” acontecem precisamente na “minha responsabilidade pelo próximo” – na “ética”.¹⁵⁹¹ A “inspiração” tem a ver com o finito “inspirado”, e isso quer dizer que ela vem de fora permitindo ao finito conter “mais do que pode conter”.¹⁵⁹² O termo “inspiração” não denota qualquer “correlação entre homem e Deus”.¹⁵⁹³ O “profetismo” ou a “inspiração” não segue a “estrutura da compreensão”, e sim da “agitação”¹⁵⁹⁴, pois o “Outro agita o Mesmo até a fissão”.¹⁵⁹⁵ Este tipo de “fissão do núcleo” do sujeito o conduz à “substituição” e ao “desinteressamento”.¹⁵⁹⁶ Com a fissão acontece o “curto-circuito da interioridade” do sujeito¹⁵⁹⁷. O “profetismo” anuncia uma situação na qual há o “Outro no Mesmo” sendo que a partícula “no” “significa o despertar do Mesmo pelo Outro sem que o Infinito esteja presente”.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 141.

¹⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 156.

¹⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 165, 167.

¹⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 163.

¹⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 227.

¹⁵⁹² *Ibid.*, p. 233.

¹⁵⁹³ *Ibid.*

¹⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 236, 241.

¹⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 228, 236.

¹⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 228.

¹⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 233.

O “transbordamento do finito pelo Infinito (...) define a intriga ética”.¹⁵⁹⁹ A “relação ética” não é “desvelamento de um dado”; antes, ela é “exposição do eu a outrem, anterior a toda decisão”.¹⁶⁰⁰ É no golpe metafísico e ético que se situa o “fenômeno da transcendência. A transcendência ao infinito a partir da responsabilidade pelo próximo, da proximidade de outrem, (...), uma significação sem visão e nem visado”¹⁶⁰¹, e é desse modo que o “infinito pode significar sem perder sua transcendência”.¹⁶⁰²

Na conferência intitulada “Transcendance, idolâtrie et sécularisation” (“Transcendência, idolatria e secularização”), o autor apresenta a palavra “transcendência” como sendo derivada do latim *trans* (travessia) e *scando* (subida)¹⁶⁰³. O filósofo explica que a “subida” não significa “escalada”, e sim “deferência”.¹⁶⁰⁴ A idéia de um “olhar se elevando ao céu” que “encontra, então, o intocável” pertence ao mundo do “sagrado”.¹⁶⁰⁵ O “olhar não é escalada mas deferência”.¹⁶⁰⁶ A filosofia levinasiana se posiciona do lado da maravilha e do culto, mas contra o sagrado e o místico. A “ruptura da transcendência é a idolatria, o repouso da terra sob a abóbada do céu prefigura o reino do Mesmo”.¹⁶⁰⁷ Ora, “há, então, uma conveniência entre a secularização da idolatria se tornando ontologia (...) e o bom senso prático dos homens. (...) Toda relação prática com o mundo é representação, e o mundo representado é econômico”.¹⁶⁰⁸ Na conferência seguinte, “Don Quichote, l’ensorcellement et la *faim*” (“Dom Quixote, o encantamento e a fome”), o autor contrapõe o “espacial” ao “fora não espacial”. O “fora não espacial” é a “exterioridade”.¹⁶⁰⁹ Por estar “fora do espaço”, por ser “não-espacial”, a “exterioridade” não pode mais ser “recuperável pela consciência”.¹⁶¹⁰ A ruptura que a transcendência instaura é o “rompimento em que se abre uma brecha, uma fissura, uma saída em direção ao para-além”.¹⁶¹¹ Nessa brecha se encontra um “Deus outro que os deuses visíveis”.¹⁶¹²

¹⁵⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 233.

¹⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 219.

¹⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 163.

¹⁶⁰² *Ibid.*, p. 164.

¹⁶⁰³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁰⁵ *Ibid.*

¹⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 192.

¹⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹⁶¹² *Ibid.*

Como se depreende da distinção entre os termos “transcendência”, “fora não espacial” e “sagrado”, o filósofo afirma implicitamente que a transcendência não aceita ser pensada nos moldes da mística. Na conferência cujo título é “La subjectivité comme an-archie” (“A subjetividade como an-arquia”) precedendo “Don Quichote, l’ensorcellement et la faim” (“Dom Quixote, o encantamento e a fome”), o autor explica que a transcendência não admite a ontoteologia. Isso porque “a abordagem não onto-teo-lógica da idéia de Deus passa pela análise das relações inter-humanas que não entram no quadro da intencionalidade a qual, tendo sempre um conteúdo, pensa sempre à sua medida”.¹⁶¹³

Entretanto, a “responsabilidade ética pelos outros homens” admite um transbordamento dos limites, um transbordamento dos limites do pensamento, uma desmedida que se apresenta como “desejo”, “busca”, “questão”, e “esperança”.¹⁶¹⁴ Todas essas desmesuras são “mais do que o pensamento possa conter”.¹⁶¹⁵

O fato de a idéia do infinito ter sido “colocada em nós” é a razão pela qual o “sujeito passivo” “sofre” e “se submete” ao infinito, à “heteronomia”.¹⁶¹⁶ Por “colocada” se entende algo que vem de fora, como uma “inspiração”.¹⁶¹⁷ O sujeito deve ouvir para receber a inspiração, como se para haver a “profecia bastasse somente o fato de se ter uma orelha”.¹⁶¹⁸ O termo “profecia” quer dizer o “despertar do um pelo Outro”.¹⁶¹⁹

A idéia de “sujeito passivo” difere do que o autor define como uma “subjetividade que se apaga diante do ser”.¹⁶²⁰ Esta é uma subjetividade subsistindo na “subordinação ao ser”.¹⁶²¹ A expressão “eu sou no ser” veicula a idéia de que “as modalidades do homem são as modalidades do ser” e, destarte, há “uma redução de todo o humano à ontologia”.¹⁶²² Para Lévinas, a subordinação ao ser exclui “toda diacronia” e “todo traumatismo da consciência”.¹⁶²³ Na responsabilidade do “um-para-o-outro”, porém, o sujeito é ainda mais único, pois é impossível

¹⁶¹³ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 201.

¹⁶¹⁴ Ibid.

¹⁶¹⁵ Ibid.

¹⁶¹⁶ Ibid., p. 164.

¹⁶¹⁷ Ibid.

¹⁶¹⁸ Ibid., p. 165.

¹⁶¹⁹ Ibid., p. 167.

¹⁶²⁰ Ibid., p. 173.

¹⁶²¹ Ibid., p. 173.

¹⁶²² Ibid., p. 68.

¹⁶²³ Ibid., p. 175.

substituir o sujeito nesta responsabilidade¹⁶²⁴. Na ética como responsabilidade, o sujeito é e deixa outrem ser sem constituir com outrem uma síntese com base num “fundo comum”.¹⁶²⁵ O sujeito é inspirado e questionado ao mesmo tempo. Agora, o “no” do infinito-no-finito passa a designar a “incidência do Outro no Mesmo (...) como a não-coincidência ou a *diacronia* do tempo”.¹⁶²⁶

3.42 *Altérité et transcendance*

O livro reúne artigos de 1967 a 1989. Na introdução ao livro, Hayat comenta as principais teses do mesmo. A primeira tese sendo a de que a “idéia da transcendência é vivente na relação ao outro homem”.¹⁶²⁷ A segunda tese afirma que é “a partir do outro que pode surgir a transcendência. A verdadeira transcendência não nasce da interioridade de um ser no qual ela seria o prolongamento ou a idealização, e sim da exterioridade”.¹⁶²⁸ A terceira tese é esta: “O rosto do outro é o lugar da transcendência na medida em que coloca em causa o eu na sua existência de ser por si”.¹⁶²⁹ Os artigos em que a resistência à mística aparece mais claramente são respectivamente: “Philosophie et transcendance” (“Filosofia e transcendência”); “Totalité et totalisation” (“Totalidade e totalização”); “Paix et proximité” (“Paz e proximidade”).

Em “Philosophie et transcendance”, o autor aclara que, para Plotino, “a transcendência em direção ao Uno” exprime a idéia de que “a união é possível”.¹⁶³⁰ A relação ao Uno é pensada em termos de “desejo nostálgico de fusão”.¹⁶³¹ Lévinas comenta esta visão neoplatônica: “A idéia de uma transcendência efetiva na socialidade mesma, na proximidade mais do que no êxtase,

¹⁶²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*, p. 176.

¹⁶²⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹⁶²⁶ *Ibid.*, p. 166.

¹⁶²⁷ HAYAT, P. La philosophie entre totalité et transcendance. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 9 apud LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 133.

¹⁶²⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶²⁹ *Ibid.* Veja-se a reflexão de Molinaro a respeito do “em si e por si”, em MOLINARO, A. *Léxico de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 53-54. Molinaro apresenta o “em si e por si” como uma “fórmula [que] se tornou célebre por causa do uso que Hegel fez dela. Enquanto Hegel entende o ser como processo dialético de determinação, o em si, o por si, e o em si e por si constituem graus desse processo: o em si é o ser, isto é, o pensamento em sua imediateza – o conceito em si; o por si é a essência, isto é, o pensamento em sua reflexão e mediação – o ser por si é o aparecer do conceito; o em si e por si é o conceito, a idéia, o espírito, isto é, o pensamento no retorno a si e junto de si no desenvolvimento completo – o conceito em si e por si (cf. *Enciclopedia*, 83). (...) A mesma observação vale para Sartre, que retoma essa dialética em chave fenomenológica, restringindo-a à relação de oposição entre ser e nada”.

¹⁶³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 31.

¹⁶³¹ HAYAT, P. La philosophie entre totalité et transcendance, p. 14.

permanecerá estranha ao pensamento grego”.¹⁶³² Ao exaltar a “unidade consumada para além do ser e do saber”, o neoplatonismo “ofereceria ao monoteísmo, nos primeiros séculos de nossa era”, “um itinerário” de “gostos místicos”.¹⁶³³ O autor assinala estes “contornos” e estas “estruturas quase formais dos esquemas neoplatônicos” na “temática moderna hegeliana e husserliana”.¹⁶³⁴

Quanto à identificação destes “contornos” na temática hegeliana, o filósofo assim os resume: “A identidade do idêntico e do não-idêntico na consciência de si se reconhecendo pensamento infinito sem outro”.¹⁶³⁵ E quanto a Husserl, “segundo um outro registro”, o filósofo explica que as estruturas formais são identificáveis na “redução fenomenológica husserliana”.¹⁶³⁶ Para Lévinas, na redução fenomenológica husserliana, em que a “identidade da consciência pura, (...) à guisa do ‘eu penso’, compreendida como intencionalidade – *ego cogito cogitatum* –”, ocorre um processo pelo qual “toda ‘transcendência’, toda alteridade, toda exterioridade se reduz ou retorna à imanência de uma subjetividade que ela mesma e nela mesma se exterioriza”.¹⁶³⁷ Por conseguinte, “a primeira pessoa do presente no *Cogito* em que Hegel e Husserl se reconhecem sob o sol da filosofia moderna garante ao saber sua reunião (...) e sua auto-suficiência prefigurando a unidade sistemática da consciência e a integração ao sistema e ao presente ou à sincronia (...) – (...) de tudo isso que é *outro*”.¹⁶³⁸ A estrutura formal encarregada dessa integração é a “representação (*Vergegenwärtigung*) – reminiscência e imaginação”.¹⁶³⁹ A integração ignora a diacronia do tempo fazendo-a tornar-se “uma eternidade que falta” ou uma “privação da eternidade (...) imóvel ou do Uno consumado”.¹⁶⁴⁰ À privação da eternidade, contrapõe-se a diacronia, e à totalidade da reunião com o Uno, a separação: “Pura alteridade, separada (...) de toda reunião”.¹⁶⁴¹

A visão levinasiana da transcendência intenta se contrapor ao neoplatonismo. Lévinas efetua essa contraposição sob a égide de uma filosofia pluralista que quer fazer valer os direitos da exterioridade. Tal exterioridade irreduzível do rosto e da pluralidade é inerente às relações

¹⁶³² LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 32.

¹⁶³³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁶³⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁶³⁵ *Ibid.*

¹⁶³⁶ *Ibid.*

¹⁶³⁷ *Ibid.*

¹⁶³⁸ *Ibid.*, p. 34-35.

¹⁶³⁹ *Ibid.*, p. 35-36.

¹⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 45.

inter-humanas¹⁶⁴². No artigo, “Totalité et totalisation”, posterior a “Philosophie et transcendance”, o filósofo dedica uma reflexão sobre o tema da totalidade.

Em “Totalité et totalisation”, há a idéia de que “nós reconhecemos um *todo* quando uma multiplicidade de objetos (...) forma uma unidade (...) sob um ato único do pensamento”.¹⁶⁴³ Pelo termo “totalização” o filósofo compreende “a reunião dos objetos ou dos pontos em um todo”.¹⁶⁴⁴ Ou ainda, a operação intelectual pela qual esta multiplicidade de objetos ou de pontos é “abraçada”.¹⁶⁴⁵ Há correspondência entre os termos totalidade e intuição, “tanto que totalização e totalidade permanecem nos limites da intuição sensível”.¹⁶⁴⁶ O autor diz que seria impossível “entender a idéia de totalidade fora do esquema da intuição. (...) A verdade é verdade somente quando ela é o todo do ser”.¹⁶⁴⁷ Foi Kant quem questionou a idéia de totalidade absoluta. Este questionamento é expresso por Lévinas com esta interrogação: “A idéia da totalidade absoluta não se reduz a um puro encadeamento de noções sem consideração sobre a realidade?”¹⁶⁴⁸ E com isso, diz Lévinas, “Kant coloca em questão a significação ontológica da razão. Dado, o ser é parte, ele não é jamais todo. (...) Logo, uma realidade correspondendo à totalidade não é mais pensável. Ela é ignorada”.¹⁶⁴⁹ O filósofo se empenha, destarte, em mostrar as brechas na história da filosofia ocidental pelas quais passou-se a pensar a “impossibilidade da totalização”.¹⁶⁵⁰ Eis alguns exemplos destas brechas indicando um para-além da totalidade:

No dualismo das forças e dos valores opostos de Anaximandro; no Bem e na noção de um para-além da Essência em Platão e em Plotino; quanto ao ser mesmo, na sua equivocação que admite apenas a unidade da analogia e na transcendência do primeiro motor; na idéia que sustenta a filosofia de um Deus transcendente não fazendo totalidade com a criatura; (...) na crítica da totalidade ocidental feita por Franz Rosenzweig, para quem Deus, o mundo e o homem não formam mais uma unidade de um total¹⁶⁵¹.

¹⁶⁴² HAYAT, P. La philosophie entre totalité et transcendance, p.15.

¹⁶⁴³ LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 57.

¹⁶⁴⁴ Ibid.

¹⁶⁴⁵ Ibid.

¹⁶⁴⁶ Ibid.

¹⁶⁴⁷ Ibid., p. 59.

¹⁶⁴⁸ Ibid., p. 58.

¹⁶⁴⁹ Ibid., p. 63.

¹⁶⁵⁰ Ibid., p. 67.

¹⁶⁵¹ Ibid., p. 67-68.

Longe de representar um fracasso para a filosofia ocidental, esta “impossibilidade de totalização” representa uma “nova relação, um tempo diacrônico (...) em que nenhuma historiografia (...) a transformaria em simultaneidade totalizada e tematizada”.¹⁶⁵² Esta nova relação acontece no aqui e agora do encontro inter-humano no qual se evidencia a proximidade humana, e esta proximidade é a “modalidade sob a qual a racionalidade e sua paz se articulam de outro modo que na totalidade”.¹⁶⁵³ Se é verdade que, para a filosofia levinasiana, esta nova relação é possível e bem fundamentada, é também verdade que ela não admite a união da mística. Ele resiste à mística *in toto*, na sua totalidade.

No artigo “Paix et proximité” (“Paz e proximidade”), o filósofo deixa transparecer que a paz não se relaciona com a “absorção”, com a “coincidência”, e nem com o “desaparecimento da alteridade”.¹⁶⁵⁴ A paz é o “acréscimo da socialidade sobre a solitude. (...) Paz como uma relação com uma alteridade irreduzível a um gênero comum, (...) a uma totalidade (...)[, e] refratária à síntese”.¹⁶⁵⁵ Não há referência do filósofo à paz da proximidade repousando ou encontrando sua significação última na mística no sentido forte ou fraco do termo. A referência do filósofo é à uma modalidade da paz que tem a ver com a significação ética: “A primeira questão no inter-humano é a questão de justiça”.¹⁶⁵⁶

3.43 Conclusão

O Terceiro Capítulo pesquisou a resistência à mística nas três obras principais de Lévinas. Esta pesquisa identificou o aparecimento da resistência do filósofo à mística na reflexão a respeito do *noumeno*, da subjetividade, da transcendência, do Desejo, e, acima de tudo, no tema da separação. Acrescentem-se a estes temas os seguintes: infinito, linguagem, exterioridade e interioridade. Estes temas têm por base a modalidade da idéia do infinito. A idéia do infinito se produz na separação. Logo, o Terceiro Capítulo argumentou a favor da resistência à mística *in toto* como estando à base do pensamento levinasiano. Lévinas contrasta a mística com a transcendência filosófica. Para o autor, a mística se situa na transcendência das religiões, ao passo que a idéia do ser transcendente que não é englobado por estar infinitamente distante, faz parte da

¹⁶⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 68.

¹⁶⁵³ Ibid.

¹⁶⁵⁴ Ibid., p. 144.

¹⁶⁵⁵ Ibid.

¹⁶⁵⁶ Ibid., p. 148.

transcendência filosófica. A transcendência filosófica parte da idéia do infinito que vem de fora e, garante assim, a impossibilidade do mesmo se tornar objeto de conhecimento ou da subjetividade participar nele.

A idéia do infinito foi colocada nos seres humanos por Deus, e a idéia de Deus adquire a mesma modalidade da idéia do infinito, ou seja, ela é uma idéia transcendente e não admite participação mística. Uma vez que Lévinas incorpora somente o desenho formal da idéia do infinito de Descartes, o infinito não é Deus. O fato de não identificar o infinito com Deus permite ao filósofo atribuir ao rosto a mesma modalidade da idéia do infinito. A modalidade da idéia do infinito representa um traumatismo para o sujeito. Este traumatismo é ético. O rosto é o infinito, mas não é Deus. O rosto é vestígio de Deus. Do mesmo modo como o sujeito não pode participar no infinito, o sujeito também não pode participar da divindade de Deus. Portanto, o fator que rompe com a mística é o brilho da exterioridade no rosto de outrem.

Para Lévinas, mística é participação no divino, fusão, união, comunhão, confusão de substâncias, e aniquilamento. Mística denota uma forma de violência contra a alteridade do divino. Para o filósofo, a mística se situa no âmbito do sagrado, do mito, do encantamento, da ontologia, e do *numinoso*, ao passo que a ética se situa no âmbito da separação, da santidade, do ateísmo metafísico, e da palavra profética.

A existência humana tem a ver com a modalidade da idéia do infinito devido ao fato de desejar. Alguns desejos são saciados, enquanto o desejo do infinito é insaciável. Ao se deparar com o infinito no rosto, o ser humano descobre que seu desejo é Desejo transcendente. Nesse Desejo não há espaço para a participação no, fusão ou união com o divino. O Desejo não se define em termos dialéticos ou ontológicos. O Desejo é Desejo do infinito e, como tal, é insaciável. O infinito não se define em termos ontológicos, e sim em termos de uma passagem que devasta e questiona a consciência do sujeito, do Mesmo. O infinito não é, e sim se passa. A passagem do infinito provoca no sujeito uma devastação. A devastação advém do questionamento que a consciência experimenta ao se deparar com um pensamento que não pode ser abarcado: ao pensar a idéia do infinito. Similarmente, a consciência se depara com este questionamento da consciência ao se deparar com o rosto do próximo. O questionamento põe em questão a prioridade da consciência e sua perseverança no ser.

O rosto do próximo é a exterioridade e a altura de uma exigência infinita de responsabilidade. O infinito se passa no Dizer da linguagem. O Dizer na face alheia é ético. A

linguagem não se vincula à ontologia, e sim à ética. Antes de se tornar o verbo ser, a palavra indica uma relação de interpelação feita ao sujeito pelo próximo.

A linguagem ética – o Dizer – exerce o poder de quebrar com a continuidade do ser e com a mística. A linguagem acolhe a alteridade sem esperar por uma unidade, assimilação, absorção ou participação nela. No Terceiro Capítulo, “quebrar” não significou extinguir o Dito da ontologia; antes, “quebrar” significou uma “inversão” do interessamento em desinteressamento do “eu”. Esta inversão representa para a consciência uma “inversão da intencionalidade”. É nessa inversão que a palavra “Deus” se enuncia. Nessa inversão não existe a possibilidade de correlação com, de participação no ou união com o divino. Esta inversão é litúrgica sendo que o termo “liturgia” designa um movimento de saída de si na gratuidade, sem esperar recompensa, e sem a expectativa de retornar a si. Na saída de si se produz a gratuidade levinasiana para a qual o *ex* não indica o êxtase místico, e sim o *ex* de exterioridade metafísica e do excesso expresso pelo extravasamento inerente à idéia do infinito. Esta inversão que não retorna ao Mesmo leva o sujeito a respeitar a exterioridade do infinito, de Deus, do rosto de outrem, do Bem.

A resistência à mística foi encontrada no termo “enigma” por se aproximar ao sentido da transcendência e por se opor ao mistério da mística. Ademais, enigma escapa à união que é conseqüente de uma necessidade. O enigma permanece separado e é acessado somente como desejo constante de escuta, de busca, de pergunta e resposta. O enigma é um termo que melhor define a modalidade do rosto e da idéia do infinito. É o Desejo que sustenta o rigor da exigência moral da responsabilidade por direcionar a intenção do sujeito ao próximo, e esse direcionar está fora dos parâmetros da dialética, da mística, e da totalidade. A necessidade parte da negação de algo em si ou no outro, ao passo que o Desejo é um movimento positivo e centrífugo em direção à novidade, ao que vem de fora, à alteridade. A idéia do infinito se produz no Desejo. O Desejo não conduz à mística, e sim à ética. O Desejo é *Agape* sem a união, sem a dialética, e sem o retorno ao “eu”. O Desejo do *Agape* se distingue do desejo pela união ou fusão presentes no conceito de *Eros*. No amor sem *Eros*, Lévinas reconhece a possibilidade da gratuidade ética. O amor *Agape* desvia o desejo que intenta juntar-se a Deus. O amor *Agape* desvia o desejo do sujeito que busca se unir ao divino. O amor *Agape* desvia o desejo do sujeito de alcançar o Desejável reorientando-o ao próximo.

O amor sem *Eros* é um “desvio” ético ao indesejável, ao próximo. O “desvio” ético do amor sem *Eros* introduz e conduz. O “desvio” introduz uma nova dimensão a partir do Desejo da

transcendência, do Desejo de se dirigir à outra margem. No Desejo do infinito ou no Desejo da transcendência, o sujeito se dá conta de que a outra margem é o “mais”. O rosto que é “mais” revela a alteridade do próximo como altura e excedência e não como participação ou união. O olhar é elevação à esta altura ética e assimétrica da alteridade em relação ao sujeito, e não é um olhar à guisa de uma escalada mística. O “desvio” conduz o sujeito a uma relação sem relação que, por não se basear na reciprocidade, deixa de ser interessada, egoísta. Em contraposição ao retorno à união perdida, que é sugerida pelo *Eros*, o autor propõe o Desejo do amor *Agape* e a noção de separação. A noção de separação também caracteriza o ateísmo metafísico.

O ateísmo metafísico concebido por Lévinas se define em termos de, separação, interdependência e de autonomia entre os termos. O ateísmo metafísico indica uma relação de interdependência que respeita a distância da separação entre os interlocutores. Para Lévinas, a subjetividade que respeita a alteridade de Deus e do próximo é atéia por se recusar à posse e por não participar. Esta subjetividade não está interessada na reciprocidade; ela é desinteressada. Em acréscimo, o ateísmo *à la* Lévinas se aproxima da santidade enquanto separação, e se distancia da mística. Para o filósofo, referir-se ao Absoluto como ateu é acolher este Absoluto sem a violência do sagrado. Ser ateu significa estar fora de uma relação dialeticamente necessária em que o Mesmo é assimilado para dentro do ou participa no Outro; por isso, o ateísmo metafísico do pensamento levinasiano é antimístico. O ateísmo indica uma relação sem relação. Logo, sem a relação, a mística é impossível.

Uma outra reflexão que indica a resistência do filósofo à mística *in toto* diz respeito às partículas “e”, “com”, “no”. A conjunção “e” não acrescenta nada na relação entre o Mesmo “e” o Outro. Esta conjunção não indica uma identificação, e nem uma temporalidade sincrônica, e sim um fazer-frente. Trata-se de fazer frente à exterioridade e não de unir-se a ela. Fazer frente não é apoderar-se da ou domesticar a alteridade. Fazer frente é se colocar numa relação assimétrica em que outrem é o “mais”. Fazer frente é ceder à revelação da exterioridade, ao passo que o “com” indica coexistência, um fundo comum, uma confusão com Deus e com o próximo. Na confusão, tanto Deus quanto o próximo perdem sua alteridade. No fazer-frente, tanto Deus quanto o próximo significam por si, ou seja, se revelam. Por esse motivo, o autor prefere falar da “relação a Deus” em vez de dizer “relação com Deus”. Similarmente, ao definir a relação ética, ele dá preferência aos termos “frente-a-frente”, “diante de”, “inter-humano”, “interpessoal”. “Inter” não denota o “entre dois” mas um “terceiro entre dois”. Além da conjunção “e”

representar um fazer-frente, ela indica um acréscimo. Pensada assim, a relação dual do Eu-Tu cede aos parâmetros levinasianos da relação do trio Eu e Tu e Terceiro. O terceiro é a humanidade inteira. O terceiro é o próximo distante ou perto. A relação dentro dos parâmetros levinasianos é sempre social. O terceiro não é o elemento que viria sintetizar ou englobar tal relação dual para dentro duma totalidade. O terceiro instaura a ética e desmistifica a relação. O terceiro atua como elemento provocador e questionador. O terceiro instaura a socialidade acrescentando um excesso, que é o componente ético. O terceiro tem uma tarefa ética. Não basta ao sujeito se responsabilizar pela pessoa amada ou pelos membros da família, da tribo, da nação, ou pelos grupos de interesse do “eu”. Este tipo de responsabilidade ainda está no âmbito do interessamento e da reciprocidade. Para Lévinas, a responsabilidade e a substituição são universais, e independem do apoio ou da regulamentação política, cultural, governamental, e econômica. A intimidade da relação dual vem sempre reconstruída a partir do âmbito ético. Sob o prisma levinasiano, a solidão e o isolamento de uma relação dual ou mística é implausível pelo fato de sempre existirem terceiros. O terceiro desmistifica qualquer relação impedindo uma suprasunção histórica, cultural, dialética, política, social ou econômica. A ética não pode ser cooptada por nenhum sistema, pois perderia seu brilho, seu caráter interpelador, seu papel profético e questionador.

A ética é o Bem que brilha como o sol. Ao brilhar, a ética queima, devasta e desperta o sujeito à guisa da maravilha do brilho da exterioridade da idéia do infinito. A ética levinasiana é como um sol de calor escaldante e que possui um brilho do qual nada escapa. O rosto do próximo está no mundo, mas brilha com uma exterioridade que não é desse mundo imanente, e nem do mundo da imanência da consciência. E isso porque o rosto do próximo brilha como pura alteridade separada da totalidade, como o Bem de Platão e como a idéia do infinito de Descartes. Como Deus colocou a idéia do infinito no sujeito, o rosto do próximo – do próximo perto ou distante – é capaz de colocar a ética na subjetividade do sujeito. O brilho do rosto é a novidade, é a luz, é a admiração. O brilho do rosto é o início da filosofia. O brilho do rosto é a ética. A ética é a filosofia primeira. Na ética levinasiana nada perde seu brilho. Se em sua ética algum elemento perdesse seu brilho, viraria imanência, confusão, dialética. Seu pensamento é modal; ele não é dialético. No pensamento modal, na modalidade, cada elemento brilha separadamente sem mediação e sem dialética. No pensamento modal de Lévinas, o rosto pode brilhar infinitamente.

A ética levinasiana se vincula à fenomenologia, pois tudo na ética levinasiana se mostra. Mas nem tudo o que se mostra se situa no âmbito da fenomenalidade. Nem tudo pode ser objeto do conhecimento. O infinito e o rosto não se encontram na esfera da fenomenalidade, e sim no âmbito da transcendência. Ao se mostrar o rosto é irreduzível, pois o rosto tem seu próprio estatuto. Como o infinito, o rosto é inadequado ao pensamento. O rosto brilha no seu brilho ambíguo. Um brilho ambíguo por ser não-integrável ao Mesmo ou numa síntese. Um brilho ambíguo pelo fato de que o rosto do próximo é capaz de instaurar uma proximidade diversa daquela que implanta uma síntese num todo. O brilho do rosto do próximo é uma ética que questiona o sujeito infinitamente.

Um outro aspecto do pensamento levinasiano revelando sua resistência à mística é o da temporalidade. A temporalidade levinasiana não se contemporiza no sentido de se acomodar à sincronização definida a partir do sujeito. A temporalidade levinasiana é diacrônica e incomoda: revela devastando a consciência do sujeito, questionando-o. A temporalidade levinasiana é abertura ao infinito, é relação ao infinito e não com o infinito. A relação ao infinito se define a partir do infinito, ao passo que a relação com o infinito se define a partir de um “eu” que participa no infinito. Na temporalidade que se define pelo “com” e que, por isso, se contemporiza, há acomodação, participação e interessamento, ao passo que na temporalidade infinita que se define como “relação ao mais” ocorre o desinteressamento, a surpresa, o espanto, a devastação, a novidade. Em contraposição, a contemporização é a medição e a acomodação de tudo a partir do “eu” ou dos seus poderes. O tempo a partir do sujeito é Mesmidade. O tempo a partir do infinito é novidade e maravilha da exterioridade. O infinito da temporalidade é a possibilidade da irreduzibilidade do “mais” ao “menos”. Tanto o “mais” diante do “menos” quanto o “menos” diante do “mais” não representam uma acomodação, e sim uma desmedida, um extravasamento. O sujeito se vê ao pensar o infinito que veio não se sabe de onde e o “como” dessa vinda é de um modo diacrônico. Na diacronia do tempo há a possibilidade de despertar do sujeito para o além de si.

Esse despertar é possível com o rosto que aparece diacronicamente e não se sabe de onde. O despertar acontece no sujeito que responde ao rosto, que se responsabiliza e se vê capaz de substituição pelo próximo. O despertar acontece na interpelação ética. Lévinas propõe a subjetividade como lugar deste despertar. A subjetividade é o lugar do movimento à outra margem, ou seja, o lugar da transcendência, o lugar em que se pode relacionar com a

exterioridade sem contê-la no pensamento. A subjetividade não é somente o “eu penso”, mas o “eu falo”, “eu respondo a outrem”, “eu me substituo pelo próximo”, “eu penso a idéia do infinito”. O “eu falo” denota a visão levinasiana de que a linguagem nunca é um falar a si mesmo. Ela é sempre relação. Ela é sempre frente-a-frente. Ao se posicionar no frente-a-frente, o sujeito acolhe outrem ao lhe falar. A acolhida é uma hospitalidade oferecida a outrem, na linguagem. Na acolhida da linguagem se revela uma consciência apta a acolher na separação. A acolhida da linguagem se faz à guisa da acolhida da idéia do infinito no pensamento. Na linguagem, acolhe-se a alteridade sem absorver-se na alteridade. Os termos permanecem separados. Existe um laço indissolúvel entre a linguagem e a ética no pensamento de Lévinas. A linguagem é interpelação. Outrem interpela o sujeito. Existe na linguagem uma exigência diante do próximo que dirige a palavra ao sujeito. Trata-se da exigência de dar uma resposta. A linguagem é doação, é dar a outrem a palavra. A linguagem é justiça feita ao próximo na doação. Na linguagem, é possível doar de si.

Uma vez que o espaço da linguagem no qual a relação interpessoal é possível não se dá nos moldes da participação, e sim da separação, o laço indissolúvel entre ética e linguagem também revela que não há espaço para a união mística num espaço em que a base é a separação. Não há um laço indissolúvel entre a linguagem e a mística na Obra de Lévinas. O laço indissolúvel é entre linguagem e ética como responsabilidade infinita. Na linguagem, há um movimento de transcendência a outrem. Este movimento não é expresso em termos dialéticos. Ele se exprime em termos éticos: é hospitalidade, é acolhida, é respeito, é priorizar outrem, é acolher o “mais”. Não se trata de uma subjetividade atada a si mesma, mas livre para acolher o diverso de si sem tentar dominar a alteridade. O sujeito acolhe a diferença. A diferença passa a fazer a diferença para o “eu”. A diferença – o infinito do rosto – suscita a não-indiferença por parte do Mesmo. Do mesmo modo que o “eu” não pode escapar do “in” do infinito-no-finito, o “eu” também não pode escapar do novo “in” da não-indiferença com relação ao próximo.

O “in” inquieta e incomoda o finito. O “in” nas palavras “inadequação”, “incômodo”, “inquietação” e “insatisfação” utilizadas para descrever a devastação que vem do rosto do próximo, é também utilizado num sentido positivo para descrever a modalidade do “in” da idéia do infinito. O “in” da idéia do infinito suscita o processo de *instaurar*, de *instituir* a ética e, assim, de *reconstruir* o sujeito a partir da alteridade e do Bem. A *inquietação* torna o sujeito único por ser o único capaz do “se” reflexivo, ou seja, o único capaz de se responsabilizar e de *se* substituir

pelo próximo. Todavia, o “in” do infinito não se *insere* dentro da totalidade, da mística, do Mesmo. O “in” do infinito é acolhido, é o Outro-no-Mesmo sem assimilação do Outro pelo Mesmo. O “in” do infinito designa proximidade na distância, e não um *inserimento* do “eu” no infinito. O “in” é distância *infinita* e proximidade na separação. O “in” do infinito não diminui as distâncias. O “in” do infinito não diminui as distâncias entre o finito e o infinito. O “in” do infinito não significa coexistência entre finito e infinito. O “in” do infinito não designa fusão, ou participação do infinito no finito. O “in” do infinito não se refere à experiência mística quer no sentido forte, quer no sentido fraco do termo “mística”.

O “no” do infinito-no-finito não supõe a experiência mística, e sim uma relação entre finito e infinito na qual não há diminuição ou aniquilamento de nenhum dos termos, e na qual o infinito se passa no finito como um despertar ético. Este despertar ético é um despertar para além da essência, da síntese, da imanência, da fusão, e da comunhão. Sob o prisma levinasiano, no “no” do infinito-no-finito traça-se o nó da intriga ética em que não ocorre nenhuma absorção na imanência. O nó não é ligação ou conjunção. O nó da intriga ética é a responsabilidade.

Após a apresentação da resistência à mística nas três obras principais, passou-se a pesquisar a resistência à mesma nas demais obras do autor. A pesquisa da resistência à mística nas demais obras foi feita com base na periodização proposta por Costa. Além disso, as pesquisas de Kosky contribuíram para que este trabalho organizasse o estudo das obras entre aquelas contendo um cunho religioso e aquelas com orientação filosófica.

O Terceiro Capítulo conclui que a resistência à mística aparece implicitamente nas obras do primeiro período (1928-1930), já que o filósofo introduz a idéia de que existe uma inadequação inerente à intenção transcendente. Nos períodos posteriores, a filosofia levinasiana se interessa pela modalidade de pensamento cuja característica é a inadequação. Estando esta modalidade de pensamento relacionada ao infinito, ela se distingue da modalidade da imanência que admite a participação mística. O autor defende a idéia de que, sobre a transcendência, deve se falar em termos de uma inadequação de base. A inadequação proposta no primeiro período renunciou a apresentação da ética no terceiro período (1961-1973), no qual se insere *Totalité et Infini*. A ética se situa numa modalidade que evade a estrutura *noese-noema* bem como a da participação num conteúdo ou numa idéia. O princípio da inadequação não se separa das relações éticas e do conceito de separação. Existe um vínculo estreito entre a transcendência como acontecimento de passagem ao absolutamente outro; a linguagem; o “rosto” como epifania do

infinito; o sentido ético. Existe também um elo de ligação muito próximo entre as relações éticas, o sentido da exterioridade, e a idéia do infinito. Em *Totalité et Infini*, o filósofo afirma: “Se relações éticas devem levar – como este livro mostrará – a transcendência ao seu termo, é porque o essencial da ética está na sua *intenção transcendente* e porque nem toda a intenção transcendente tem a estrutura noese-noema”.¹⁶⁵⁷ A intenção transcendente resiste à noção de participação, e isso inclui a noção de participação mística. Na intenção transcendente, “o ser cognoscente não participa nem se une ao ser conhecido”.¹⁶⁵⁸ A não-participação é impedida pela separação peculiar ao frente-a-frente: “Um Eu-mesmo (...), como separado, mas cuja separação foi também necessária para que o infinito – e a sua infinitude realiza-se como o ‘em frente’ – possa *ser*”.¹⁶⁵⁹

O segundo período (1932-1960) é marcado pela resistência à mística de modo mais explícito. O filósofo interpreta o romance francês em contraste com o romance alemão ressaltando um aspecto que irá contribuir para a importante distinção levinasiana entre amor sem *Eros*, o *Agape*, e o amor que mistura os elementos físicos e espirituais, o *Eros*, do romance alemão. Lévinas se posiciona a favor do primeiro e afirma indiretamente que não incorpora conceitos da mística para dentro do seu discurso filosófico. Essa não-incorporação ficará mais clara quando o autor decide adotar somente o desenho formal da idéia do infinito de Descartes. O infinito não é um conceito. E com isso, a alteridade do infinito permanece. A transcendência do infinito em relação ao sujeito se constitui na separação para que se possa garantir sua infinitude e sua alteridade. Lévinas também enfatiza o transbordamento do Desejo em relação à indigência da necessidade. Ao manter somente o desenho formal da idéia do infinito, o autor resiste à mística por defender a separação inerente a esta idéia. Ao defender a separação, o filósofo se opõe aos conceitos de participação mística, de comunhão, de mistério, de coincidência. Há também um desacordo com o conceito de sincronia. A temporalidade não é sincronia, e sim um movimento do tempo, como transcendência ao infinito do todo Outro. Para pensar o absolutamente outro é necessário propor uma temporalidade que não seja atada à imanência e à sincronia do pensamento. Esta temporalidade não integra o Outro no tempo do Mesmo. Esta temporalidade é anacrônica e diacrônica. O movimento do tempo é um desvio da sincronia da consciência. Este desvio adentra na aventura ética da relação interpessoal, mas não entra na relação mística.

¹⁶⁵⁷ TEI XVII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 16)

¹⁶⁵⁸ TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

¹⁶⁵⁹ TEI 184 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 187).

Como num *crescendo*, o filósofo vai tornando explícita sua resistência à mística *in toto*. Ele resiste mais explicitamente à participação mística que é definida como perda da identidade dos termos: um termo se torna o outro. Ademais, o autor assevera que o *ex* do *existir* indica uma saída diversa daquela do *ex* do *êxtase*. O *ex* do *existir* não permite que haja perda de identidade num sujeito absorvendo-se no Outro ou vice-versa. Não se nega nem o Outro e nem o Mesmo.

O terceiro período (1961-1973) também contém sinais evidentes da resistência do filósofo à mística *in toto*. O terceiro período é marcado pelas distinções entre sagrado e ética. O primeiro é violento, ao passo que a ética instaura a paz. No terceiro período, o autor propõe a visão do humano como sendo uma criatura que vai ao encontro de uma outra criatura. Este encontro se passa nos parâmetros da separação. O encontro nunca é definido em termos de participação. O encontro interpessoal não possui interstícios místicos. A subjetividade aberta ao movimento de transcendência acolhe o ensinamento que vem de outrem. O que está dentro da consciência não ensina o sujeito. O Bem ensina porque está fora, para além do ser, para além da imanência, para além da essência. O Bem, por sua vez, não se vincula a nenhuma noção de *Eros*. O Bem enquanto exterioridade mantém-se distante tanto do *Eros* quanto do entusiasmo místico. A subjetividade aberta ao Bem aprende a fugir do centramento em si. É outrem que arranca o sujeito da impessoalidade. Ao responder ao próximo, o sujeito se torna pessoa. Com a diacronia da temporalidade levinasiana o sujeito está sempre atrasado na resposta ao próximo. Mas a diacronia é a modalidade do infinito, da proximidade, da alteridade, e da morte. A diacronia está já sempre para além do ser.

A dinâmica entre interioridade e anterioridade exclui qualquer interstício místico. O autor esclarece que a dinâmica entre interioridade e anterioridade não resulta de qualquer espécie de complacência para com o inefável e o incomunicável. O inefável, ou o incomunicável, é uma responsabilidade anterior à liberdade. O inefável passa a ser descrito em termos de uma condição pré-original de responsabilidade para com o próximo. A condição pré-original é relacionada à passividade do sujeito. A passividade da subjetividade não tem um sentido místico. A passividade do sujeito se refere ao acolhimento do próximo e à idéia do infinito. Ao acolher, o sujeito se descobre em estado de passividade. Neste estado, sua consciência perde a prioridade e o sujeito pode aprender de outrem.

O quarto período (1974-1995) foi caracterizado pelo distanciamento dos conceitos de reciprocidade e de fusão. A filosofia levinasiana se caracterizou pela ruptura com a participação,

a reunificação, a contigüidade, e a totalidade. No quarto período, houve uma maior distinção entre sagrado e santo. À santidade foi atribuída a característica da separação. A distinção entre sagrado e santo indica a resistência de Lévinas à mística. Para o filósofo, o Talmude é escritura santa e tem a ver com a ética, mas não com o sagrado, com a mística. Nos comentários aos versículos do Talmude, Lévinas buscou o para-além dos versículos. Este para-além é a subversão do *esse* (Ser) do interessamento ao desinteressamento. O autor comentou os versículos a partir da interpelação ética. O “eu” é chamado a estabelecer uma aliança com outrem. Lévinas confessa que não interpreta o princípio vital (*Nefesh Hachém*) em termos místicos, e sim em termos éticos. Em outras palavras, o filósofo admitiu que segue uma orientação filosófica para a qual a mística não deve ser incorporada para dentro do discurso filosófico.

O que se incorpora no discurso filosófico é a significação ética. Esta significação é distinta do *Eros*. Ela também se distingue da definição de saber como um processo dialético pelo qual uma exterioridade é assimilada no interior de uma consciência. O saber levinasiano é discurso – linguagem – e ética. O saber levinasiano testemunha a transcendência admitindo que esta se passa na modalidade do profetismo e da inspiração.

O testemunho do infinito, do rosto, e de Deus não se dá em termos da incomunicável experiência mística. O testemunho se dá em termos de significação ética cuja base é a separação radical entre os interlocutores. O sentido do discurso filosófico levinasiano não se liga ao *numinoso*, à mística; antes, ele se volta à face alheia que instaura a ética a partir da singularidade de cada ser humano. Quanto mais responsável, mais singular. Quanto mais o sujeito for responsável pelo próximo, tanto mais o sujeito estará próximo do sentido ético intrínseco à exterioridade metafísica, ao Bem. O sentido da transcendência não é buscado na escalada mística, e sim na deferência ética. Não se trata de uma subida, mas de um movimento de travessia sem retornar ao sujeito antigo, pois o novo sujeito se situa no âmbito da responsabilidade e da substituição. Para descobrir esse movimento de travessia, o sujeito deve se maravilhar mirando e acolhendo o rosto alheio à distância, com humildade e com deferência.

Qualquer travessia diferente daquela levinasiana recebe dele o nome de idolatria e de encantamento. Uma travessia diversa da proposta pelo autor é por ele questionada como sendo uma significação ontológica e intuitiva da razão. Por conseguinte, para Lévinas, a fé é predominantemente racional. A fé não é intuitiva. A totalidade mística não é assunto para a filosofia. A modalidade sob a qual a racionalidade ética e a paz se articulam é a da relação sem

constituir uma totalidade. Para Lévinas, a significação última da racionalidade ética não exclui o Desejo e a corporeidade, e ela não é mística; ela é ética.

A significação última de toda inteligibilidade é ética, e isso inclui a inteligibilidade da transcendência. A separação exerce o papel de significar eticamente, mas não misticamente. Um exemplo disso é expresso implicitamente nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*: “A transcendência do a-Deus, separado por uma separação por trás da qual não se recupera gênero algum que seja comum aos separados (...) signifi[ca] eticamente, ou seja, *na* proximidade do outro homem, estrangeiro e possivelmente nu, indigente e indesejável, mas também *no* seu rosto que me suplica, irrecusavelmente rosto voltado para mim pondo-me em questão”.¹⁶⁶⁰ Para Lévinas, a transcendência é sempre ética, nunca mística.

O Quarto Capítulo do presente trabalho se encarrega de refletir sobre o fato de que, para o filosofar levinasiano, a transcendência é ética.

¹⁶⁶⁰ DVI 252 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 221).

IV CAPÍTULO: A TRANSCENDÊNCIA É ÉTICA

No capítulo anterior, este estudo apresentou a resistência à mística nas três obras principais. O Quarto Capítulo apresenta o modo como Lévinas reduz fenomenologicamente a transcendência reconduzindo-a à ética. A transcendência é ética.

O Quarto Capítulo possui oito tarefas. A primeira tarefa é traçar o percurso da recondução levinasiana da transcendência à ética. O primeiro tema se intitula “A redução fenomenológica da transcendência conduz à ética”, e aponta a linguagem como o espaço privilegiado da intriga ética. A intriga permanece longe da imanência. A intriga ética da linguagem é o espaço no qual se oferece ao sujeito a possibilidade de se despertar para o outro-enquanto-outro. Longe de ser assimilada numa síntese, a transcendência se revela no frente-a-frente da linguagem.

Tanto a linguagem quanto a ética não anulam a distância entre os termos e, sendo assim, não há compatibilidade entre a união mística e a filosofia de Lévinas. Um exemplo disso é a reflexão que o filósofo faz acerca da linguagem em *Totalité et Infini*:

A linguagem condiciona assim o funcionamento do pensamento racional: dá-lhe um começo no ser, uma primeira identidade de significação no rosto de quem fala, isto é, que se apresenta desfazendo sem cessar o equívoco da sua própria imagem, dos seus signos verbais. A linguagem condiciona o pensamento: não a linguagem na sua materialidade, mas como uma atitude do Mesmo em relação a outrem, irreduzível (...) a uma consciência de..., pois se refere ao que nenhuma consciência pode conter, refere-se ao infinito de Outrem. (...) A linguagem não tem lugar no interior de uma consciência, vem-me de outrem e repercute-se na consciência pondo-a em questão, o que constitui um acontecimento irreduzível à consciência, onde tudo sobrevém a partir do interior, mesmo a estranheza do sofrimento. Considerar a linguagem como uma atitude do espírito não equivale a desencarná-la, mas precisamente a dar conta da sua essência encarnada, da sua diferença em relação à natureza constituinte, egológica do pensamento transcendental do idealismo¹⁶⁶¹.

¹⁶⁶¹ TEI 179 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 183).

A segunda tarefa consiste em apresentar seis temas que evidenciam a resistência à mística *in toto* nas três obras do autor. Estes temas são respectivamente: “A verdadeira vida está ausente”; “Visão sem imagem”. Além desses dois temas, incluem-se outros quatro. O primeiro tema é “A crença pressupõe a ética”. O segundo tema sendo “O ‘in’ da inquietude ética e do infinito”, e o terceiro, “O frente-a-frente é revelação”. O quarto tema reflete sobre o *zim-zum* a partir da separação. Essa reflexão se intitula “*Zim-zum* e a separação”. A apresentação desses seis temas é orientada por seis considerações a respeito do pensamento de Lévinas feitas por Dartigues.

A primeira reflexão de Dartigues diz respeito ao fato de que a rejeição levinasiana da estrutura “*noese-noema* como ‘estrutura primordial’” tem por objetivo “melhor extrair o alcance verdadeiro da intencionalidade, sua profundidade, que é a de ser ‘desejo de transcendência metafísica em direção ao outro, além do fenômeno do ser’”.¹⁶⁶² Só assim, diz Lévinas, a “Cultura” não é uma “neutralização da transcendência; ela é, na responsabilidade ética e na obrigação por outrem, relação com a transcendência enquanto transcendência. Pode-se chamá-la amor. Amor comandado pelo rosto do outro homem”.¹⁶⁶³ Vale lembrar que, para Lévinas, em *Entre nous*, a “alteridade” e a “separação absoluta manifestam-se na epifania do rosto”.¹⁶⁶⁴ Além disso, o “rosto de outrem – o do absolutamente outro – desperta na identidade do eu a inacessível responsabilidade pelo outro homem e a dignidade do eleito”.¹⁶⁶⁵ Por conseguinte, esse trabalho conclui que a essência da transcendência é ética, mas não é mística.

Em segundo lugar, Dartigues apresenta a ética como a primeira palavra. Na avaliação de Dartigues, “vê-se o que Lévinas rejeita: um discurso, seja filosófico, teológico ou mítico, ao qual a moral permaneceria subordinada; um discurso do qual a ética não seria a primeira palavra, mas permaneceria suspensa à elaboração de um saber sobre a totalidade, de uma doutrina do ser, em uma palavra, de uma ontologia”.¹⁶⁶⁶ A terceira reflexão de Dartigues é sobre Deus: “Deus, que não se dá nem na participação nem na objetividade, vai me solicitar através do semblante de

¹⁶⁶² DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* Trad. Maria José J. G. de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005. p. 137 apud DERRIDA, J. *Violence et Métaphysique*. In: _____ . *L'Écriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967. p. 174.

¹⁶⁶³ EN 193-194 (ID. *Entre nós...*, p. 239).

¹⁶⁶⁴ EN 192 (ID. *Entre nós...*, p. 237).

¹⁶⁶⁵ EN 193 (ID. *Entre nós...*, p. 238).

¹⁶⁶⁶ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*, p. 136.

outrem que invoca minha liberdade”.¹⁶⁶⁷ Contudo, “se a liberdade tem que se submeter, não será à impessoalidade de um discurso universal que traz consigo os germes da tirania política, será ao juízo do Infinito transcendente que atinge no mais profundo de si mesma e engaja sua responsabilidade fecunda através do semblante de outrem”.¹⁶⁶⁸ Para Lévinas, a “alteridade do Infinito” consiste em “se fazer proximidade e responsabilidade, e que proximidade não seja coincidência”.¹⁶⁶⁹ Uma vez que, para Dartigues, no pensamento levinasiano, Deus não se dá nem na participação, nem na objetividade, e sim no semblante de outrem, conclui-se que Lévinas resiste à mística *in toto*. Em quarto lugar, Dartigues reflete sobre o termo “vestígio”. Ao “aceitar a palavra de outrem”, o sujeito passa a “recusar o homicídio e acolher o Transcendente que passa pelo semblante, mas não tem, ele próprio, semblante; ele é ‘não semblante’, pois sobre o semblante humano ele deixa apenas o seu *vestígio*”.¹⁶⁷⁰

Na quinta reflexão, Dartigues explica o modo como Lévinas apresenta o papel da filosofia: “O papel da filosofia não é (...) enunciar uma verdade geral, mas inicialmente de fazer aparecer a dimensão ética de toda palavra, de dizer que nenhuma porta nem nenhum discurso devem se fechar enquanto um Semblante e sua Expressão ainda estiverem por se acolher”.¹⁶⁷¹

A sexta reflexão aborda os temas da ausência e da altura do Infinito: “O Transcendente, o Infinito, Deus, está ele próprio *ausente* do mundo e do conhecimento, (...) além do mundo e do ser”.¹⁶⁷² Dartigues continua sua reflexão: “Não há mais (...) ponto de vista global ou total que igualaria todas as pessoas confundindo-as num mesmo plano. A verdade só é justiça nessa curvatura do espaço intersubjetivo que me faz perceber outrem como vindo da mesma altura do Infinito que ele revela”.¹⁶⁷³

A terceira tarefa do presente estudo consiste em descrever a recusa de Lévinas aos interstícios místicos identificados por ele no pensamento de Platão, Descartes e Buber. Sob o título “Platão e Lévinas”, esse trabalho reflete sobre o fato de que tendo se apropriado do conceito de Bem de Platão, Lévinas pensa o para-além-do-ser em termos éticos. O autor, porém,

¹⁶⁶⁷ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*, p. 140.

¹⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁶⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*, p. 88.

¹⁶⁷⁰ DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*, p. 142.

¹⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶⁷² *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁷³ *Ibid.*

substitui a “visão” platônica pela linguagem. Na visão platônica a união é possível, ao passo que, para Lévinas, a modalidade da linguagem é a separação. As três obras principais do filósofo se distanciam da noção de “olhar da alma” de Platão. Ademais, o autor questiona o conceito de “intuição”. O motivo principal deste distanciamento se fundamenta no princípio levinasiano segundo o qual a linguagem é movimento e não intuição. Não sendo nem “visão” nem intuição, a linguagem oferece um espaço que possibilita definir o frente-a-frente em termos de Bem para além do ser, em termos não dialéticos, e nos parâmetros da separação. A linguagem instaura a ética da alteridade para a qual não há síntese final numa totalidade. Na ética da alteridade não há participação de um termo no outro. Nela, não há mística. Os próximos temas são respectivamente: “Descartes e Lévinas”, “Buber e Lévinas”.

A quarta tarefa, sob o título “Lévinas se aproxima da mística”, discute as duas linhas divergentes no tocante à resistência levinasiana à mística *in toto*. Alguns autores apontam uma inconsistência no pensamento levinasiano quando este dá provas de resistência à mística, mas, nem por isso, deixa de recorrer ao método da teologia negativa, mais particularmente a *via negationis* e a *via eminentiae*. Divergindo deste posicionamento, outros autores identificam a impossibilidade da mística e de postular a teologia negativa no pensar levinasiano. Esta pesquisa se posiciona do lado da segunda linha de autores. Para o presente trabalho, porém, o que existe no pensamento levinasiano é a *via eminentiae à la Lévinas*.

A quinta tarefa consiste em apresentar a “*Via eminentiae à la Lévinas*”. Na *via eminentiae à la Lévinas*, a modalidade da transcendência é apresentada em termos de uma exigência (ética) infinita (metafísica). Trata-se de uma responsabilidade infinita pelo próximo. A modalidade da *via eminentiae* levinasiana é, portanto, a da confluência entre ética e metafísica. A sexta tarefa se encarrega de discutir como a confluência entre metafísica e ética, teoria e prática na filosofia levinasiana representa a alternativa oferecida por Lévinas à totalidade, à síntese, e à mística no sentido forte e fraco do termo. Para o filósofo, a metafísica conduz ao transcendente enquanto tal. A transcendência enquanto movimento para outra margem não significa, então, apropriação da ou participação na exterioridade. Antes, ela significa eticamente.

A sexta tarefa, sob o título “Confluência entre metafísica e ética”, reflete sobre a significação da transcendência como respeito pela alteridade da outra margem: do próximo, do infinito, de Deus. O Bem acontece na relação interpessoal. A alteridade permanece transcendente ao Mesmo. Esta permanência na transcendência é uma característica do rosto humano. O humano

é ético, se por ético se entende o respeito pela distância da separação no espaço da linguagem, e a impossibilidade de qualquer forma de captação do Outro pelo Mesmo ou de participação do Mesmo no Outro. O espaço oferecido pela linguagem é o do frente-a-frente sem fusão, sem participação, sem conhecimento do objeto, e sem mística. O espaço da linguagem é o da “relação sem relação”. Como tal, este espaço se afasta da mística, pois, para a mesma, concebe-se uma relação de diminuição ou anulamento da distância e das diferenças.

A sétima tarefa, sob o título “Lévinas resiste à mística”, consiste em descrever o motivo pelo qual este trabalho se posiciona a favor da segunda linha de autores. Este trabalho argumenta a favor dos autores que não identificam a incorporação da mística nas obras do filósofo. Nas obras de Lévinas não há abertura à mística. Há, em vez disso, resistência à mística *in toto*. A razão principal para isso sendo o fato de que a redução fenomenológica do sujeito e do rosto conduz à resistência ética. Trata-se de uma resistência à totalidade, inclusive à totalidade mística. Na redução fenomenológica levinasiana não existe distinção entre a separação exigida pela transcendência e a distância entre os interlocutores que se comunicam no espaço da linguagem. Qualquer outro espaço fora deste é caracterizado como situação de violência, de desrespeito e de interessamento.

A oitava tarefa, sob o título de “A não-violência”, consiste em explicar que a resistência à mística adquire uma estrutura positiva dispensando, assim, a estrutura da negação dialética. Lévinas oferece a possibilidade de vivenciar a paz no aqui e agora. Esta é uma paz sem a absorção do Mesmo pelo Outro e sem a assimilação do Outro pelo Mesmo. A paz começa quando o sujeito acolhe o outro enquanto outro. O respeito à face alheia instaura a paz. O respeito à face alheia abre a possibilidade ao sujeito – o “menos” – de despertar para a idéia do infinito, para o infinito como rosto, isto é, para o transcendente – o “mais”. A hospitalidade que o sujeito oferece à face alheia desperta o sujeito para o Bem e para o a-Deus.

4.1 A redução fenomenológica da transcendência conduz à ética

A redução fenomenológica da relação do sujeito com o divino exclui a mística. Para o filósofo, a transcendência instaura a reviravolta ética. A ética é uma relação na qual a proximidade do frente-a-frente não significa anulação das distâncias. A ética não diminui as

distâncias. A ética levinasiana se distancia das noções de imanência, de aniquilamento, de posse e de silêncio.

A ética não se enquadra na esfera da apreensão do objeto pelo conhecimento, pela intuição e pela visão. A ótica não é uma visão. Ela é uma ótica no sentido de ser uma questão, uma perspectiva, uma modalidade.

A ética passa, então, a ser a “ótica espiritual”.¹⁶⁷⁴ De acordo com esta ótica, a mística da relação dual entre o sujeito e o divino deveria ceder ao encontro interpessoal. Em outras palavras, para respeitar a alteridade do divino, não se pode conceber a relação com o divino em termos de participação. Ou seja: para Lévinas, não se concebe a relação com o divino na esfera da mística no sentido forte ou fraco da mesma. Em *Totalité et Infini*, o autor argumenta: “A inteligência de Deus como participação na sua vida sagrada, inteligência pretensamente direta, é impossível porque a participação é um desmentido infligido ao divino e porque nada é mais direto do que o frente-a-frente, que é a própria retidão”.¹⁶⁷⁵ Ao descrever a relação com Deus, o filósofo exclui a participação mística e situa a relação com Deus no âmbito da relação com o próximo – o aspecto ético. Esta relação é originária e original para o autor.

O filósofo afirma que “é necessária uma relação originária e original com o ser”.¹⁶⁷⁶ A relação originária e original com o ser é ética. Transcende-se no plano ético, e não místico. O argumento levinasiano tem a ver com o primado da ética: “Ao desvelamento do ser em geral, como base do conhecimento e como sentido do ser, preexiste a relação com o ente que se exprime; no plano da ontologia, o plano ético”.¹⁶⁷⁷ A transcendência evade a ordem da ontologia pensada em termos de ser e de Uno. Uma vez tendo evadido a ontologia, a transcendência triunfa sobre a imanência. Nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*:

A inteligibilidade da transcendência não é ontológica. A transcendência de Deus não pode ser dita nem pensada em termos de ser. (...) Começa no grito de revolta ético, testemunho da responsabilidade. Começa na profecia. (...) A transcendência como significação e a significação como significação de uma ordem, dada à subjetividade, anterior a todo enunciado: puro um-para-o-outro. Pobre subjetividade ética privada de liberdade! A não ser que aí se insinue o traumatismo de uma fissão do si mesmo numa aventura com Deus ou por Deus. (...) Rompe a unidade da

¹⁶⁷⁴ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁶⁷⁵ Ibid. (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64-65).

¹⁶⁷⁶ TEI X (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10).

¹⁶⁷⁷ TEI 175 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 180).

apercepção transcendental em que a imanência sempre triunfa sobre a transcendência¹⁶⁷⁸.

A idéia do infinito se expressa “sem analogia com uma idéia submetida a *critérios*, sem uma idéia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência”.¹⁶⁷⁹ A transcendência não segue o itinerário do ser, mas do “além-do-ser”.¹⁶⁸⁰ Ter tomado consciência da palavra “Deus” “não significa tê-la incluído num saber que assimila, numa experiência que permanece”.¹⁶⁸¹ Ter tomado consciência desta palavra significa que “a infinidade ou alteridade total ou a novidade do absoluto não fica restituída à imanência, à totalidade que o ‘eu penso’ da ‘apercepção transcendental’ abraça, não é restituída ao sistema ao qual o saber acaba de chegar ou tende mediante a história universal”.¹⁶⁸²

Lévinas rejeita a idéia de uma alteridade restituída ao sistema, pois essa restituição é a mesma da síntese efetuada na objetividade inerente à “representação”. Para o autor, “a consciência da representação reside em saber que o objeto não está lá”.¹⁶⁸³ Todavia, ao situar os objetos também na ausência, Lévinas não afirma que é necessária a idéia de um preenchimento que viria completar esta ausência. Ao invés do preenchimento, ele elogia a idéia kierkegaardiana de transcendência com estas palavras: “A idéia de que a transcendência daquilo que é transcendente reside na sua extrema humildade que permite entrever uma verdade que não é um desvelamento. A humildade (...) que não ousa apresentar-se. (...) Ou, se quiser, a sua apresentação é equívoca: está presente como se não estivesse presente”.¹⁶⁸⁴ No “desvelamento”, a “verdade é perseguida” tratando-se somente de encontrá-la na imanência e, sendo assim, “a imanência triunfa sobre a transcendência”; por isso, “não há exterioridade verdadeira e própria neste desvelamento”.¹⁶⁸⁵

O infinito e o rosto estão presentes na ausência, isto é, estão presentes numa modalidade para além da totalidade, para além do ser. Eles estão presentes como o Bem de Platão. Como o

¹⁶⁷⁸ DVI 125 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 112-114).

¹⁶⁷⁹ DVI 95 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 87).

¹⁶⁸⁰ Cf. DVI 94-95 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 86-87).

¹⁶⁸¹ DVI 8 (ID. *De Deus que vem à Idéia*, p. 12).

¹⁶⁸² DVI 8, 125 (ID. *De Deus que vem à Idéia*, p. 12, 112).

¹⁶⁸³ IDEM. *Collected Philosophical Papers*, p. 7: “The consciousness of the representation lies in knowing that the object is not there”.

¹⁶⁸⁴ IDEM. *Nomi propri*, p. 93.

¹⁶⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 93.

Bem platônico, o rosto – o vestígio do infinito – escolhe o sujeito antes que o sujeito o escolha¹⁶⁸⁶. O vestígio do infinito não é um resíduo de uma presença. Ele é seu próprio “brilho ambíguo”.¹⁶⁸⁷

A preocupação de Lévinas é com a experiência que se faz a partir desse brilho ambíguo. Ela será uma experiência eticamente adequada se for somente luz e não união, uma vez que “a luz do rosto é necessária à separação”.¹⁶⁸⁸ O infinito está presente estando ausente. O brilho ambíguo do rosto expressa o Bem que está para além do ser. O brilho enigmático e ambíguo do rosto se caracteriza pela ausência da necessidade de absorção (fusão) numa totalidade. O lugar de se buscar a verdade metafísica não é na ausência por detrás da ausência. O lugar dessa busca é no *hic et nunc* do encontro interpessoal: “Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus”.¹⁶⁸⁹ Na metafísica levinasiana da transcendência, estabelece-se o “primado da ética, isto é, da relação [interpessoal] – significação, ensino e justiça”.¹⁶⁹⁰ O brilho do infinito está presente no rosto, vestígio do infinito, sem ser o rosto. No rosto, o infinito é uma presença ausente, no sentido de escapar da possibilidade de assimilação entre o rosto, o sujeito que o visa, e o infinito.

A ausência é tanta que o filósofo prefere conceber a idéia do infinito como uma indeterminação a defini-la nos termos de mística, de totalidade, e de ontologia. Na ausência do infinito há reviravolta ética. Nesta reviravolta, o infinito e o próximo estão ausentes, transcendentemente, isto é, distantes da imanência. A ausência se confunde com a indeterminação, o *Il y a*. O infinito é sempre o indeterminado, o ilimitado, o não-definido. Para o filósofo, o *il y a* é um “nada de sensações”, “esse silêncio, essa tranqüilidade, absolutamente indeterminada”.¹⁶⁹¹ A significação do infinito indeterminado se encontra na ética, mas não na mística. Nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*:

A ética não é um momento do ser – é o outro modo e melhor que ser, a própria possibilidade do além. É a significação do além, da transcendência e não a ética que nossa pesquisa busca. Encontra-a na ética. *Significação*, pois a ética estrutura-se como um-para-o-outro; significação do além do ser, pois fora de toda finalidade numa responsabilidade que sempre cresce

¹⁶⁸⁶ Cf. AE 13: “Il m’a choisi avant que je ne l’aie choisi”.

¹⁶⁸⁷ AE 15.

¹⁶⁸⁸ TEI 125 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 134).

¹⁶⁸⁹ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁶⁹⁰ Ibid.

¹⁶⁹¹ IDEM. *De l’existence à l’existant*, p. 96 (ID. *Da existência ao existente*, p. 69).

– des-interessamento em que o ser se desfaz de seu ser. Nessa reviravolta ética, o Desejável remetendo ao Não-desejável – nessa missão estranha que ordena aproximar-se de outrem – Deus é subtraído à objetividade, à presença e ao ser. Nem objeto, nem interlocutor. Seu afastamento absoluto, sua transcendência vira em minha responsabilidade – o não-erotismo por excelência – por outrem. É a partir dessa análise que Deus não é simplesmente o “primeiro outro”, o “outro por excelência” ou “o absolutamente outro”, mas outro que outrem, outro de uma alteridade prévia à alteridade de outrem, à sujeição ética ao próximo, e diferente de todo próximo, transcendente a ponto da ausência, a ponto de sua confusão possível com a indeterminação do *há (il y a)*. Confusão em que a substituição ao próximo ganha em *desinteressamento*, quer dizer, em nobreza e, por isso mesmo, a transcendência do Infinito eleva-se em glória. Transcendência verdadeira de uma verdade diacrônica e, sem síntese, mais alta que as verdades sem enigma. Para que esta fórmula – transcendência até a ausência – não signifique a simples explicitação de uma palavra excepcional, era mister restituir esta palavra à significação de toda a intriga ética¹⁶⁹².

Passa-se da indeterminação (*Il y a*) ao para-além do ser, à ética, ao Bem. Nas palavras de *De l'existence à l'existent*: “Entrever no ‘existente’ (...) não uma ocultação e ‘dissimulação’ do ser, mas uma etapa para o Bem e para a relação com Deus, e na relação entre entes”.¹⁶⁹³ Esta relação com Deus se dá a partir da “ausência de Deus”, visto que a “noção do há” não possui o sentido de “reconduzir a Deus”.¹⁶⁹⁴

Para descrever a etapa para o Bem e para a relação com Deus, o autor evita a noção de absorção do sujeito porque tal noção pertence ao itinerário ontológico. Na etapa para o Bem e para a relação com Deus, o autor não concebe a síntese, a negação, e a dialética. Nesta etapa se dá uma inversão do primado da “ontologia” a um “movimento que, abrindo-se para uma ética mais velha do que a ontologia – (...) é a própria significação do Infinito. É a *démarche* filosófica que vai de *Totalité et Infini* a *Autrement qu'être*. *Démarcher* que não pode terminar. O Infinito precisamente não é um termo”.¹⁶⁹⁵ O autor concebe um movimento ético em vez de um acabamento num todo. Lévinas assevera que “o existir que nós tentamos abordar – é a obra mesma do ser que não pode se exprimir por um substantivo, que é verbo”.¹⁶⁹⁶ A linguagem, o

¹⁶⁹² DVI 114-115 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 102-103).

¹⁶⁹³ LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, p. 12 (ID. *Da existência ao existente*, p. 13).

¹⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 99 (ID. *Da existência ao existente*, p. 71).

¹⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 12 (ID. *Da existência ao existente*, p. 13).

¹⁶⁹⁶ IDEM. *Le temps et l'autre*, p. 26.

verbo Dizer, instaura a ética. O sujeito não se define pelo substantivo “ente”, mas pelo fato de que “ele se impõe porque não se pode negá-lo”.¹⁶⁹⁷

Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, o *il y a* é a subversão da essência:

O *il y a* – é todo o peso que pesa a alteridade suportada por uma subjetividade que não a funda. Não se diz que o *há* resulta de uma “impressão subjetiva”. Neste transbordamento do sentido pelo não-sentido, a sensibilidade – o Eu – se acusa (...), na passividade sem fundo, como puro ponto sensível, como des-interessamento, ou subversão da essência. Por último, no ruído anônimo do há a subjetividade espera a passividade sem assunção. A assunção colocaria já em correlação com o ato, esta passividade do outrem que o ser, esta substituição aquém da oposição do “ativo” e do passivo, do sujeito e do objeto, do ser e do devir. (...) A substituição é a última retração da passividade (...) – a receptividade que descreve a finitude de um *eu penso* transcendental. (...) A significação – o pelo-outro (...) [-] é a entrega ética do Eu por substituição ao outro¹⁶⁹⁸.

O movimento ético vai da indeterminação à substituição. Dito de outro modo, a passagem não é do não-ser ao ser, mas do indeterminado ao para-além-do-ser, ao para-além da ontologia. A passagem é da indeterminação à ética. Esta passagem é possível somente pelo frente-a-frente em que outrem arranca o sujeito da impessoalidade e da indeterminação. O sujeito não existe como sujeito se estiver isolado na solidão. O sujeito passa a existir somente quando alguém lhe dirige a palavra. O sujeito não existe para si, e sim para outrem. Uma vez que a palavra dirigida por Deus passa pela palavra no semblante do próximo, o pensamento levinasiano resiste à possibilidade da mística que dispensaria a relação interpessoal, haja vista que, na mística, a relação com Deus é suficiente para identificar o sujeito consigo mesmo. No pensamento levinasiano, não há espaço para a identificação do sujeito, e sim para a unicidade do sujeito na sua responsabilidade e substituição por outrem. Para o filósofo, tanto Deus quanto o infinito estão ausentes na relação com o sujeito, pois esta relação se passa na modalidade da proximidade na distância.

A ausência do infinito não indica tampouco uma divindade (*Gottheit*) por detrás da divindade. A ausência difere da idéia de um mistério ausente por detrás do que aparece. O autor de *Totalité et Infini* não faz nenhum convite ao silêncio da mística, pois não se deve calar diante

¹⁶⁹⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*, p. 26.

¹⁶⁹⁸ AE 209.

do mistério inefável. Antes, há que se falar. Diz Lévinas: “É preciso tomar precauções – e isto provavelmente é difícil. Mas não se deve calar. Não estamos diante de um mistério inefável. Não há pior água que água parada”.¹⁶⁹⁹ O filósofo fala de um excesso, e “tal excesso é dizer”.¹⁷⁰⁰ Sob o registro do excesso do Dizer, até mesmo o silêncio fala. Nas palavras de *De Dieu qui vient à l'idée*:

Se o silêncio fala, isso não ocorre por um mistério interior qualquer ou por um êxtase qualquer da intencionalidade, mas pela passividade hiperbólica do dar, anterior a todo querer e tematização. Dizer testemunhando a outrem o Infinito que me fende ao me despertar no Dizer. (...) O excesso crescente do Infinito que ousamos chamar glória não é uma quintessência abstrata. Há uma significação na resposta, sem esquivo possível à designação que me vem do rosto do próximo: é a exigência hiperbólica que de imediato a excede. Surpresa para o próximo respondente que, desalojado de sua interioridade de eu (...), é despertado, quer dizer, exposto ao outro, sem moderação e sem reserva. (...) A abertura do eu exposto ao outro é a implosão ou o pôr a interioridade ao avesso¹⁷⁰¹.

A ética torna possível o despertar do sujeito. Este despertar é uma surpresa e um movimento. Trata-se do movimento do indeterminado ao sentido ético e metafísico. O sentido do ser não é o ser, mas o ético. Comumente, a metafísica reflete sobre o termo “sentido” desse modo: “Sentido e significado coincidem com o ser como verdade. Como verdade, (...) o ente é o sensato e significativo na medida de seu ser – segundo a determinação”.¹⁷⁰² Todavia, para Lévinas, o sentido não é ontológico, mas verdadeiramente ético: o para-além-do-ser é eminentemente ético. Para ser verdadeiramente transcendente, metafísico, o sentido deve coincidir com o Bem. O sentido é a metafísica do Bem para além da essência. O sentido está para além do *conatus*, pois o doar a partir de si é mais importante do que o permanecer em si. O infinito está ausente da ontologia, mas se mostra no Bem que transcende a totalidade. A ausência do infinito não abre o sujeito ao ser e à mística, mas à ética.

A ausência do infinito no rosto é reivindicação ética. A ausência é ordem e justiça. O conceito levinasiano de ausência não significa invisibilidade. *Totalité et Infini* afirma que não há lugar para um “Deus invisível” que exige a “solidão amorosa” e a “sublimação”.¹⁷⁰³ “Deus

¹⁶⁹⁹ DVI 157 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 139).

¹⁷⁰⁰ DVI 121 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109).

¹⁷⁰¹ DVI 122, 120-121 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 109, 108).

¹⁷⁰² MOLINARO, A. *Léxico de metafísica*, p. 117.

¹⁷⁰³ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65). Bréhier constata que o tema plotiniano *par excellence* é o da solidão do sábio, e que esse tema é comum aos místicos contemplativos. Cf. BRÉHIER, E. *The Philosophy of Plotinus*, p. 5.

invisível” se liga ao conceito de um “Deus inimaginável”.¹⁷⁰⁴ Por “inimaginável” se designa um “Deus invisível, mas pessoal”, a saber, que “não é abordado fora de toda presença humana”.¹⁷⁰⁵ Um Deus invisível, porém acessível: é um “Deus acessível na justiça”.¹⁷⁰⁶ O autor não leva em consideração o acesso a Deus por meio da mística. Acessa-se Deus na dinamicidade da vida, e nada mais dinâmico do que a proximidade de outrem. Esta proximidade dinamiza o sujeito. O sujeito desperta para a vida, para a verdadeira vida. Porém, a verdadeira vida está ausente dos poderes do sujeito.

4.2 A verdadeira vida está ausente

Para Lévinas, “a verdadeira vida está ausente”.¹⁷⁰⁷ Como interpretar a expressão “a verdadeira vida está ausente?” Em primeiro lugar, a verdadeira vida está ausente do centramento em si Mesmo. Para o autor, “é apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo”.¹⁷⁰⁸ Em segundo lugar, em *Totalité et Infini*, “a idéia do contato não representa o modo original do imediato. O contato é já tematização e referência a um horizonte”, ao passo que “o imediato é o frente-a-frente”.¹⁷⁰⁹ Logo, não sendo contato, o imediato “é a interpelação, (...), o imperativo da linguagem”.¹⁷¹⁰ A reflexão sobre o fato de que “a verdadeira vida está ausente” destaca o distanciamento entre o “Mesmo e o Absoluto”, em vez da aproximação sugerida pela mística. Para Lévinas, “O Mesmo não é o Absoluto, a sua realidade que se exprime na sua obra está ausente da sua obra; a sua realidade não é total na sua existência econômica”.¹⁷¹¹ O Absoluto está ausente, pois, se estivesse presente, a modalidade do Absoluto daria margem à identificação, à possibilidade da participação nele e de coincidência com ele, isto é, à possibilidade da experiência mística no sentido fraco e forte desta experiência.

Quando se trata da relação interpessoal, a proposta levinasiana é que não haja coincidência entre o objeto e o ser, o pensado e o pensamento. O filósofo explica que “fazer

¹⁷⁰⁴ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁷⁰⁵ Ibid.

¹⁷⁰⁶ Ibid.

¹⁷⁰⁷ TEI 3, 22-23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21, 38-39).

¹⁷⁰⁸ TEI 153 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 160).

¹⁷⁰⁹ TEI 23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38-39).

¹⁷¹⁰ TEI 22-23 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38-39).

¹⁷¹¹ TEI 153 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 160).

fenomenologia é denunciar como ingênua a visão direta do objeto”.¹⁷¹² Fazer fenomenologia consiste em encontrar as “vias de acesso” ao objeto – “todas as evidências (...) esquecidas”.¹⁷¹³ O modo de proceder da fenomenologia parte da tese de que “o acesso ao objeto faz parte do ser do objeto”.¹⁷¹⁴ Para o autor, no encontro interpessoal não há participação numa idéia. Se houver participação, o sujeito se torna apenas um semelhante, e o autor não define o sujeito e a alteridade a partir da semelhança, mas a partir da diferença. O que se propõe é a identificação interior não na participação, mas na separação. Nas palavras de *Totalité et Infini*:

Identificação interior de um ser cuja identidade esgota a essência, identificação do Mesmo, a identificação não vem assentar os termos de uma relação qualquer chamada separação. A separação é o próprio ato da individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si.¹⁷¹⁵

A semelhança entre o Mesmo e o Outro é que ambos partem de si sem referência a uma totalidade. Essa semelhança se dá na diferença e na altura, e não “na participação”.¹⁷¹⁶ A diferença entre o Mesmo e o Outro, entre o criador e o criado, entre o pensador e o pensado continua. O mostrar-se do transcendente se dá no caráter excedente desse mostrar-se, naquilo que ultrapassa a reunião de todas as partes formando um todo. O transcendente se mostra no excedente. O excedente é o Bem. Portanto, o transcendente se mostra na ética. Não há participação no transcendente. Assim, a mística é impossível, pois esta preza a participação nas semelhanças, e anulação das diferenças. No entanto, a ética levinasiana preza a separação e a diferença. A linguagem nasce na ética por prezar igualmente a separação e a diferença. A ética levinasiana do Dizer se mantém voltada para o outro lado. Ela se mantém na metafísica: “A metafísica surge e mantém-se neste álbi. Está voltada para o ‘outro lado’, para o ‘doutro modo’, para ‘o outro’, (...) para um além”.¹⁷¹⁷ O “além” está cá em baixo. O “além” do cá em baixo

¹⁷¹² EDEHH 160.

¹⁷¹³ EDEHH 162.

¹⁷¹⁴ EDEHH 161.

¹⁷¹⁵ TEI 276 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 279). Cf. COHEN, Richard A. *The Face of Truth in Rosenzweig, Levinas, and Jewish Mysticism*, p. 200: “Without sacrificing difference to identity or identity to difference, without submitting to the constraints of affirmation and denial, the ‘as though’ [*comme si*] (...) maintains difference in identity, (...) inclusion without identity”.

¹⁷¹⁶ Veja-se: LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*, p. 7-8: “Resemblance is not a participation in an idea”.

¹⁷¹⁷ TEI 3 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 21).

aponta para o ético – o frente-a-frente da relação interpessoal. Os céus apontam para a ética. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, afirma-se que “o reino do céu é ético”.¹⁷¹⁸ O céu indica uma altura diferente do âmbito do “misterioso”, do *numinoso*, visto como, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, a “altura” dos céus se refere à transcendência, à “exterioridade como excelência”, ao além-do-ser, ao “desinteressamento da essência”.¹⁷¹⁹

O rosto ausente não é, portanto, um objeto tematizável. O rosto é transcendente em relação ao mundo. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini*:

A relação com o rosto não é conhecimento de objeto. A transcendência do rosto é, ao mesmo tempo, a sua ausência do mundo em que entre, a expatriação de um ser, a sua condição de estrangeiro, de despojado (...). A estranheza que é liberdade é também estranheza-miséria. A liberdade apresenta-se como o Outro; no Mesmo que, por seu turno, é sempre o autóctone do ser, sempre privilegiado na sua morada. O outro, o livre, é também o estranho. A nudez do seu rosto prolonga-se na nudez do corpo que tem frio e que tem vergonha da sua nudez¹⁷²⁰.

A palavra “ausente” significa para o transcendente o fato de se mostrar eticamente. E quando se dirige aos cristãos, Lévinas interpreta o Evangelho de Mateus, Capítulo 25: “A relação a Deus é aí apresentada como relação ao outro homem. Não é metáfora: em outrem, há presença real de Deus. Na minha relação a outrem, escuto a Palavra de Deus. (...) Não digo que outrem é Deus, mas que, em seu Rosto, entendo a Palavra de Deus”.¹⁷²¹

A palavra de Deus é compreendida e acolhida no semblante do próximo. Acolhe-se a idéia de Deus no semblante humano, mas não na mística. A ausência de qualquer interstício místico no pensamento levinasiano se confirma nessas palavras do filósofo: “Há muitos teólogos, em todas as religiões, que dizem que a vida boa é coincidência com Deus; coincidência quer dizer, o retorno à unidade. Mas é na insistência sobre a relação a outrem na responsabilidade por

¹⁷¹⁸ AE 231: “Le royaume du ciel est éthique”.

¹⁷¹⁹ AE 231: “Dans la transcendance qui s’y passe ou s’y dépasse et qui n’est pas un mode d’être se montrant dans un thème – que les notions et l’essence qu’elles articulent, éclatent et se nouent en intrigue humaine. *L’emphase* de l’extériorité est excellence. Hauteur, ciel. (...) La subjectivité n’est pas suscitée ici par le mystérieux manège de l’essence de l’être (...). Ici l’humain s’accuse par la transcendance – ou l’hyperbole – c’est-à-dire le désintéressement de l’essence”.

¹⁷²⁰ TEI 47 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 62).

¹⁷²¹ EN 120 (ID. *Entre Nós...*, p. 151).

ele que se afirma a excelência própria da socialidade: em linguagem teológica, a proximidade de Deus, a sociedade com Deus”.¹⁷²²

“Rosto” está para além da “representação” e das imagens que são tematizadas, visto que “rostos” exige escuta, e não imagem. A face alheia resiste na separação e na inadequação. O filósofo diz:

A visão é, de fato, essencialmente uma adequação da exterioridade à interioridade: a exterioridade funde-se na alma que contempla e, como *idéia adequada*, revela-se *a priori* resultante de uma *Sinngebung*. A exterioridade do discurso não se converte em interioridade. (...) Está de fora para sempre. A relação entre os seres separados não os totaliza: ‘Relação sem relação’ que ninguém pode englobar nem tematizar. Ou mais exatamente, quem o pensasse, quem totalizasse, determinaria por essa ‘reflexão’ uma nova cisão no ser, pois comunicaria ainda esse total a alguém. (...) Abordamos a exterioridade do ser, não como uma forma que o ser revestiria eventual ou provisoriamente na dispersão ou na sua queda, mas como o seu próprio existir – exterioridade inesgotável, infinita¹⁷²³.

O rosto exige a ética: “O rosto em que outrem se volta para mim não se incorpora na representação do rosto. Ouvir a sua miséria que clama justiça não consiste em representar-se uma imagem, mas em colocar-se como responsável, ao mesmo tempo como mais e como menos do que o ser que se apresenta no rosto”.¹⁷²⁴ Em *Totalité et Infini*, o filósofo argumenta que “toda relação social (...) remonta à representação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto”.¹⁷²⁵ Neste sentido, Lévinas se distancia de Husserl no aspecto da “representação apreensiva”, pois, para Husserl, a “representação” é uma forma de apreensão¹⁷²⁶. A visão capta, enquanto no espaço da linguagem há acolhimento na separação e na distância. Na nova definição de representação vinculada à linguagem não há espaço para a nostalgia mística, a nostalgia da união que o Mesmo havia perdido. Veja-se a seguinte afirmação de Lévinas:

¹⁷²² EN 122-123 (ID. *Entre Nós...*, p. 154).

¹⁷²³ TEI 271-272 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 275-276).

¹⁷²⁴ TEI 190 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193).

¹⁷²⁵ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

¹⁷²⁶ Verifique: HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: Sexta investigação, § 27, p. 73-74: “Todo ato objetivante inclui em si uma representação apreensiva. Todo e qualquer ato, pelo que foi exposto na Investigação V ou é um ato objetivante ou tem um ato objetivante por fundamento. Portanto, o último fundamento de todos os atos são ‘representações’, no sentido de representações apreensivas. (...) A expressão *diferentes modos de relação de um ato a seu objeto* (...) diz respeito à qualidade dos atos, os modos do acreditar, da simples suspensão do juízo, do desejo, do duvidar (...); à forma de apreensão: se o objeto é representado de maneira meramente signitativa, intuitiva ou de maneira mista (...); à matéria da apreensão (...); aos conteúdos apreendidos”.

A linguagem não pertence às relações que possam transparecer nas estruturas da lógica formal: é contato através de uma distância, relação com o que não se toca, através do rosto. Coloca-se na dimensão do desejo absoluto pelo qual o Mesmo se encontra em relação com um outro, que não é aquilo que o Mesmo tinha simplesmente perdido¹⁷²⁷. (...) Todas as nossas análises (...) eram (...) também dirigidas pela idéia de que a representação não é uma obra só do olhar, mas da linguagem. Mas para distinguir olhar e linguagem, ou seja, olhar e acolhimento do rosto que a linguagem pressupõe, é preciso analisar mais de perto o privilégio da visão. A visão, como disse Platão, supõe além do olho e da coisa, a luz. O olho não vê a luz, mas o objeto na luz. A visão é, portanto, uma relação com um “qualquer coisa” que se estabelece no âmbito de uma relação com o que não é um “qualquer coisa”. (...) O vazio que a luz produz permanece espessura indeterminada que não tem sentido por si mesma antes do discurso e não triunfa ainda no que se refere ao regresso dos deuses míticos. Mas a visão na luz é precisamente a possibilidade de esquecer o horror desse regresso interminável, do *ápeiron*. (...) A saída do horror do *há* anunciou-se no contentamento da fruição. O vazio do espaço não é o intervalo absoluto a partir do qual pode surgir o ser absolutamente exterior. É uma modalidade da fruição e da separação¹⁷²⁸.

A saída da impessoalidade do há é pelo contentamento da fruição. Na mística, o termo “fruição” denota o “gozo de um bem amado, realmente possuído. É como um término na procura de um bem. (...) A fruição é o termo das operações com as quais o homem, elevado sobrenaturalmente, vive a vida eterna no conhecimento. (...) O homem, assim elevado, se une a Deus pelo conhecimento direto e imediato”.¹⁷²⁹ Diferentemente dessa noção de fruição, aquela proposta por Lévinas se define “na relação com o alimento que é o *outro* da vida, é uma independência *sui generis*, a independência da felicidade”.¹⁷³⁰ A fruição *à la Lévinas* “não é uma privação qualquer, mas a privação num ser que conhece o excedente da felicidade”.¹⁷³¹ Para o filósofo, “a fruição leva a cabo a separação atéia: desformaliza a noção de separação que não é um corte no abstrato, mas a existência em si de um eu autóctone”.¹⁷³² É “pelo trabalho e pela posse” que “a alteridade dos alimentos entra no Mesmo”.¹⁷³³ Lévinas interpreta diferentemente da fruição mística que admite o conhecimento do e a união com o divino. Para ele, a fruição é sensibilidade:

¹⁷²⁷ TEI 147 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153-154).

¹⁷²⁸ TEI 163-164 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 169-170).

¹⁷²⁹ BORRIELLO, L. et al. *Diccionario de Mística*, p. 450-451.

¹⁷³⁰ TEI 87 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 100).

¹⁷³¹ *Ibid.* (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 101).

¹⁷³² TEI 88 (ID. *Ibid.*).

A sensibilidade que descrevemos a partir da fruição (...) não pertence à ordem do pensamento, mas à do sentimento, ou seja, da afetividade onde tremula o egoísmo do eu. As qualidades sensíveis não se conhecem, vivem-se: o verde das folhas (...). Os objetos *contentam-me* na sua finitude, sem me aparecerem num fundo de infinito. O finito como contentamento é a sensibilidade. (...) A sensibilidade toca o avesso sem se interrogar pelo direito – o que acontece precisamente no contentamento¹⁷³⁴.

A visão do rosto não é posse, e sim sensibilidade. A relação com outrem não se dá nos termos de uma necessidade como a fruição dos alimentos ou como algo que se havia perdido, e sim como doação, como linguagem, como acolhimento, como Desejo. E essa sensibilidade não parte daquilo que o sujeito não tem, mas da sua capacidade de contentamento diante do semblante do próximo. A visão do rosto é contentamento a partir de seres que se bastam, e não de seres que se possuem. Enquanto a linguagem acolhe, a visão visa. Visar o rosto não é possuí-lo; antes, é acolhê-lo no contentamento.

4.3 Visão sem imagem

Em *Totalité et Infini*, contrapõe-se ética e visão. A visão se refere à “totalidade”: “A experiência da moral não decorre dessa visão – *consuma* essa visão, a ética é uma ótica. Mas visão sem imagem, desprovida das virtudes objetivantes sinópticas e totalizantes da visão, relação ou intencionalidade inteiramente diverso e que este trabalho tenta precisamente descrever”.¹⁷³⁵ Imagem denota panorama, sincronia, e totalidade. “Ética”, por sua vez, é uma relação na qual outrem permanece exterior e diacrônico, isto é, inconvertível à substância e ao caráter assimilativo do pensamento. Vista sob este prisma que preza a diacronia e a exterioridade metafísica, a ótica da ética levinasiana assume uma postura inconvertível à possibilidade de uma coexistência entre finito e infinito como acontece na mística.

O sujeito se mostra na linguagem, no Desejo e na separação. Na linguagem, o “eu” é doação e novidade afastando-se, assim, da mesmidade do eu ensimesmado¹⁷³⁶. No espaço da linguagem, o sujeito é saudação, amizade e bondade. O filósofo faz uma apologia do discurso –

¹⁷³³ TEI 102 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 114).

¹⁷³⁴ TEI 108-109 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 119-120).

¹⁷³⁵ TEI XI-XII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11).

¹⁷³⁶ Cf. TEI 281-282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

da linguagem – com a intenção de chegar ao ente como é de fato: ao ente inseparável do ético e, por isso, distante da identificação consigo ou da modalidade do interessamento. A busca fenomenológica pela essência será autêntica se partir da relação frente-a-frente, da ética. A ética respeita a distância metafísica. A visão da ótica ética é desprovida de um contexto que totaliza as partes. Não se trata de uma visão na totalidade, e sim de uma sensibilidade para a proximidade do próximo. Esta é uma visão sem a imagem da totalidade. A ótica ética é uma visão sem a imagem da totalidade. Ela é uma sensibilidade suscitada na linguagem e que interpela a consciência do sujeito. Ela interpela o sujeito. O sujeito, por sua vez, não espera participar de uma totalidade. Seu contentamento está na acolhida e não na posse ou no conhecimento enquanto apreensão. A redução fenomenológica do sujeito conduz à ótica ética na qual não há visão da totalidade, nem da totalidade mística. A ética é separada da mística. O filósofo resiste à mística *in toto*. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini*: “A relação ética, o frente-a-frente dirime também sobre toda a relação que se poderia chamar mística. (...) Aí reside o caráter racional da relação ética e da linguagem”.¹⁷³⁷ Todas as dimensões do humano são submetidas a este caráter ético sem interstícios místicos. No conjunto das dimensões do humano se incluem a religião e a crença.

4.4 A crença pressupõe a ética

A religião e a crença pressupõem a ética: a “crença pressupõe a ética, e não o contrário”.¹⁷³⁸ Não é a partir da religião que a ética ganha um sentido espiritual. Em vez disso, na proposta do filósofo, “é a partir das relações morais que toda a afirmação metafísica ganha um sentido ‘espiritual’, se purifica de tudo o que uma imaginação prisioneira das coisas e vítima da participação confere aos nossos conceitos”.¹⁷³⁹ A religião fundada no primado da ética dirime toda relação mística, uma vez que o autor defende a impossibilidade do “Todo”. Diz Lévinas: “A religião, em que a relação subsiste entre o Mesmo e o Outro a despeito da impossibilidade do Todo – a idéia do Infinito – é a estrutura última¹⁷⁴⁰. (...) Que se chame religião ao laço que se

¹⁷³⁷ TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181).

¹⁷³⁸ Esta foi a resposta de Lévinas ao entrevistador KEARNEY, R. De la phénoménologie à l'éthique, p. 131: “Je ne dis pas que l'éthique présuppose la croyance. Au contraire, la croyance présuppose l'éthique comme cette interruption de notre être-au-monde qui nous ouvre à l'autre”.

¹⁷³⁹ TEI 51-52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁷⁴⁰ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

estabelece entre o Mesmo e o Outro, sem constituir uma totalidade”.¹⁷⁴¹ Em outras palavras, que se chame de religião o laço que se estabelece entre o Mesmo e o Outro sem a participação mística.

A definição levinasiana de religião tem a ver com a reviravolta ética. A ética, e não o sagrado, é responsável pela significação dos conceitos teológicos, pois, para o filósofo, “a linguagem teológica destrói a situação religiosa da transcendência”.¹⁷⁴² O autor propõe, então, que “são as nossas relações com os homens (...) que dão aos conceitos teológicos a única significação que comportam”.¹⁷⁴³ Sob o prisma da ótica ética, “a religião é Desejo e de modo nenhum luta pelo reconhecimento. É o excedente possível numa sociedade de iguais, o da gloriosa humildade, da responsabilidade e do sacrifício, condição da própria igualdade”.¹⁷⁴⁴ Na perspectiva do filósofo, a religião deve ser pensada “a partir da obrigação e ordem da palavra de Deus inscrita no rosto do outro homem”.¹⁷⁴⁵ É a partir deste critério que o autor distingue duas formas de religião. A primeira forma de religião se fundamenta no caráter mítico, sagrado, e místico. Esta forma de religião é motivada pela metafísica da união e da totalidade.

A segunda forma de religião se situa no âmbito da metafísica do Desejo e da separação. Esta forma de religião se situa dentro dos parâmetros da estrutura formal da linguagem e da ética, porquanto assegura o respeito à alteridade de outrem: “Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de ‘numinoso’, a sua santidade”.¹⁷⁴⁶ A religião não se separa da palavra, da invocação: “A ‘religião’ permanece a relação com o ente enquanto ente. (...) O ente como tal (...) só pode ser numa relação em que o invocamos. O ente é o homem, e é enquanto próximo que o homem é acessível. Enquanto rosto”.¹⁷⁴⁷

Na primeira definição de religião, a mística é definida como *numinosidade*. Ela é compreendida como correlação, coexistência, e participação. Para Lévinas, na mística há participação entre o ser que conhece e o ser conhecido. Para o autor, esta forma de conhecimento

¹⁷⁴¹ TEI 10 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 28).

¹⁷⁴² A esse respeito, verifique-se AE 155, nota n. 28: “Ainsi le langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance”; TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁷⁴³ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁷⁴⁴ TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

¹⁷⁴⁵ IDEM. *De l’oblitération...*, p. 26.

¹⁷⁴⁶ TEI 269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

¹⁷⁴⁷ EN 19-20 (ID. *Entre Nós...*, p. 30).

implica no aniquilamento do “eu” e da alteridade. A distinção entre as diferentes formas de religião faz parte da tese levinasiana de definir a relação com o Infinito se produzindo como Desejo¹⁷⁴⁸. Em acréscimo, enquanto na religião do sagrado, da mística, existe o tremor diante do sagrado, na religião do Desejo existe o temor. Na religião do Desejo há o temor pelo próximo. Há nessa forma de religião o temor inevitável de que a dívida da responsabilidade sempre cresça, e ela cresce: “Nenhum tremor poderia alterar a retidão da ligação que conserva a descontinuidade da relação, que se recusa à fusão e onde a resposta não ilude a pergunta”.¹⁷⁴⁹ A religião do Desejo suscita o temor provocado pela proximidade do próximo, já que esta proximidade origina sempre uma inquietude no sujeito: “A proximidade não é simples coexistência, mas inquietude”.¹⁷⁵⁰

4.5 O “in” da inquietude ética e do infinito

O “in” da inquietude é similar ao “in” do infinito. Nos dois casos, o “in” devasta a consciência sem que o sujeito possa evitar esta devastação. O “in” do infinito não é uma negação à guisa da teologia apofática¹⁷⁵¹. O “in” é o “in” da “inquietude” e da “não-indiferença” pelo próximo, e que conduzem o sujeito à veracidade, à sinceridade da responsabilidade¹⁷⁵². O temor advém do fato de passar da mesmidade do centramento no Mesmo à novidade do centralidade de outrem. A novidade é o rosto de outrem.

A proximidade de Outrem, a proximidade do próximo, é no ser um movimento inelutável da revelação, de uma presença absoluta (isto é, liberta de toda a relação) que se exprime. Sua própria epifania consiste em solicitar-nos pela sua miséria no rosto do Estrangeiro, da viúva e do órfão¹⁷⁵³.

Tendo dirimido a mística, também a “visão” mística é afastada do discurso filosófico do autor. A saída para este distanciamento da mística não é a entrada no nada ou na negação, e sim na inquietude ética. A “visão mística” é transformada em “obra de justiça”. Tal “visão” é

¹⁷⁴⁸ Cf. TEI 21 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 37): “O infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do Infinito, produz-se como Desejo”.

¹⁷⁴⁹ TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181).

¹⁷⁵⁰ EDEHH 322.

¹⁷⁵¹ Segundo o *Dicionário de Termos Religiosos e Afins*, apofática é o termo usado para definir “a teologia que fala de Deus negando os limites, isto é, partindo daquilo que conhecemos, limitado, para o ser totalmente positivo e transcendente. Assim, Deus é in-menso, in-finito, in-mortal, in-material etc.”. Cf. Apofática: In: DE PEDRO, A. *Dicionário de Termos Religiosos e Afins*. Aparecida: Santuário, 1999. p. 23.

¹⁷⁵² AE 182-183.

¹⁷⁵³ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

traduzida concretamente na “retidão do frente-a-frente”.¹⁷⁵⁴ O frente-a-frente dirime qualquer forma de assimilação. Longe da absorção e da participação, o frente-a-frente inquieta o sujeito. Esta inquietação revela a alteridade enquanto tal.

4.6 O frente-a-frente é revelação

O frente-a-frente, a ética, *revela* diversamente da revelação em sentido teológico. “Revelação”, para o autor, designa uma relação de inversão: “A revelação, em relação ao conhecimento objetivante, constitui uma verdadeira inversão”.¹⁷⁵⁵ Na interpretação levinasiana da noção husserliana de “esfera primordial”, há uma compreensão do corpo de outrem como se fosse um *alter ego*¹⁷⁵⁶. A inversão consiste nisso: “A esfera primordial, que corresponde ao que denominamos o Mesmo, só se volta para o absolutamente outro mediante o apelo de Outrem”.¹⁷⁵⁷ A revelação acontece no apelo que vem de fora do “eu”. O termo “infinito” exprime melhor o conceito de transcendência.

O conceito dessa transcendência, rigorosamente desenvolvido, exprime-se pelo termo de infinito. Tal revelação do infinito não leva à aceitação de nenhum conteúdo dogmático; e erradamente se defenderia a racionalidade filosófica deste em nome da verdade transcendental da idéia de infinito. Porque a maneira de se elevar e de se manter aquém da certeza objetiva que acabaria de ser descrita se aproxima do que se convencionou chamar método transcendental, sem que seja preciso incluir nessa noção os processos técnicos do idealismo transcendental¹⁷⁵⁸.

Para Lévinas, a “revelação” ética é a nova ótica para a filosofia, e a religião: “Na palavra endereçada ao outro homem, na ética do acolhimento, o primeiro serviço religioso, a primeira oração, a primeira liturgia, religião a partir da qual Deus poderia vir ao espírito e a palavra Deus ter feito sua entrada na linguagem e na boa filosofia”.¹⁷⁵⁹ Nesta relação de verdade, nesta relação ética, a interioridade não se une, como na mística, a nada que está fora dela, mas acolhe a exterioridade como se acolhe a idéia do infinito. Acolher esta idéia equivale a acolher a revelação do rosto. Em *Totalité et Infini*, o filósofo reflete sobre a idéia do infinito em termos de uma

¹⁷⁵⁴ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

¹⁷⁵⁵ TEI 39 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 54-55).

¹⁷⁵⁶ Ibid. (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 54).

¹⁷⁵⁷ Ibid.

¹⁷⁵⁸ TEI XIII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 12).

¹⁷⁵⁹ DVI 230 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201-202).

revelação forte, mas não há menção à mística no sentido forte ou fraco do termo: “A idéia do Infinito *revela-se*, no sentido forte do termo”.¹⁷⁶⁰ O “sentido forte do termo” é este:

O infinito não é objeto de um conhecimento – o que o reduziria à medida do olhar que contempla – mas o desejável, o que suscita o Desejo, isto é, o que é abordável por um pensamento que a todo o instante pensa mais do que pensa. O infinito não é por isso um objeto imenso, que ultrapassa os horizontes do olhar. É o Desejo que mede a infinidade do infinito, porque ele constitui a medida pela própria impossibilidade de medida. A desmedida medida pelo Desejo é rosto. (...) O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu “objeto”, é revelação¹⁷⁶¹.

A palavra “revelação”, porém, adquire um sentido diverso da reflexão sobre a natureza do infinito, por exemplo. O sentido é “revelação” na linguagem, no rosto, um “ponto de interrogação no Dito”.¹⁷⁶² Linguagem, no contexto da “revelação”, ocupa um lugar proeminente. Ela se insere no frente-a-frente como resposta: “A primeira revelação do outro, suposta em todas as outras relações (...), não consiste em apanhá-lo, (...) mas respondo à sua expressão, à sua revelação”.¹⁷⁶³ A revelação ao sujeito acontece no rosto do próximo, no frente-a-frente: “Toda relação social, como uma derivada, remonta à apresentação do Outro ao Mesmo, sem qualquer intermediário de imagem ou de sinal, unicamente pela expressão do rosto”.¹⁷⁶⁴

“Revelação” é o que faz face. Implicitamente, a situação última não é a mística, e sim explicitamente a linguagem e o frente-a-frente: “O frente-a-frente continua a ser situação última”.¹⁷⁶⁵ Para o filósofo, a linguagem e o frente-a-frente fazem justiça ao verdadeiro significado da transcendência: transcendência é o que faz face. O conceito de “relação” é sempre visto a partir da linguagem. Na linguagem, “como interlocutor, ele se coloca em face de mim, e, propriamente falando, somente o interlocutor pode se colocar em face”.¹⁷⁶⁶ Nas palavras do autor em *Entre Nous*:

A transcendência é o que nos faz face. O rosto rompe o sistema. A ontologia do ser e da verdade não poderia ignorar esta estrutura do face-a-face, quer dizer, da fé. A condição da verdade da posição não resiste

¹⁷⁶⁰ TEI 33 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 49).

¹⁷⁶¹ Ibid.

¹⁷⁶² AE 196: “Mais le point d’interrogation dans ce Dit – alternant, contrairement au logos univoque des théologiens – est le pivot même de la Révélation, de sa lumière clignotante”.

¹⁷⁶³ TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

¹⁷⁶⁴ TEI 188 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

¹⁷⁶⁵ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 67).

¹⁷⁶⁶ EN 43 (ID. *Entre Nós...*, p. 59).

no desvelamento de um ente ou de ser de um ente, mas na expressão do interlocutor a quem eu *digo* tanto o que ele é como o ser de seu ente. (...) Eu o reconheço, ou seja, creio nele¹⁷⁶⁷.

Estar em face-de indica que “a invocação é anterior à comunidade”.¹⁷⁶⁸ A “invocação” descreve uma

relação com um ser que (...) não é por relação a mim – ou, se quiser, que só está em relação comigo, à medida que é inteiramente por relação a si. Ser que se situa para além de todo atributo [ou] conceito. É esta presença para mim de um ser idêntico a si, que eu chamo presença do rosto. O rosto é a própria identidade de um ser. Ele se manifesta a partir dele mesmo, sem conceito¹⁷⁶⁹.

Em *De l'existence à l'existant*, apresenta-se a socialidade para além do ideal de fusão defendendo que ela é o que está “em face de”.¹⁷⁷⁰ Diante do que se faz face se faz justiça, mas não se faz mística. “Fazer frente” é característico da transcendência. A transcendência não é objeto do pensamento. A filosofia que pensa a transcendência parte do questionamento do pensamento. Parte do questionamento de si. Nas palavras do filósofo:

E se enuncio, como numa visão última e absoluta, a separação e a transcendência de que tratamos exatamente nesta obra, tais relações, que assumo como a trama do próprio ser, estabelecem-se já no seio do meu discurso presente mantido com os meus interlocutores: inevitavelmente o Outro faz-me frente – hostil, amigo, meu mestre, meu aluno – através da minha idéia do Infinito. A reflexão pode, sem dúvida tomar consciência deste frente-a-frente, mas a posição “contra a natureza” da reflexão não é um acaso na vida da consciência. Implica uma impugnação de si, uma atitude crítica que se produz em frente do Outro e sob a sua autoridade¹⁷⁷¹.

No encontro face-a-face há a substituição pelo próximo sem a desvalorização do sujeito. Existe no encontro interpessoal uma afirmação recíproca contrastando com a negação ou a assimilação dialética de tudo o que seja diferente do “eu”. Para o filósofo, não há processo algum que possa igualar as diferenças entre outrem e o sujeito: os opostos não coincidem entre si

¹⁷⁶⁷ EN 45 (ID. *Entre Nós...*, p. 61).

¹⁷⁶⁸ EN 43 (ID. *Entre Nós...*, p. 59).

¹⁷⁶⁹ EN 43 (ID. *Entre Nós...*, p. 59).

¹⁷⁷⁰ IDEM. *De l'existence à l'existant*, p. 161-1162 (ID. *Da existência ao existente*, p. 113).

¹⁷⁷¹ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

formando uma unidade¹⁷⁷². A afirmação recíproca emerge com a linguagem. O autor argumenta: “O rosto que me olha me afirma. Mas, face-a-face, não posso mais negar o outro (...). O face-a-face é assim uma impossibilidade de negar, uma negação da negação. (...) A palavra é, portanto, relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente”.¹⁷⁷³

Acrescente-se que a característica principal dessa afirmação recíproca é a separação. A característica principal da mesma segue um itinerário distinto daquele em que há união com o Infinito. O “eu” é um ser ético separado: esta idéia permeia a resistência levinasiana à mística.

4.7 *Zim-zum* e a separação

Para Chaliier, apesar da desconfiança do filósofo com relação à Cabala, ele sugere indiretamente a idéia de “criação” como um *zim-zum*¹⁷⁷⁴. Do ponto de vista histórico, as pesquisas de Scholem mencionam a tentativa de Shabbetai Sheftel Horowitz de Praga, em 1612, de unificar a teoria do *zim-zum* e a Cabala¹⁷⁷⁵. Há uma referência implícita à “contração” do *zim-zum* em *Totalité et Infini*:

O Infinito produz-se renunciando à invasão de uma totalidade numa contração que deixa um lugar ao ser separado. Assim, delineiam-se relações que abrem um caminho fora do ser. Um infinito que não se fecha circularmente sobre si próprio, mas se retira do espaço ontológico para deixar um lugar a um ser separado, existe divinamente; inaugura uma sociedade acima da totalidade. As relações que se estabelecem entre o ser separado e o Infinito resgatam o que havia de diminuição na contração criadora do Infinito. O homem resgata a criação¹⁷⁷⁶.

Na perspectiva histórica de Scholem, *zim-zum* designa um ato de divina contração que precedeu as emanções. A originalidade desta “contração”, porém, reside não na “revelação” e na “emanção”, e sim no “ocultamento”, no “afastamento”, no “recolhimento em si”, e na “limitação”.¹⁷⁷⁷ Na teoria do *Zim-zum*, a “criação” é descrita como um ato da respiração

¹⁷⁷² Cf. AE 136: “Le soi-même ne repose pas en paix sous son identité, et cependant son inquiétude n’es pas scission dialéctique, ni processus égalisant la différence”.

¹⁷⁷³ EN 45 (ID. *Entre Nós...*, p. 61).

¹⁷⁷⁴ CHALIER, C. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*. Barcelona: Herder, 2004. p. 32-33.

¹⁷⁷⁵ SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978. p. 77.

¹⁷⁷⁶ TEI 77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 91).

¹⁷⁷⁷ SCHOLEM, G. *Kabbalah*, p. 129.

envolvendo a contração que deixou espaço para a escuridão¹⁷⁷⁸. Uma das divergências na interpretação desta teoria da criação incide no fato de que os comentadores que a leram tiveram dificuldade em entender como Deus poderia deixar espaço para a criação, uma vez que ele deveria estar em todo lugar. Deixar espaço significaria limitar a infinitude de Deus¹⁷⁷⁹. Uma das respostas para este impasse consiste em explicar que Deus se contrai ocupando o espaço do Santo dos Santos. A resposta de orientação cabalística, diz Scholem, não fala da concentração do poder de Deus em um lugar, e sim sua retirada de um lugar¹⁷⁸⁰. Como aconteceu, então, o *zim-zum*? Scholem explana que antes da contração (*zim-zum*), as forças de Deus tais como o “juízo” e a “misericórdia” estavam armazenadas dentro dele. Tais forças não eram distintas uma da outra. Não havia aí, portanto, separação¹⁷⁸¹. Dentre as várias descrições da teoria do *zim-zum*, Scholem relembra que existe também uma versão dialética da mesma. Nesta versão, há distinção entre a “totalidade estrutural” e a “individualidade estrutural”, e cada uma destas exerce um poder ativo na estrutura global¹⁷⁸².

A partir do século XVII, fizeram-se presentes opiniões diferentes sobre o *zim-zum* dentro da tradição da Cabala. Algumas destas consistiram em argumentar que o *zim-zum* é apenas um modo figurado de descrever o divino, enquanto outro grupo de pensadores reagiu às interpretações especulativas cabalísticas com estranheza. A preocupação dos cabalistas era descrever o surgimento da essência da matéria na criação chegando a propor que a criação do ar aconteceu através do *zim-zum*¹⁷⁸³. Em resumo, por um lado, os cabalistas que se serviram da filosofia como base de sua argumentação defenderam o caráter não-literal do *zim-zum*. Por outro lado, os cabalistas menos inclinados a adotar o método filosófico-aristotélico de análise apresentaram esta doutrina literalmente. Chalier reafirma a ênfase levinasiana na separação:

Sem dúvida, esta interpretação que faz Levinas da retirada de Deus não reforça absolutamente a tese dos cabalistas que, pelo contrário, insistem numa não-separação essencial entre o Criador e a criatura (...). Todo o pensamento de Lúria está dirigido para este objetivo: explicar o passo, os caminhos e as mediações que a luz do infinito utiliza para chegar até nosso mundo ou, melhor dizendo, para constituir a substância oculta de

¹⁷⁷⁸ SCHOLEM, G. *Kabbalah*, p. 129.

¹⁷⁷⁹ Ibid.

¹⁷⁸⁰ Ibid., p. 130.

¹⁷⁸¹ Ibid.

¹⁷⁸² Ibid., p. 131.

¹⁷⁸³ Ibid., p. 135.

todos os mundos, incluída a criatura humana. Sua pergunta é a seguinte: como, apesar da distância, do incomensurável distanciamento, a criatura não está absolutamente separada, e sim, muito pelo contrário, está unida no seu ser mesmo ao *Ein Sof*¹⁷⁸⁴.

O que Lévinas enfatiza na “contração” é a separação. A reflexão de Chaliier sobre o termo “criação” esclarece que, para Lévinas, não se trata de um contexto de nostalgia da comunhão e nem do êxtase. A insistência é na separação que resiste à síntese¹⁷⁸⁵. Com a separação, a criatura e o Criador estão distantes, e o único vínculo entre estes se constitui pela “palavra criadora”.¹⁷⁸⁶

Esta “palavra criadora” permite que Deus não entre no mundo numa forma essencial ou substancial¹⁷⁸⁷. De modo símile, o vínculo que se estabelece entre os interlocutores é pela interpelação, pela invocação, pela linguagem. Em *Entre nous*, apresentam-se os termos em que ocorre o vínculo com outrem: “Este vínculo com outrem não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a religião. A essência do discurso é oração. O que distingue o pensamento que visa a um objeto de um vínculo com uma pessoa é que neste se articula um vocativo: o que é nomeado é (...) aquele que é chamado”.¹⁷⁸⁸

Ainda em *Entre nous*, o autor deixa claro que à base da sua definição de “religião” não estão o “sagrado” e a “mística”:

Ao escolher o termo religião – sem ter pronunciado a palavra Deus nem a palavra *sagrado* – penso primeiro no sentido que lhe confere Augusto Comte no início de sua *Politique Positive*. Nenhuma teologia, nenhuma mística se dissimula por detrás da análise que acabo de fazer do encontro com outrem e do qual me interessa sublinhar a estrutura formal: o objeto do encontro é ao mesmo tempo dado a nós e em sociedade conosco, sem que este acontecimento de sociabilidade possa reduzir-se a uma propriedade qualquer a se revelar no dado, sem que o conhecimento possa proceder a socialidade. (...) Ela não consiste em (...) em estabelecer não sei qual pertença, nem em se chocar com o irracional no esforço de compreender o ente. O racional reduz-se ao poder sobre o objeto? É a razão dominação em que a resistência do ente como tal é superada, não por um apelo a esta resistência mesma, mas como que por um ardil de

¹⁷⁸⁴ CHALIER, C. *La huella del infinito...*, p. 35-36. *Ein Sof* é traduzido como “a divindade absolutamente transcendente”, em: FILORAMO G., et alii. *Manuale di storia delle religioni*. Bari: Laterza, 2003. p. 179.

¹⁷⁸⁵ CHALIER, C. *La huella del infinito...*, p. 30-31.

¹⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷⁸⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸⁸ EN 19 (ID. *Entre Nós...*, p. 29).

caçador que apanha o que o ente comporta de forte e irreduzível a partir de suas fraquezas, de suas renúncias a sua particularidade, a partir do seu lugar no horizonte do ser universal? (...) Mas a ordem da razão não se constitui antes numa situação em que “se fala”, em que a resistência do ente, enquanto ente, não é quebrada, mas pacificada?¹⁷⁸⁹

As referências à mística e ao *zim-zum* não apontam caminhos que indiquem uma aceitação ou incorporação da mística para dentro do discurso filosófico levinasiano. As referências à mística são submetidas a três princípios: 1) relação não é adição ou união; 2) o paradoxo da criação admite somente a separação; 3) o Bem.

Quanto ao primeiro princípio, o autor afirma: “A sociedade com Deus não é uma adição a Deus, nem uma eliminação do intervalo que separa Deus da criatura”.¹⁷⁹⁰ Isto pode ser inferido na explanação levinasiana sobre a natureza da mística, em *De Dieu qui vient à l'idée e Hors sujet*. Lévinas assevera, através de uma metáfora, que há sempre proximidade, mas nunca uma coincidência na qual “a borboleta” seria queimada pelo “fogo” que ela rodeia¹⁷⁹¹. Similarmente, em *Totalité et Infini*, o filósofo argumenta que “o infinito não queima os olhos que a ele se dirigem”.¹⁷⁹² O ser humano resgata a criação permanecendo separado e afastado da união nos parâmetros da mística *in toto*. O filósofo aborda a criação em termos do desnivelamento absoluto da separação, em *Totalité et Infini*:

O desnivelamento absoluto da separação, que a transcendência supõe, não pode exprimir-se melhor do que pelo termo de criação, em que ao mesmo tempo se afirma o parentesco dos seres entre si, mas também a sua heterogeneidade radical, a sua exterioridade recíproca a partir do nada. Pode falar-se de criatura para caracterizar os entes situados na transcendência que não se encerra em totalidade. (...) Na conjuntura da criação, o eu é para mim sem ser *causa sui*. A vontade do eu afirma-se infinita (isto é, livre) e limitada, enquanto subordinada. Os seus limites não se devem à vizinhança do outro que, transcendente, não a *define*. Os vários *eus* não constituem totalidade. (...) Estamos perante uma anarquia essencial à multiplicidade¹⁷⁹³.

¹⁷⁸⁹ EN 19-20 (ID. *Entre Nós...*, p. 29-30).

¹⁷⁹⁰ TEI 77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 91).

¹⁷⁹¹ IDEM. *Hors sujet*, p. 22: “Jamais le mystique ne se parle à la deuxième personne comme s’il était entré en Dieu, como si le papillon qui tournait autour du feu était brûlé par le feu. Jamais coïncidence, toujours proximité”, p. 111: “La brûllure de nos ailes (...)”; DVI 150 (ID. *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 133).

¹⁷⁹² TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

¹⁷⁹³ TEI 269-270 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 273-274).

Com relação ao segundo princípio, o paradoxo da criação admite somente a separação, temos que: “O paradoxo de um Infinito que admite um ser fora de si, que ele não engloba – e que realiza, graças à proximidade de um ser separado, a sua própria infinitude –, numa palavra, o paradoxo da criação”.¹⁷⁹⁴ O rosto separado quebra com toda possibilidade de totalidade. O rosto suscita a ética interpelando e reivindicando justiça¹⁷⁹⁵.

Quanto ao terceiro princípio, o Bem, a possibilidade de conceber uma idéia que está para além da totalidade é comparada à descoberta do Bem de Platão: “O Lugar do Bem acima de toda essência é o ensinamento mais profundo – o ensinamento definitivo – não da teologia, mas da filosofia”.¹⁷⁹⁶ É o Desejo que abre a ordem do Bem:

A criatura é uma existência que depende, sem dúvida, de um Outro, mas não como uma parte que dele se separa. (...) A relação não liga termos que se completam e que, por consequência, se fazem reciprocamente falta, mas termos que se bastam. Tal relação é Desejo, vida de seres chegados à posse de si próprios. O infinito pensado concretamente, ou seja, a partir do ser separado voltado para ele, *ultrapassa-se*. Por outras palavras, abre para si a ordem do Bem¹⁷⁹⁷.

A transcendência ultrapassa a totalidade atingindo o ponto da independência entre os termos. Descrito nestes termos, o verbo “ultrapassar” está fora da totalidade instituída na união mística: “Plotino volta a Parmênides, quando representa por meio da emanção e da *descida* a aparição da essência a partir do Uno. Platão não deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade”.¹⁷⁹⁸ Esta idéia de “ultrapassar” é de Platão¹⁷⁹⁹. A ultrapassagem do Bem se distingue da idéia hegeliana em que há o objetivo final por meio de coincidências na espiral da síntese progressiva na qual “a realidade efetiva coincide em si com o Bem”.¹⁸⁰⁰

¹⁷⁹⁴ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90).

¹⁷⁹⁵ Cf. TEI 269-270 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 273-274).

¹⁷⁹⁶ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90). Cf. PLATÃO. *República*, VI, n. 509 a, b.

¹⁷⁹⁷ TEI 77-78 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90-91).

¹⁷⁹⁸ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90).

¹⁷⁹⁹ TEI 193-194, 269 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 196, 273).

¹⁸⁰⁰ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1995. p. 14: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. Cf. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 108.

4.8 Platão e Lévinas

Lévinas acede a idéia platônica do Bem enquanto algo transcendente, fora da totalidade, mas discorda do modo no qual a manifestação do Bem acontece em Platão. Lévinas enfatiza a resistência do Bem à reunificação, à conjunção, e à contemporaneidade. Para o autor, as idéias claras e distintas cartesianas podem receber “a luz do sol inteligível de Platão”.¹⁸⁰¹ A luz do sol simboliza a relação com o absoluto: “A luz como sol é objeto. Se, na visão diurna, a luz faz ver e não é vista, a luz noturna é vista como fonte de luz”.¹⁸⁰² Dessa metáfora, Lévinas deriva esta idéia: “É necessária uma relação com aquilo que num outro sentido vem absolutamente dele mesmo”.¹⁸⁰³

Na avaliação de Lévinas, a experiência do Bem, para Platão, só seria possível num âmbito no qual a separação é eco de uma união anterior. Em contraposição, para Lévinas, a experiência do Bem pode e deve ser feita na separação e na relação social: “Todo o Bem (...) se produz na relação social”.¹⁸⁰⁴ No registro da separação, o sujeito tem acesso à transcendência no Desejo e na bondade sem dela participar. O sujeito tem acesso ao Infinito na separação inerente à sua finitude. O acesso se dá “sem degradação, sem ‘queda’”.¹⁸⁰⁵

A filosofia levinasiana passa do mundo ontológico em que se desvelam os fenômenos para o mundo metafísico do rosto. O próximo aparece, se mostra como rosto, permanecendo exterior à interioridade do Mesmo. Ao invés da interioridade do “eu” se fechar na sua própria consciência, é a exterioridade da transcendência que ensina que um outro modo de estar presente é possível. Esta outra modalidade de estar presente é a presença ética como responsabilidade. A modalidade é o “outramente” que o ser (*Autrement qu’être*). A modalidade ética tem início com o mostrar-se, manifestar-se ou a epifania do rosto¹⁸⁰⁶. A relação ética estabelece a passagem da proximidade com o ser, absorção, assimilação, para a proximidade com o rosto, proximidade na distância. A epifania do rosto se caracteriza pela “Altura” e pela “Humildade”, “sem mediação de

¹⁸⁰¹ PLATÃO, *República*, 508 a-b. Cf. AE 170: “En bonne tradition cartésienne dont les idées claires et distinctes reçoivent encore la lumière du soleil intelligible de Platon”.

¹⁸⁰² TEI 166 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 171).

¹⁸⁰³ *Ibid.*

¹⁸⁰⁴ TEI 191, 268 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 193, 272).

¹⁸⁰⁵ TEI 76-77 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90). Nesta mesma página, o autor define “diminuição”: “A diminuição só conta se se retiver da separação (e da criatura) (...) a sua finitude, em vez de situar a finitude na transcendência”.

¹⁸⁰⁶ Cf. TEI 169-170 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174-175).

nenhuma imagem na sua nudez”, e, portanto, distinto da aparência “puramente fenomenal”.¹⁸⁰⁷ O conceito de “epifania como rosto” é explicado em termos do Desejo e da ética, mas não de união essencial. A epifania da face alheia exige uma atitude ética que desperta o sujeito para a humildade de aceitar o ensino da exterioridade. A “epifania é ética”.¹⁸⁰⁸ É no acolhimento do ensino da exterioridade que “a dimensão do divino abre-se a partir do rosto humano”.¹⁸⁰⁹

O infinito brilha no semblante do próximo: “O infinito (...) brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente. (...) O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética”.¹⁸¹⁰ No brilho do infinito no rosto, “um ser apresenta-se a si mesmo. O ser que [aparece] assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim”.¹⁸¹¹ Sua própria manifestação é um apelo ético. Para Lévinas, “a relação” aparece “como movimento, e nunca como intuição”.¹⁸¹² Dar um sentido à presença do próximo não significa englobar tal presença na intuição. Nas palavras do próprio autor:

A significação não é uma essência ideal ou uma relação oferecida à intuição intelectual, análoga ainda nisto à sensação oferecida ao olho. (...) Não é um lamentável defeito de um ser privado de intuição intelectual – como se a intuição, que é um pensamento solitário, fosse o modelo de toda a retidão na relação. (...) O sentido não se produz como uma essência ideal – é dito e ensinado pela presença – o ensino não se reduz à intuição sensível ou intelectual, que é o pensamento do Mesmo. Dar um sentido à sua presença é um acontecimento irreduzível à evidência; não entra numa intuição.¹⁸¹³

Lévinas não interpreta a metáfora do “olhar da alma”¹⁸¹⁴ aludindo à mística. Inerente ao “olhar da alma” está a possibilidade da analogia direta com o Infinito, e esta se estabelece através da intuição intelectual. Em outras palavras, concordar com a existência do olhar da alma é abrir-se à possibilidade da comunicação direta com Deus, condição *sine qua non* para a mística. A

¹⁸⁰⁷ TEI 174 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 178-179).

¹⁸⁰⁸ TEI 174 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 178).

¹⁸⁰⁹ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

¹⁸¹⁰ TEI 174 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 178).

¹⁸¹¹ *Ibid.*

¹⁸¹² TEI 68 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 81).

¹⁸¹³ TEI 37-38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

¹⁸¹⁴ Cf. PLATÃO. *República*, VI, 533 d 2. Vejam-se estas referências ao “olhar” e ao “olho” em TEI 261, 272-273, 37-38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 269, 276-277, 53).

essas categorias operacionais do conhecimento é que correspondem as grandes ordens da realidade sensível ou visível e inteligível¹⁸¹⁵.

A visão, ou o “olhar da alma”, acaba “confundindo seres distintos”.¹⁸¹⁶ “Olhar da alma” não está disjunta da intuição (*nóesis*), sensação (*pístis*), imaginação (*eikasía*), e do raciocínio matemático (*diánoia*)¹⁸¹⁷.

Em vez do olhar da alma, Lévinas prefere falar em termos de voz que vem das alturas. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

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. O ensinamento primeiro ensina essa mesma altura que equivale à sua exterioridade, a ética. Por este comércio com o infinito da exterioridade ou da altura, a ingenuidade do impulso direto, a ingenuidade do ser que se exercita como uma força que vai, tem vergonha da sua ingenuidade¹⁸¹⁸.

A voz é o excedente e a excelência. Ela surge como altura ética e como transcendência metafísica. A “altura” conserva as distâncias, quer em *Totalité et Infini* – “A divindade conserva as distâncias”¹⁸¹⁹ –, quer em *De Dieu qui vient à l'idée*. Nas palavras do autor em *De Dieu qui vient à l'idée*: “Proximidade de Deus em que se delineia, na sua irreducibilidade ao saber, a socialidade *melhor* que a fusão e a culminância do ser na consciência de si, proximidade em que, neste ‘melhor que’, o *bem* começa a significar. Proximidade que confere um sentido à duração, à paciência de viver, sentido da vida puramente vivida sem razão de ser”.¹⁸²⁰

A “altura” se mostra na separação e jamais no *numinoso*, no âmbito místico e ontológico: “Na dimensão de altura em que se apresenta a sua santidade – ou seja, a sua separação. (...) Não é *numinoso*: o eu que o aborda não é nem aniquilado ao seu contato, nem transportado para fora de si, mas permanece separado e conserva a sua autonomia”.¹⁸²¹ A dimensão da “altura” entra em contraste com a noção de “intuição”. A “intuição” oferece ao sujeito a possibilidade de participar no objeto.

¹⁸¹⁵ Cf. PLATÃO. *República*, VI, 511 d-e.

¹⁸¹⁶ TEI 63 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 77).

¹⁸¹⁷ Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia...*, p. 21, nota n. 18 e nota n. 19.

¹⁸¹⁸ TEI 146 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153).

¹⁸¹⁹ TEI 273 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 276-277): “La divinité garde les distances”.

¹⁸²⁰ DVI 184 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 162).

¹⁸²¹ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

4.9 Descartes e Lévinas

Uma vez que Lévinas não oferece argumentos a favor da participação, os aspectos que o distanciam de Descartes são dois. Em primeiro lugar, Lévinas se distancia do conceito cartesiano de “intuição” e, em segundo lugar, da linguagem substancialista empregada por Descartes. A linguagem substancialista da qual Lévinas se distancia é a que se refere ao divino.

A noção de “intuição” e a “linguagem substancialista” da qual Descartes se serve contribuem para o distanciamento entre a filosofia cartesiana e a levinasiana. Chalier explica que, para Lévinas, “o sentido do divino nunca se dá no imediato da intuição”.¹⁸²² Em vez da intuição, o que se requer é a paciência do estudo em diálogo com os “mestres do passado e do presente” para aí se descobrir a “essência ética”.¹⁸²³ A intuição é uma categoria presente na literatura cartesiana e fenomenológica. Para Descartes, a “intuição” ou a “luz natural” se correlaciona “às verdades especulativas”.¹⁸²⁴ Descartes afirma: “De sorte que a luz natural me faz conhecer evidentemente que as idéias são em mim como quadros ou imagens”.¹⁸²⁵ Cottingham comenta que Descartes estabelece uma comparação entre a cognição mental e a visão ocular. Tal noção está presente em Platão e Plotino¹⁸²⁶.

Dupuis esclarece que a “intuição” cartesiana se abre à “intuição mística”.¹⁸²⁷ Lévinas discordaria desta tese de Dupuis a respeito de Descartes. Em primeiro lugar, em *Totalité et Infini*, não se interpreta a intuição do infinito em termos místicos. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

Se pensar consiste em referir-se a um objeto, é preciso crer que o pensamento do infinito não é um pensamento. Que é ele positivamente? Descartes não põe tal questão. Em todo caso, é evidente que a intuição do infinito conserva um sentido racionalista e não se tornará, de modo nenhum, a invasão de Deus através de uma emoção interior¹⁸²⁸.

¹⁸²² CHALIER, C. *La huella del infinito: Emmanuel Levinas y la fuente hebrea*, p. 22.

¹⁸²³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸²⁴ DESCARTES, R. *Discurso do método e Meditações: Resumo das Seis Meditações Seguintes*, p. 81.

¹⁸²⁵ IDEM. *Discurso do método e Meditações: Meditação Terceira*, p. 105.

¹⁸²⁶ Cf. COTTINGHAM, J. *Dicionário Descartes*, p. 91. Cottingham cita PLATÃO. *A República*, 514-8; PLOTINO. *Enéadas III* viii, 11 e V, iii, 17.

¹⁸²⁷ DUPUIS, M. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Lévinas et Descartes. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 2, Mai 1996, p. 295-310. p. 301.

¹⁸²⁸ TEI 186 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 189). Cf. também TEI 66 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 79): “É em virtude dessa operação de descida vertiginosa para o abismo, em virtude da mudança de nível, que o *cogito* cartesiano não é um raciocínio no sentido corrente do termo, nem uma intuição”.

Em segundo lugar, Lévinas interpreta o conceito husserliano de intuição como admitindo a possibilidade de considerar a idéia do infinito como um objeto, ao passo que, em Descartes, há uma porta aberta. Nas palavras do filósofo em *Totalité et Infini*:

A posição do pensamento no seio do infinito que o criou e que lhe deu a idéia do infinito descobrir-se-á por um raciocínio ou uma intuição que podem apresentar temas? O infinito não pode tematizar-se e a distinção entre raciocínio e intuição não convém ao acesso ao infinito. A relação com o infinito, na dupla estrutura do infinito presente no finito, mas presente fora do finito, não será estranha à teoria? Vimos aí a relação ética. Se Husserl vê no *cogito* uma subjetividade sem nenhum apoio fora dela, ele constitui a própria idéia do infinito e apresenta-a como objeto. A não-constituição do infinito em Descartes deixa uma porta aberta. A referência do *cogito* finito ao infinito de Deus não consiste numa tematização de Deus. (...) A idéia do infinito não é para mim objeto. O argumento ontológico jaz na mutação desse “objeto” em ser (...). Deus é o Outro¹⁸²⁹.

E contudo, o filósofo avalia que Descartes não levou sua reflexão a termo. Descartes conclui a dúvida com uma certeza. A certeza, porém, veio por meio da negação. Sem oferecer a afirmação como opção, a certeza cartesiana recorre inevitavelmente a inúmeras negações, a um número de dúvidas ainda maior. Lévinas entende “afirmação” como acolhimento: ter a idéia do infinito implica acolhê-la, e isso equivale a afirmá-la. Ter a idéia do infinito não é uma negação.

Na realidade, no cogito, o sujeito pensante que nega as suas evidências chega à evidência dessa tarefa de negação, mas a um nível diferente daquele em que negou. Mas, principalmente, chega à afirmação de uma evidência que não é de modo nenhum afirmação última ou inicial, porque por sua vez pode ser posta em dúvida. (...) É um movimento de descida para um abismo cada vez mais profundo e que noutra sítio denominamos “há”, para além da afirmação e da negação. É em virtude dessa operação de descida vertiginosa para o abismo [o há], em virtude da mudança de nível, que o *cogito* cartesiano (...) empenha-se numa tarefa de negação infinita que é certamente obra do sujeito ateu que rompeu com a participação e que (embora pela sensibilidade apto para o assentimento) permanece incapaz de uma afirmação; compromete-se num movimento para o abismo que arrasta vertiginosamente o sujeito incapaz de parar. O eu na negatividade, que se manifesta pela dúvida, cinde a participação, mas não encontra no *cogito* sozinho uma paragem. Não sou eu, é o Outro, que pode dizer *sim*. Dele vem a afirmação. Ele está no começo da experiência. Descartes procura uma certeza e pára na primeira mudança de nível nessa descida vertiginosa. É que, de fato, ele possui a idéia de

¹⁸²⁹ TEI 186 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 189).

infinito, pode medir antecipadamente o retorno da afirmação atrás da negação. Mas possuir a idéia do infinito é já ter acolhido Outrem.¹⁸³⁰

Por conseguinte, para Lévinas, Descartes deixa a porta aberta para a significação levinasiana do frente-a-frente, da ética. Para Lévinas, a terminologia cartesiana ainda está vinculada à reflexão a respeito do sentido abrangente do ser. Para Lévinas, a idéia do infinito na filosofia cartesiana não chega a elucidar a devastação da consciência que advém do “mais-nomemos” (do infinito-no-finito). Em *Totalité et Infini*, o autor defende a tese de que uma semelhante devastação da consciência acontece na ética. Interpreta-se a idéia do infinito como exigência ética que, de maneira similar à idéia do infinito de Descartes, põe a consciência em questão: “É a exigência ética do rosto que põe em questão a consciência que o acolhe”.¹⁸³¹

Para Dupuis, o horizonte fenomenológico levinasiano segue o husserliano reconhecendo a importância de Descartes para o tema da “subjetividade transcendental”.¹⁸³² Husserl apropria-se do conceito de “intuição” nas *Investigações Lógicas*¹⁸³³. Lauer explana o conceito husserliano de “intuição” a partir de dois ângulos. Em primeiro lugar, o conceito de “intuição” difere radicalmente de “intuição mística”. Assim sendo, “intuição” é antônimo de “iluminação” e “introspecção mística”¹⁸³⁴. Em segundo lugar, “intuição” alude ao processo de “clarificação”, “verificação” e “imanentização” no pensamento. A intuição contribui para a objetividade e a validação científico-fenomenológica. Nas palavras de Lauer:

Verificar fenomenologicamente é garantir a objetividade necessária da essência intencionada – a saber, pela intuição. Averiguar cientificamente é verificar uma proposição com a experiência, a única condição sob a qual a proposição pode ser tida como “significativa”. Clarificar é validar e verificar (...). Logo, clarificação significa a reconstrução na razão daquilo que já havia sido constituído simplesmente como um objeto da consciência¹⁸³⁵.

¹⁸³⁰ TEI 65-66 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 79-80).

¹⁸³¹ TEI 182 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 186).

¹⁸³² DUPUIS, Michel. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Lévinas et Descartes, p. 295.

¹⁸³³ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*: Sexta Investigação, p. 74-78.

¹⁸³⁴ QUENTIN, Lauer. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*, p. v.

¹⁸³⁵ Ibid., p. 123. Veja-se um estudo semelhante ao de Quentin a respeito do que é intuição para a fenomenologia: SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004. p. 42-43: “A intuição (...) no vocabulário fenomenológico (...) não é algo místico (...); é simplesmente ter uma coisa presente para nós em oposição ao tê-la intencionada em sua ausência”.

Para Lauer, a constituição “original” se define em termos de um retorno ao único contato original possível com a realidade, ou seja, à “experiência”.¹⁸³⁶ A ressalva de Lévinas com relação ao uso husserliano da “intuição” se deve ao conceito de “intenção”. A intenção atribui significado às coisas pensando somente sobre o objeto, ao passo que a intuição oferece algo do objeto¹⁸³⁷. Este “algo” pode ser dado por “analogia”.¹⁸³⁸ A intuição permite ao sujeito “participar no ser”, pois põe o sujeito em “contato com o ser”.¹⁸³⁹ Em tal caso, Lévinas conclui que a “noção de transcendência e de ser se determina pela intuição”.¹⁸⁴⁰ A questão levinasiana não consiste em asseverar que Husserl propõe a intuição mística, e sim que, para Lévinas, a determinação metafísica¹⁸⁴¹ se dá no frente-a-frente, na ética. A determinação do ser não se dá na luz solitária do ente. Ela se dá no encontro interpessoal. A determinação das coisas se dá na luz solitária da coexistência entre o sujeito e as coisas. No entanto, a alteridade do infinito, de outrem, do Tu – a pessoa achegada – e do terceiro – o próximo distante –, é uma indeterminação no sentido que permanece *il y a* até que outrem surja e coloque em questão a consciência do “eu” arrancando-o da impessoalidade, e isso por meio da linguagem. À determinação, Lévinas acrescenta, então, o suplemento originário que é a ética: a nova forma do ser humano se mostrar enquanto relação, enquanto frente-a-frente no qual o próximo interpela o sujeito à responsabilidade. É a estrutura deste suplemento originário que o filósofo, desde sua tese doutoral, tenta explicar¹⁸⁴². O autor nem sequer explica a estrutura da “intuição mística”. Onde haveria a possibilidade de uma abertura mística, Lévinas vê a abertura para relação ética do frente-a-frente.

Lévinas também diverge da noção substancialista de Descartes. Lévinas considera apenas a estrutura formal da idéia do infinito sem a ela atribuir um conteúdo que indique relação

¹⁸³⁶ QUENTIN, Lauer. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*, p. 123.

¹⁸³⁷ TIH 103.

¹⁸³⁸ TIH 103.

¹⁸³⁹ TIH 214.

¹⁸⁴⁰ TIH 217.

¹⁸⁴¹ A respeito da determinação, veja-se MOLINARO, A. *Léxico de metafísica*, p. 39-40: A determinação metafísica “equivale em geral à atividade do pensamento que concebe, compreende e entende de maneira definida e rigorosa e que, por isso, corresponde a conceito, compreensão e inteligência de uma coisa. No plano da realidade, a determinação indica o conteúdo dessa realidade. Por isso, ela indica ao mesmo tempo os termos e os limites dentro dos quais uma realidade se estabelece em sua identidade específica, e aqueles nos quais ela se diferencia de outra realidade, considerada, ela também, dentro de seus termos e de seus limites”.

¹⁸⁴² Cf. TIH 223: “Les catégories de moralité et d’esthétique sont également constitutives de l’être, et leurs modes d’exister et de rencontrer la conscience ont une structure spécifique”.

direta ou uma participação na substância divina, e sem indicar uma consubstanciação nos padrões da mística:

O rosto é a evidência que torna possível a evidência, tal como a veracidade divina que fundamenta o racionalismo cartesiano¹⁸⁴³. (...) Ouvir a palavra divina não equivale a conhecer um objeto, mas a estar em relação com uma substância que ultrapassa a sua idéia em mim, que ultrapassa aquilo a que Descartes chama a sua existência objetiva. Simplesmente conhecida, tematizada, a substância já não é segundo ela própria. O discurso em que ela é ao mesmo tempo estranha e presente suspende a participação e instaura, para além de um conhecimento de objeto, a experiência pura da relação social, em que um ser não tira a sua existência do seu contato com o outro¹⁸⁴⁴.

O problema de Lévinas com a interpretação cartesiana do atributo incomensurável de Deus como um superlativo do existir está na linguagem substancialista utilizada por Descartes. A linguagem substancialista cartesiana é expressa no advérbio “eminente”.¹⁸⁴⁵ Lévinas inquire sobre “a aproximação entre a idéia de Deus e a idéia do ser” questionando “se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e se não excedem a ontologia”.¹⁸⁴⁶ Descartes entreviu “a impossibilidade para o ser transcendente e para o ser que dele está separado de participar no mesmo conceito”.¹⁸⁴⁷ Todavia, Lévinas afirma que o erro de Descartes foi aplicar o termo “ser” a Deus e à criatura nos parâmetros da “teologia dos atributos analógicos da Idade Média”.¹⁸⁴⁸ Lévinas faz uma crítica à teologia dos atributos da

¹⁸⁴³ TEI 179 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 183).

¹⁸⁴⁴ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

¹⁸⁴⁵ *Ibid.* Descartes emprega o advérbio *eminente* quando fala de Deus: “E basta que eu conceba bem isto, e que julgue que todas as coisas que concebo claramente, e nas quais sei que há alguma perfeição, e talvez também uma infinidade de outras que ignoro, estão em Deus formal ou eminentemente, para que a idéia que dele tenho seja a mais verdadeira, a mais clara e a mais distinta dentre todas as que se acham em meu espírito”. Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método e Meditações*: Meditação Terceira, n. 27, p. 108.

¹⁸⁴⁶ DVI 104 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 94).

¹⁸⁴⁷ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66). Para Descartes, Deus é soberanamente perfeito, é Majestade. Não se forma uma unidade, co-substância, com ele. Tem-se somente uma idéia de Deus que Ele mesmo colocou no ser humano. Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método e Meditações*: Meditação Terceira, n. 37: “Um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus”; n. 22: “Portanto, resta tão-somente a idéia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente (...). Eu não teria, todavia, a idéia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”; n. 39: “E certamente não se deve achar estranho que Deus, ao me criar, haja posto em mim esta idéia para ser como que a marca do operário impressa em sua obra”; n. 42: “Pois, como a fé nos ensina que a soberana felicidade da outra vida não consiste senão nessa contemplação da Majestade divina, assim perceberemos, desde agora, que semelhante meditação, embora incomparavelmente menos perfeita, nos faz gozar do maior contentamento de que sejamos capazes de sentir nesta vida”.

¹⁸⁴⁸ *Ibid.*

Idade Média e ao seu legado. O filósofo substitui os atributos analógicos da unidade pela separação e pela ética: “O fundamento a uma filosofia pluralista em que a pluralidade do ser não se desvaneceria na unidade do número, nem se integraria numa totalidade”.¹⁸⁴⁹ Para Lévinas, a melhor forma de referir-se ao absoluto não é pela participação, mergulho no ser, mas pela separação: O ser “permanece separado e conserva sua autonomia”.¹⁸⁵⁰ Lévinas espera passar “de uma estrutura rigorosamente ontológica para a subjetividade ao nível da consciência que o ser invoca”.¹⁸⁵¹ A idéia cartesiana do infinito “é uma espécie cuja intencionalidade ou aspiração designariam o gênero” ou um objeto do *cogito*, ao passo que, para Lévinas, o “dinamismo do desejo remete (...) ao a-Deus, pensamento mais profundo e mais arcaico que o *cogito*”.¹⁸⁵² O filósofo se apóia num modo de se expressar não-substancialista para descrever o espaço da linguagem que se torna intrinsecamente ético.

A produção do ser se dá na linguagem não-substancialista. Este é mais um motivo para Lévinas contrapor-se à “visão” através de expressões tais como “o olho fala”, e a “indisfarçável linguagem dos olhos”.¹⁸⁵³ Por linguagem não-substancialista, define-se uma modalidade na qual a linguagem é “conhecimento puro” e, como tal, “consiste na relação com um ser que, em certo sentido, não é em relação a mim; ou, se preferir, só está em relação comigo na medida em que está inteiramente em relação a si, (...), ser que se coloca para além de todo o atributo”.¹⁸⁵⁴ A alteridade está “fora de toda qualificação do outro pela ordem ontológica – e fora de todo atributo”.¹⁸⁵⁵ Diz Dupuis que, para Lévinas, as diferenças e o “abismo” entre os interlocutores permanecem¹⁸⁵⁶. Na linguagem, deixa-se a outra pessoa ser realmente outra. No pensamento levinasiano, a linguagem não possui função mística, e sim ética. Para o filósofo, a linguagem “instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto”, pois ela possui uma “função reveladora”: “A revelação do Outro”.¹⁸⁵⁷ No monólogo se fala na primeira pessoa sem a preocupação em se dirigir a outrem e, neste contexto, a “função da linguagem equivaleria a

¹⁸⁴⁹ TEI 53 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

¹⁸⁵⁰ TEI 49-50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63-64).

¹⁸⁵¹ DVI 142 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.127).

¹⁸⁵² DVI 12, nota n. 3 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 15, nota n. 3).

¹⁸⁵³ TEI 37-38 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 53).

¹⁸⁵⁴ TEI 46 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

¹⁸⁵⁵ AE 19: “L’altérité y compte en dehors de toute qualification de l’autre pour l’ordre ontologique – et en dehors de tout attribut”.

¹⁸⁵⁶ DUPUIS, M. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème..., p. 301.

¹⁸⁵⁷ TEI 45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 59).

suprimir ‘o outro’ pondo-o de acordo com o Mesmo”.¹⁸⁵⁸ Diferentemente dessa função da linguagem, em *Totalité et Infini*, deduz-se que “na sua função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca”.¹⁸⁵⁹ A linguagem não invoca outrem “como ser representado e pensado”.¹⁸⁶⁰ E, portanto, “a linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade”.¹⁸⁶¹ Para o autor, é de primordial importância enfatizar a relação com outrem como sendo irredutível à relação sujeito-objeto:

O ser não é então objeto em nenhum grau, está de fora de toda a dominação. Esse desprendimento em relação a toda objetividade significa positivamente, para o ser, a sua apresentação no rosto, a sua *expressão*. *O Outro enquanto outro é Outrem*. Requer-se a relação do discurso para o “deixar ser”; o “desvelamento” puro, onde ele se propõe como um tema, não o respeita suficientemente para isso. *Chamamos de justiça ao acolhimento de frente, no discurso*. Se a verdade surge na *experiência* absoluta em que o ser brilha com a sua própria luz, a verdade só se produz no verdadeiro discurso ou na justiça.¹⁸⁶²

Da oposição do frente-a-frente não emerge o impessoal, antes, surge o interpessoal. A linguagem instaura uma relação na qual “a nudez do rosto tem um sentido por si mesma”.¹⁸⁶³ A tarefa da linguagem se distingue daquela da ciência e da arte. Na perspectiva levinasiana, “desvelar pela ciência e pela arte é essencialmente revestir os elementos de uma significação, ultrapassar a percepção. Desvelar uma coisa é iluminá-la pela forma: encontrar-lhe um lugar no todo”.¹⁸⁶⁴ Em contraposição, a linguagem encontra, “em relação com a nudez”, um “significante antes de projetarmos luz sobre ela”.¹⁸⁶⁵ A linguagem encontra “uma nudez liberta de toda forma”: uma nudez que “não se apresenta como privação sobre o fundo de uma ambivalência de valores – como bem ou mal, como beleza (...) – mas *como valor sempre positivo*. Uma tal nudez é o rosto”.¹⁸⁶⁶

¹⁸⁵⁸ TEI 44-45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 59).

¹⁸⁵⁹ TEI 45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 59-60).

¹⁸⁶⁰ Ibid. (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

¹⁸⁶¹ TEI 45 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 60).

¹⁸⁶² TEI 42-43 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 57-58).

¹⁸⁶³ TEI 47 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 61).

¹⁸⁶⁴ Ibid.

¹⁸⁶⁵ Ibid.

¹⁸⁶⁶ Ibid.

A tarefa da linguagem consiste em revelar a nudez do rosto de uma tal maneira que ele não é mais o que “se oferece a mim porque eu o desvelo”.¹⁸⁶⁷ Se a linguagem oferecesse a possibilidade do desvelamento da nudez do rosto, a nudez “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”.¹⁸⁶⁸ Conseqüentemente, o filósofo sugere um outro tipo de pensamento, a saber, uma nova relação entre o Mesmo e o Outro: uma relação sem correlativos. O filósofo concebe, assim, uma relação na linguagem sem atributos, e sem depender da linguagem ontológica.

Em nome da separação exigida pela ética, Lévinas pensa a palavra “Deus” a partir do apelo de outrem. Isso equivale a não coagir esta palavra à “rigorosa correspondência” de Husserl¹⁸⁶⁹. O autor reflete sobre o “a-Deus” precisamente como estando fora da intencionalidade intuitiva no seu caráter noético-noemático¹⁸⁷⁰. É com o intuito de não restituir a palavra Deus à estrutura husserliana do *noese-noema* que o filósofo recupera a idéia do infinito de Descartes.

Em resumo, o autor expõe sua argumentação implícita contra a experiência mística numa relação de aproximação e distanciamento das subseqüentes correntes filosóficas. Em primeiro lugar, o filósofo retoma a idéia-do-infinito de Descartes: “Voltando à noção cartesiana do infinito – à ‘idéia do infinito’ colocada no ser separado pelo infinito – retém-se a sua positividade, a sua anterioridade a todo o pensamento finito e a todo o pensamento do finito, a sua exterioridade em relação ao finito. Foi a possibilidade do ser separado”.¹⁸⁷¹

A subjetividade realiza a possibilidade para o finito abrigar o infinito na modalidade da separação, e Lévinas não argumenta a favor da união mística. À luz da Terceira Meditação, a subjetividade passa a ser acolhimento do próximo, passa a ser hospitalidade: a capacidade de acolher o próximo como ele ou ela é, isto é, sem reduzi-lo aos caprichos do sujeito¹⁸⁷². Não é saber ou pensar, ou possuir o objeto, mas é acolher. Acolher o próximo passa a ser acolher a idéia do infinito. Em *Totalité et Infini*, o filósofo afirma:

¹⁸⁶⁷ TEI 47 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 61).

¹⁸⁶⁸ Ibid.

¹⁸⁶⁹ Cf. DVI 8 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 12); DVI 9-10 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 13-14).

¹⁸⁷⁰ DVI 12 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 15).

¹⁸⁷¹ TEI 170-171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176).

¹⁸⁷² TEI XV; IDEM. *Humanisme de l'autre homme*, p. 13-15 (ID. *Humanismo do outro homem*, p. 14-16). Cf. FERON, E. *De l'idée de transcendance à la question du langage...*, p. 41.

Abordar Outrem no discurso é acolher a sua expressão onde ele ultrapassa em cada instante a idéia que dele tiraria um pensamento. É, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito. (...) A relação com Outrem ou o Discurso é uma relação não-alérgica, uma relação ética, mas o discurso acolhido é ensinamento. (...) Vem do exterior e traz-me mais do que eu contendo¹⁸⁷³.

O filósofo se apropria da noção cartesiana da idéia do infinito devido à possibilidade de nela conceber uma relação com o infinito sem correlação; portanto, sem mística. Nas palavras do autor:

Todo este trabalho procura apenas apresentar o espiritual segundo a ordem cartesiana, anterior à ordem socrática (...). Sócrates, ao condenar o suicídio no início do *Fédon*, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o Divino, qualificada de deserção. Proclama como inelutável o difícil caminhar do conhecimento partindo cá de baixo. O ser cognoscente permanece separado do ser conhecido. A ambigüidade da evidência primeira de Descartes revela, sucessivamente, o eu e Deus sem os confundir, revelando-os como dois momentos distintos da evidência que reciprocamente se fundamentam, caracteriza o próprio sentido da separação. (...) A distância entre mim e Deus, radical e necessária, produz-se no próprio ser. (...) O homem da fruição que se mantém na interioridade, que assegura a sua separação, pode ignorar a sua fenomenalidade. Esta possibilidade da ignorância não indica um grau inferior de consciência, mas o próprio preço da separação. (...) Mas a partir daí compreendendo-se que a idéia do infinito (...) exige a separação (...). A correlação não é uma categoria que baste à transcendência¹⁸⁷⁴.

A segunda corrente filosófica da qual Lévinas se apropria é a noção kantiana do infinito: “A noção kantiana do infinito põe-se como um ideal da razão, como a projeção das suas exigências num além como o acabamento ideal do que se dá como inacabado, sem que o inacabado se confronte com uma *experiência* privilegiada do infinito, sem que ele tire dessa confrontação os limites da sua finitude. O finito já não se concebe em relação ao infinito”¹⁸⁷⁵.

O fato do infinito não se conceber em relação ao finito não impede que haja uma aproximação entre filosofia e religião. Para Lévinas, esta aproximação acontece em dois momentos. Num primeiro momento, para Hegel e Lévinas, “a filosofia (...) tem na religião a

¹⁸⁷³ TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

¹⁸⁷⁴ TEI 155, 19, 24 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162, 35, 41).

¹⁸⁷⁵ TEI 170-171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 175-176). Veja-se também: EDEHH 160: “Il y a dans cette indépendance du fini à l’égard de l’infini la marque d’une philosophie post-kantienne”; 236: “La philosophie heideggerienne marque précisément l’apogée d’une pensée où le fini ne se réfère pas à l’infini (prolongeant certaines tendances de la philosophie kantienne)”.

condição de possibilidade de seu surgimento enquanto um discurso cultural específico”.¹⁸⁷⁶ Ao comentar a originalidade dos textos talmúdicos, em *Du sacré au saint* (“Do sagrado ao santo”), Lévinas descreve o modo com o qual ele aproxima filosofia e religião:

Na verdade, [o texto escolhido] é uma *Halachá*, quer dizer, uma lição que ensina uma *conduta* a ser mantida, que enuncia uma lei. Mas a *Halachá* no próprio texto, e *sem apelar para a interpretação do leitor*, transfigura-se em *Agadá*, em texto homilético, que, como vocês talvez saibam, é o modo sob o qual, no pensamento talmúdico, se apresentam visões filosóficas, quer dizer, o pensamento propriamente religioso de Israel. (...) Não me acuso de erro por ter aproximado em minha frase precedente filosofia e religião. Para mim, a filosofia deriva da religião. É invocada pela religião quando a religião está em desvio de rumo, e sempre, provavelmente, a religião está em desvio de rumo. (...) É-se responsável (...) por todas as coisas à vista. (...) A responsabilidade (...) estende-se até mesmo ao dano causado aos bens não expostos à vista. Notemos a aparição aqui de uma responsabilidade que envolve aquilo que escapa à percepção e, em consequência, às precauções e aos poderes daquele que causou o mal. (...) O bem é (...) o dom da expiação¹⁸⁷⁷.

A ética levinasiana se apresenta como uma resposta ao “desvio de rumo” da religião. A ética, à guisa da criação distinguindo o dia da noite, instaura “relações entre humanos” com base na “clareza do dia; a noite é o próprio perigo de uma injustiça pairando sobre os humanos”.¹⁸⁷⁸ Mesmo havendo a “infiltração da noite no dia”, é preciso “ter uma interioridade na qual se possa refugiar”.¹⁸⁷⁹ Esta interioridade difere da interioridade aberta à participação mística. A interioridade definida nos termos levinasianos emerge “se a oração (...) procede de uma coletividade. Nada de pacificação na solidão”.¹⁸⁸⁰ Tanto para Hegel como para Lévinas, a filosofia oferece à religião uma forma adequada para a interioridade humana de se relacionar com o infinito.

Num segundo momento, seguindo as conclusões da pesquisa de Dreher, para Hegel e, como se irá depreender, também para Lévinas, “é somente na filosofia que a idéia do infinito ou

¹⁸⁷⁶ Cf. o estudo de Dreher a respeito de Hegel ao qual este trabalho se refere: DREHER, Luís H. Desde Dentro, Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na *Fenomenologia do Espírito*. *Numen* Revista de Estudos e Pesquisa da Religião, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 189-209, 1998. p. 194. Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et Infini*, p. 16-20, 121-126.

¹⁸⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint*: Cinq nouvelles lectures talmudiques, p. 155-156, 158-159, 163 (ID. *Do sagrado ao santo*: Cinco novas interpretações talmúdicas, p. 169-170, 172-173, 177).

¹⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 168 (ID. *Do sagrado ao santo*: Cinco novas interpretações talmúdicas, p. 182).

¹⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 168-169 (ID. *Do sagrado ao santo*: Cinco novas interpretações talmúdicas, p. 183).

¹⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 175 (ID. *Do sagrado ao santo*: Cinco novas interpretações talmúdicas, 189).

do absoluto alcança a única forma que lhe é adequada. Pois, de acordo com Hegel, a religião inevitavelmente ‘representa’ o conteúdo universal [o infinito]’.¹⁸⁸¹ Para os dois autores, a questão da reconciliação entre o espírito finito e o infinito não ocorre¹⁸⁸². Com a noção de “representação” acontece um contraste entre Hegel e Lévinas. Lévinas recorre à idéia cartesiana do infinito, pois “a idéia do infinito (...) não é uma representação do infinito”.¹⁸⁸³ O sistema hegeliano sugere uma coexistência, na síntese final, entre finito e infinito, mas, para Lévinas, essa coexistência é rompida pela ética. Sob o prisma levinasiano, a linguagem redefine a representação “como relação essencialmente moral com Outrem” na qual “a representação começou não na presença de uma coisa oferecida à minha violência (...), mas sim de pôr essa violência em questão, numa possibilidade que se produz pelo comércio com o infinito ou pela sociedade”.¹⁸⁸⁴ A linguagem, explica Lévinas, “não exterioriza uma representação preexistente em mim”, mas oferece uma resposta “ao rosto de outrem” que “questiona” o sujeito “e abre apenas a perspectiva do significado”.¹⁸⁸⁵

A diferença principal entre os dois autores se dá na definição do “conceito” (*Begriff*) hegeliano. Para Hegel, a filosofia é “a única a oferecer o conceito (*Begriff*) capaz de ultrapassar a religião, proporcionando, ao mesmo tempo, algo de melhor”.¹⁸⁸⁶ Nesse ponto, este trabalho conclui com base nas pesquisas de Dreher que Lévinas segue a “alternativa kantiana, que deixa de contar *toda* a verdade da religião ao reduzi-la à moralidade subjetiva”.¹⁸⁸⁷ Em *Entre nous*, o filósofo afirma:

¹⁸⁸¹ DREHER, Luís H. Desde Dentro, Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na *Fenomenologia do Espírito*, p. 196. A respeito do tema da representação, veja-se TEI 145 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 152) em que Lévinas redefine representação: “Representação como uma determinação do Outro pelo Mesmo, sem que o Mesmo se determine pelo Outro. Essa definição excluía a representação das relações recíprocas, cujos termos se tocam e se limitam”.

¹⁸⁸² *Ibid.*, p. 194. Para Lévinas, o que caracteriza a relação finito e infinito é o “excedente” definido em termos de “ruptura da continuidade e continuação através da ruptura”, em TEI 261 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 264).

¹⁸⁸³ TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 15).

¹⁸⁸⁴ TEI 146-147 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153).

¹⁸⁸⁵ TEI 149 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 155-156).

¹⁸⁸⁶ DREHER, Luís H. Desde Dentro, Para Trás..., p. 196. Cf. a explicação levinasiana da racionalidade hegeliana em: EN 88 (ID. *Entre Nós...*, p. 114): “A racionalidade consiste em poder passar da *Representação* ao *Conceito*, o qual não é mais uma modalidade da *Representação*”.

¹⁸⁸⁷ *Ibid.* Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 22 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 21): “A idéia do infinito (...) conserva para a reflexão o nó paradoxal que já se estabelece na revelação religiosa. Esta, ligada de improviso no seu *caráter religioso* a obrigações para com os humanos (...), é ‘conhecimento’ de um Deus que (...) permanece também absolutamente distinto e transcendente”; EN 119 (ID. *Entre Nós...*, p. 149): “Não entro teologicamente nesta questão. Descrevo a ética, é o humano, enquanto humano”; 119-120 (ID. *Entre Nós...*, p. 150-

Pensamento que pensa mais do que pensa (...). Pensamento forçado ao imperativo categórico, inspirado por um Deus desconhecido, forçado a carregar responsabilidades intransferíveis, mas, assim, consagrando minha unicidade pessoal, minha primogenitura e eleição. Des-inster-essamento da responsabilidade por outrem (...) – sem os quais o Deus desconhecido ficaria inaudível em sua glória, rompendo sua negativa teologia sem palavra – eis a temporalidade na qual se desata na ética a intriga do ser e da ontologia¹⁸⁸⁸.

A temporalidade levinasiana desencanta. A temporalidade levinasiana resiste à mística. Nas três obras principais do autor, a temporalidade é definida em termos de “sempre já” (*toujours déjà*)¹⁸⁸⁹. Com o “sempre-já”, o filósofo questiona a visão de temporalização como um “Dito”¹⁸⁹⁰ em que “o tempo é essência e mostração da essência”.¹⁸⁹¹ A proposta do autor é apresentar uma “diacronia transcendente”.¹⁸⁹² A “diacronia é (...) o não-totalizável, (...) Infinito”.¹⁸⁹³ Além do “sempre já” ou “já sempre”, outros elementos constitutivos da temporalidade na visão do filósofo são “o aqui e agora” (*hic et nunc*) da “imediatidade do outro” que pode ser pensado em termos da “imediatidade da proximidade”, mas que “não é fusão”.¹⁸⁹⁴ A temporalidade levinasiana também se caracteriza pelo “imemorial”¹⁸⁹⁵, “sem retorno”¹⁸⁹⁶, pelo “já movimento”¹⁸⁹⁷, pelo “movimento de iminência”¹⁸⁹⁸ e pela “iminência da morte”¹⁸⁹⁹. Para Lévinas, a “iminência” ou “proximidade pensada ontologicamente” denota “limite ou complemento à (...) aventura da essência que

151). No tocante ao tema da aproximação entre religião e ética em Kant e Lévinas, veja-se: CHALIER, C. *What Ought I to do? Morality in Kant and Levinas*. New York: Cornell University, 2002. p. 153-175.

¹⁸⁸⁸ EN 164 (ID. *Entre nós...*, p. 204). Esta mesma reflexão que se intitula “*Ethique et le temps*” em *Entre Nous* (EN 159) é repetida em “*Le temps de la transcendance*” que é parte do artigo “*Philosophie et transcendance*” (1989), e que é um dos artigos que compõem o livro *Altérité et transcendance*. Veja-se: IDEM. *Altérité et transcendance*, p. 56, 50.

¹⁸⁸⁹ AE 46-48, 127, 141, 151, 228; DVI 100, 123 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 91, 110); ID. *Le temps et l'autre*, p. 10, 57.

¹⁸⁹⁰ AE 53-54.

¹⁸⁹¹ AE 11.

¹⁸⁹² AE 11.

¹⁸⁹³ AE 14.

¹⁸⁹⁴ AE 106, 108.

¹⁸⁹⁵ AE 157.

¹⁸⁹⁶ AE 229.

¹⁸⁹⁷ AE 227.

¹⁸⁹⁸ TEI 211 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 213).

¹⁸⁹⁹ TEI 259 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 262).

consiste em persistir na (...) imanência, a se manter no Eu, na identidade”.¹⁹⁰⁰ A “iminência” ou “proximidade” da morte e do próximo é sempre uma “ameaça” à soberania do eu¹⁹⁰¹.

Acrescentem-se estes elementos à temporalidade levinasiana: “Paciência”¹⁹⁰², “o tempo é imprevisível, ou seja, transcendente”¹⁹⁰³, “descontinuidade”¹⁹⁰⁴. Além desses, há também os seguintes: “Diacronia da subjetividade”¹⁹⁰⁵, “sem jamais” (*sans jamais*)¹⁹⁰⁶, o “infinito da responsabilidade”¹⁹⁰⁷, “o infinito do tempo”.¹⁹⁰⁸ A noção de “sem jamais” se refere à impossibilidade de “conter o infinito” e de “deferir o infinito”.¹⁹⁰⁹ O “jamais seria como o sempre do tempo, a duração do tempo”.¹⁹¹⁰ Para Camera, na perspectiva levinasiana, o humano permanece sempre criatura finita e exposta ao mal e à dor¹⁹¹¹. Na interpretação de Camera, o humano permanece “sempre criatura que vai ao encontro de uma outra criatura”.¹⁹¹² O humano está sempre exposto ao “já” da manifestação do rosto de outrem (*visage d’autrui*)¹⁹¹³. A este “já” da manifestação do rosto de outrem o “eu” responde “eis-me aqui”. O “eu” (*Je*) se constitui neste “já” com as dimensões e as conseqüências éticas que vão até a responsabilidade e a substituição pelo próximo. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, com a significação ética do “já” e do “sempre”, a “significação significa para além da sincronia”.¹⁹¹⁴ Na significação ética, o “sempre-já” se passa na modalidade levinasiana da metafísica do infinitamente “para além do ser e da essência” (*au-delà de l’être et de l’essence*) e, portanto, oferece ao sujeito a possibilidade de “jamais” “retornar” ao aprisionamento e à agorafobia do *inter-essamento* do “eu” – “*Esse é interesse*”.¹⁹¹⁵

¹⁹⁰⁰ AE 19.

¹⁹⁰¹ TEI 211 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 213).

¹⁹⁰² TEI 213 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 215).

¹⁹⁰³ TEI 200-201 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 204).

¹⁹⁰⁴ TEI 258, 260 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 262, 264).

¹⁹⁰⁵ AE 163

¹⁹⁰⁶ AE 165.

¹⁹⁰⁷ TEI 222 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 222).

¹⁹⁰⁸ TEI 257 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 261).

¹⁹⁰⁹ IDEM. *De Dieu, la mort et le temps*, p. 32.

¹⁹¹⁰ Ibid.

¹⁹¹¹ Cf. CAMERA, F. *L’ermeneutica tra Heidegger e Levinas*. Brescia: Morcelliana, 2001. p. 149.

¹⁹¹² Ibid.

¹⁹¹³ Ibid.

¹⁹¹⁴ AE 9.

¹⁹¹⁵ AE 4.

A alternativa kantiana é o ponto de partida da consciência moral levinasiana. A consciência moral levinasiana é a da subjetividade fechada em sua interioridade e por isso mesmo impassível de absorção, mas ao mesmo tempo ela está aberta à hospitalidade: “A consciência moral acolhe outrem”.¹⁹¹⁶ A justiça é este “acolhimento de frente”.¹⁹¹⁷ O acolhimento a outrem é que está à base da filosofia primeira levinasiana. Sua filosofia não pretende ser uma “filosofia do poder”, já que a palavra “poder” indica posse – sinônimo de “tematização e conceituação”.¹⁹¹⁸ A posse “nega a independência (...) do Outro” em relação ao sujeito¹⁹¹⁹. O autor indica um caminho ao infinito que não passa pelo *numinoso*: “A presença do rosto que vem de além do mundo, mas que me empenha na fraternidade humana, não me esmaga como uma essência *numinosa*, que faz tremer e se faz temer”.¹⁹²⁰ Em vez de se abrir no *numinoso*, na mística, a possibilidade da fraternidade humana é aberta na ética traduzida no serviço, na acolhida ao próximo, na gratuidade, e permanecendo distante dos parâmetros do possuir e da correlação.

4.10 Buber e Lévinas

O autor compreende o Eu-Tu de Buber como “uma espécie de espiritualismo desdenhoso”, dado que “não determina nenhuma estrutura concreta”.¹⁹²¹ Isso faz com que a “economia, a procura da felicidade, a relação representativa com as coisas” permaneçam “inexploradas e inexplicadas”.¹⁹²² O Eu-Tu se fundamenta no princípio da reciprocidade e da união, ao passo que, para Lévinas, a relação com o próximo se pauta na gratuidade e na separação. Para Buber, a união equivale à “palavra-princípio Eu-Tu” que “só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. A união e a fusão em um ser total não pode ser realizada por mim e nem pode ser efetivada sem mim. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu”.¹⁹²³ Buber admite a totalidade na relação Eu-Tu e até mesmo uma união e fusão, enquanto a

¹⁹¹⁶ TEI 56 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 71).

¹⁹¹⁷ TEI 43 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 58).

¹⁹¹⁸ TEI 16 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 33).

¹⁹¹⁹ TEI 16 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 33).

¹⁹²⁰ TEI 189 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 192).

¹⁹²¹ TEI 40 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 55-56). Crítica similar a esta está em: DVI 229 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 201).

¹⁹²² Ibid. (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 56).

¹⁹²³ BUBER, Martin. *Eu e Tu*, p. 13, 18.

perspectiva levinasiana insiste na separação. Lévinas diz em *Totalité et Infini*: “A separação como ruptura da participação foi deduzida da idéia do Infinito”.¹⁹²⁴

Não é a partícula *e* que se insere na relação Eu-Tu. A relação Eu-Tu, para Lévinas, dispensa a partícula *e* entre o Eu-Tu. Sem a inserção da partícula *e*, o intuito do autor em *De Dieu qui vient à l'idée* é o de designar um “não-abarcamento objetivo”.¹⁹²⁵ Ao invés da partícula *e*, o autor inclui a partícula *no* do Outro-no-Mesmo. A partícula *no* significa “substituição, como sentido último da responsabilidade”.¹⁹²⁶ No Eu-Tu se insere o *no* do nó da intriga ética e não o *e* ou o *no* da participação mística; insere-se no Eu-Tu um terceiro componente: o ético. Desse modo, a relação Eu-Tu levinasiana aponta para um pensar eticamente no qual “o outro desconcerta ou desperta o Mesmo, o Outro inquieta (...) o Mesmo, (...) o Mesmo deseja o Outro ou o espera”.¹⁹²⁷ Descrita do modo como o faz Lévinas, este trabalho argumenta que a relação Eu-Tu não admite a participação mística. Todavia, há duas linhas divergentes quando se trata da existência da resistência à mística nas obras de Lévinas. Essas linhas divergentes serão apresentadas a seguir.

4.11 Lévinas se aproxima da mística

Três autores defendem a tese de que Lévinas se aproxima da mística. São estes Kosky e, de um modo ambíguo, duas autoras: Chalier e Wyschogrod. Por modo ambíguo se entende o fato de que as duas também argumentam a favor da resistência à mística. Por outro lado, há autores afirmando que o filósofo resiste à mística. Estes autores são respectivamente: Peperzak, Tracy, Westphal, Llewelyn, Chalier, Critchley, Pivatto, Fabri, Camera. O presente trabalho se coloca em conformidade com o segundo grupo de autores.

Kosky aclara que, muito embora Lévinas negue lançar mão da teologia negativa, o filósofo aplica o método da mesma no seu estilo literário¹⁹²⁸. Na mesma linha de Kosky segue

¹⁹²⁴ TEI 155 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 162).

¹⁹²⁵ DVI 222 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 195): “O Eu *e* o Tu não são abarcáveis objetivamente, não há *e* possível entre eles – eles não formam conjunto. (...) O Encontro, ou a proximidade ou a socialidade, não é da mesma ordem que a experiência”.

¹⁹²⁶ DVI 130 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 117).

¹⁹²⁷ Ibid.

¹⁹²⁸ Cf. KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 205 (nota n. 15): “In thus characterizing his method as a retrieval of the *via eminentiae*, Levinas seems to admit a close relation between his thought and that of figures of so-called ‘negative theology’, if we understand ‘negative theology’ now *with* Marion’s admonitions in

Wyschogrod, para quem, “na verdade, é a intenção de Lévinas de não diminuir o eu por meio de uma definição que é precisamente o ponto da *via negativa* na teologia”.¹⁹²⁹ Wyschogrod vai mais longe afirmando: “Isso é teologizar reinaugurando a *via negativa* dos místicos, que é uma recusa a testemunhar a existência de Deus como um ‘isso’ ou um ‘aquilo’”.¹⁹³⁰

Kosky sustenta do início ao fim sua tese argumentando a favor da afinidade de Lévinas com o método da teologia negativa. Em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Lévinas defende uma tese diferente daquela de Kosky:

A *illicité* do para-além-do-ser é o fato de que sua vinda em direção a mim é uma partida que me deixa completar um movimento em direção ao próximo. A positividade desta partida, isso pelo qual se parte, esta diacronia não é um termo da teologia negativa, é minha responsabilidade pelos outros. O paradoxo desta responsabilidade consiste em que eu sou obrigado sem que essa obrigação tenha começado em mim¹⁹³¹.

Não obstante as afirmações de Lévinas explicando que sua filosofia está para além da teologia negativa pelo fato de que a responsabilidade não inicia no sujeito, pois ocorre na “consciência” uma “reviravolta anacrônica, pela anterioridade da responsabilidade”¹⁹³², Kosky assegura haver encontrado em *De Dieu qui vient à l’idée* uma prova da utilização levinasiana do método da mesma. Kosky comprova sua tese citando as palavras do filósofo em *De Dieu qui vient à l’idée*. Nas palavras de Lévinas: “Trato a ênfase como procedimento. Penso reencontrar aí a *via eminentiae*”.¹⁹³³ Em primeiro lugar, Kosky reflete sobre a palavra “método” (*procédé*), e,

mind – that is to say if we understand its mystical theology as (1) undoing the finality of the affirmative, and (2) not reestablishing a hyperessential being beyond Being. For a discussion of the later Levinas’s relation to mystical theology, see my Contemporary Encounters with Apophatic Theology: The Case of Emmanuel Levinas, *Journal of Cultural and Religious Theory* 1.3 (August 2000) (www.jcrt.org). Cf. KOSKY, Jeffrey L. Contemporary Encounters with Apophatic Theology: The Case of Emmanuel Levinas. Disponível em: <<http://www.jcrt.org/archives/01.3/kosky.shtml>>. Acesso em: 29 de junho de 2003. n. 4.

¹⁹²⁹ WYSCHOGROD, E. *The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 168: “Indeed, it is Levinas’s purpose not to diminish the self by defining it, which is precisely the point of the *via negativa* in theology”.

¹⁹³⁰ *Ibid.*, p. 224.

¹⁹³¹ AE 15.

¹⁹³² *Ibid.*

¹⁹³³ DVI 142: “Je traite, vous le voyez, de l’emphase comme d’un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*” (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.127).

em segundo lugar, a respeito da *via eminentiae*¹⁹³⁴. O termo *eminentiae* é uma noção que pode ser remetida a Proclo e Pseudo-Dionísio, ambos representantes da tradição mística¹⁹³⁵.

Para o presente trabalho, porém, o verbo *retrouver* (reencontrar) significa que Lévinas reencontrou a *via eminentiae* de outro modo, isto é, uma *via eminentiae à la Lévinas*. O filósofo expõe as razões para a utilização do “método” e da *via eminentiae* em *De Dieu qui vient à l'idée*. Os principais motivos sendo as hipérboles e a descrição fenomenológica:

Em todo caso, é a maneira pela qual passo da responsabilidade à substituição. A ênfase significa ao mesmo tempo figura de retórica, excesso da expressão, maneira de se exagerar e maneira de se mostrar. O termo é muito bom, como o termo ‘hipérbole’: há hipérboles em que as noções se transmutam. Descrever esta mutação também é fazer fenomenologia. É a exasperação como método de filosofia!¹⁹³⁶

A *via eminentiae* levinasiana se refere ao Bem, ao Desejável e ao terceiro tendo a ver com a ética, a separação, mas não com a mística. Há que se lembrar que o Desejável permanece separado: “Intangível, o Desejável separa-se da relação do Desejo que ele suscita e, por esta separação ou santidade, permanece terceira pessoa: Ele no fundo do Tu. Ele é Bem num sentido eminente e preciso: não me cumula de bens, mas me sujeita à bondade, melhor que os bens a receber”.¹⁹³⁷

Em *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Lévinas explica que a descrição fenomenológica busca “a significação do finito no finito mesmo”; por isso, a fenomenologia não se contenta com a negação inclusa no conceito de “imperfeição”, “mas coloca esta negação como constitutiva do fenômeno. Se o sentimento é um fator obscuro da vida psicológica, a descrição fenomenológica tomará esta obscuridade tal qual uma característica positiva do sentimento – ela não a pensará como uma claridade simplesmente diminuída”.¹⁹³⁸

¹⁹³⁴ Cf. KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 204-205, nota n. 15.

¹⁹³⁵ Segundo o *Dicionário de Filosofia* o termo *eminentia* significa prioridade ontológica, ou seja, a perfeição. Eminente é definido como o “mais perfeito”. Tal noção pode ser remetida a Proclo e Pseudo-Dionísio (Eminência: In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*, p. 310.). Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia...*, p. 34, 36.

¹⁹³⁶ DVI 142 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 127): C’est en tout case la manière dont je passe de la responsabilité à la substitution. L’emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l’expression, une manière de s’exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot ‘hyperbole’: il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c’est aussi faire de la phénoménologie. L’exaspération comme méthode de philosophie! Voilà ce que je répondrais quant à la méthode”.

¹⁹³⁷ DVI 113-114 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.102).

¹⁹³⁸ EDEHH 158.

4.12 A *via eminentiae* à la Lévinas

O filósofo descreve fenomenologicamente como se passa do primado do sujeito ao primado da ética da responsabilidade pelo próximo até o limite último do humano, ou seja, até a hipérbole. Esta possibilidade última é hiperbólica, exagerada, e excessiva. O excesso é a substituição. Se o “método” e a *via eminentiae* significarem misticamente, a ética perde sua prioridade e a transcendência se perde na imanência. Por outro lado, para Kosky, a reflexão de Lévinas a respeito do “método” e da *via eminentiae* o aproxima da teologia negativa¹⁹³⁹. Há que se lembrar que, para Lévinas, a via a Deus só é possível via o próximo, e que, em segundo lugar, não há intuição direta de Deus: “A inteligência direta de Deus é impossível a um olhar lançado sobre ele”, e isso porque “a relação com o infinito respeita a Transcendência total do Outro sem se deixar enfeitiçar e porque a nossa possibilidade de o acolher no homem vai mais longe do que a compreensão que tematiza e engloba o seu objeto. Mais longe, precisamente porque vai assim em direção ao Infinito”.¹⁹⁴⁰

Para incorporar o método da teologia negativa, a filosofia de Lévinas teria de passar por uma profunda mudança, a começar pelo conceito de separação e pela idéia do infinito. Isso seria o mesmo que exigir que o pensamento de Buber passasse a se embasar na separação e na gratuidade no lugar da totalidade e da reciprocidade¹⁹⁴¹. Para se adequar às exigências éticas do pensamento levinasiano, a teologia também teria de passar por profundas mudanças. A tese de Kosky é implausível devido ao fato de que, em primeiro lugar, Lévinas reitera que não faz teologia negativa e, em segundo lugar, a ambigüidade e os paradoxos não se resolvem fora do sujeito à guisa de uma *via unitiva* fruto de um processo dialético apofático e catafático. Antes, “o vestígio do infinito é esta ambigüidade no sujeito que a ética rende possível”.¹⁹⁴²

O autor explica repetidamente o que vêm a ser os “superlativos” e a hipérbole, em *Totalité et Infini e Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

A proximidade “do mais em mais próximo” se faz sujeito. Ela espera seu *superlativo* como *minha* inquietude que não cessa, se faz única, (...),

¹⁹³⁹ KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*, p. 28-29.

¹⁹⁴⁰ TEI 50-51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

¹⁹⁴¹ Cf. MARSH, Jack E. *Levinas and Buber: Dialogue and Difference. Cahiers d’Etudes Lévinassiennes*, Jerusalém, n. 4, p. 499-504, 2005. p. 504: “As things stand, the dialogue can not help but fail, unless Buber’s concerns are elaborated on an ethical rather than ontological basis”.

¹⁹⁴² AE 189: “La trace de l’infini est cette ambiguïté dans le sujet (...) que l’éthique rend possible”.

esquece a reciprocidade como num amor que não espera partilha. A proximidade é o sujeito que aproxima e que, por conseguinte constitui uma relação à qual eu participo como termo, mas onde eu sou mais – ou menos – que um termo. Este excesso [*surplus*] (...) – me lança fora da objetividade da relação. (...) Este arremessamento fora da objetividade não pode constituir numa tomada de consciência desta situação, a qual precisamente anularia a não-indiferença ou a fraternidade da proximidade¹⁹⁴³. (...) Esta hipérbole, esta excelência, é apenas o “pelo-outro” de seu desinteressamento. (...) O homem chamado por uma manifestação. Aqui o humano se acusa pela transcendência – ou a hipérbole –, ou seja, o desinteressamento da essência, hipérbole onde ela se manifesta e cai em direção ao alto, no humano¹⁹⁴⁴. (...) A última alínea da terceira meditação [de Descartes] reconduz-nos a uma relação com o infinito que, através do pensamento, transborda o pensamento e torna-se relação pessoal. A contemplação transmuda-se em admiração, adoração e alegria. Já não se trata de um “objeto infinito” ainda conhecido e tematizado, mas de uma majestade. (...) Esta alínea não nos aparece como um ornato de estilo ou como uma prudente homenagem à religião, mas como expressão da transformação da idéia do infinito trazida pelo conhecimento, em Majestade abordada como rosto¹⁹⁴⁵.

A versão levinasiana do método da *via eminentiae* que recorre aos superlativos e às hipérboles é caracterizada pelo nome de “análise intencional”. Diante dos filósofos holandeses da Universidade de Leyden, Lévinas assim responde, em *De Dieu qui vient à l'idée*:

Responderia isso quanto ao método. Dir-lhe-ei também que mais não sei. Não creio que possa haver transparência possível em método nem que a filosofia seja possível como transparência. Aqueles que, ao longo de sua vida, fizeram metodologia escreveram muitos textos que substituem livros mais interessantes que eles poderiam ter escrito. (...) Essas são as reflexões pelas quais sustentaria que meu método, apesar de tudo, é “análise intencional”; que a linguagem ética me parece mais próxima da linguagem adequada; e que, para mim, a ética não é absolutamente uma camada que vem recobrir a ontologia, mas que é (...) uma ênfase da ontologia. (...) Se a condição transcendental é explicada não como um fato mas como um valor prévio – em holandês *voor-waarde* – (...), estou absolutamente de acordo com esta fórmula, se transcendental significa certa anterioridade: salvo que a ética precede a ontologia. Ela é mais ontológica que a ontologia, mais *sublime* que a ontologia. É de lá que precede o equívoco que a faz parecer chapeada sobre, ao passo que ela a precede. Trata-se, pois, de um transcendentalismo que começa pela ética¹⁹⁴⁶.

¹⁹⁴³ AE 103-104.

¹⁹⁴⁴ AE 231.

¹⁹⁴⁵ TEI 187 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 191).

¹⁹⁴⁶ DVI 143 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 12127-128).

E quanto à ética do Bem, de Platão, de quem Lévinas é dependente para seu filosofar, ela é mais uma vez reinterpretada pelo autor. Quanto a isso, este trabalho toma como referência a interpretação de Dreher no tocante à “luz platônica”. “Luz” e “sol” designam a relação com o absoluto definido nos termos de “um Platão não-cristianizado, para quem o divino era ainda impessoal, o ‘sol’ e a luz, alvo sempre por alcançar do *Eros* filosófico”.¹⁹⁴⁷ Para Lévinas, entretanto, o parâmetro da relação não é o *Eros* mas o Desejo, e a flecha do *Eros* jamais atinge o divino. Em *De Dieu que vient à l'idée*, não há mais a “ponta da flecha que fere” e na qual o sujeito é conduzido de volta ao estado de imanência¹⁹⁴⁸, uma vez que ter tomado consciência da palavra “Deus não significa tê-la incluído num saber que assimila, numa experiência que permanece”.¹⁹⁴⁹

Para introduzir a sentença da *via eminentiae* o filósofo escreve que “a passividade consiste em entregar-se, em sofrer além de toda passividade, passividade que não se assume, chega à fissão do si mesmo. Nossa ‘passividade’ ocidental é receptividade seguida de assunção”.¹⁹⁵⁰ O filósofo reencontrou, sim, a *via eminentiae*, entretanto, sem a receptividade e a assunção que são características da herança mística da Idade Média. Na Idade Média, a receptividade e a assunção conduziam à comunicação íntima com Deus, a via da união mística¹⁹⁵¹. Através da “escada da especulação religiosa”, a “teologia” deveria “ascender do mundo a Deus”.¹⁹⁵² Uma vez que os seres humanos foram criados à imagem e semelhança de Deus, a teologia da Idade Média buscava os traços do divino no universo. Tratava-se de identificar as analogias da vida divina no universo. Essa busca era complementada pela contemplação de Deus na sua majestade. Traçava-se o percurso inverso de ir dos efeitos às causas (*via causalitatis*), pela negação das imperfeições (*via negationis*), e de afirmar as perfeições (*via eminentiae*)¹⁹⁵³. Esse itinerário revela que os seres humanos são analogicamente da mesma natureza de Deus¹⁹⁵⁴. Para Lévinas, a *via* que conduz à *eminentia* é o encontro interpessoal. É

¹⁹⁴⁷ DREHER, Luís Henrique. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística, p. 44.

¹⁹⁴⁸ DVI 109 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 99): “A idéia do Infinito sequer se assume como o amor que desperta na ponta da flecha que fere, em que o sujeito, aturdido pelo traumatismo, se retoma imediatamente na sua imanência de estado de alma”.

¹⁹⁴⁹ DVI 8 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 12).

¹⁹⁵⁰ DVI 142 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 127).

¹⁹⁵¹ NYGREN, Anders. *Agape and Eros*, p. 626.

¹⁹⁵² Ibid.

¹⁹⁵³ Ibid.

¹⁹⁵⁴ Ibid., p. 629.

neste encontro em que se descobre o Bem e o sujeito se desperta para sua unicidade e para a alteridade irreduzível de outrem. Em contraposição, as analogias da Idade Média definiam-se dentro dos parâmetros da ascensão, e se encontram em Boaventura, por exemplo. Estas analogias estão presentes na tradição cristã influenciada pela mística cujas categorias são de Plotino, e que vão desde Pseudo-Dionísio até Bernardo de Claraval, Hugo e Ricardo de São Vitor¹⁹⁵⁵.

Além de Kosky, alguns autores apontam a resistência à mística nas obras do filósofo acreditando haver um elo de ligação entre sua filosofia e a teologia negativa. O primeiro deles é Peperzak. Peperzak apresenta dois posicionamentos diferentes nos comentários à Obra de Lévinas. No comentário mais recente intitulado *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas* (“O para-além: a Filosofia de Emmanuel Lévinas”), Peperzak argumenta que algumas “convergências convidam a uma comparação [entre] Plotino e Pseudo-Dionísio”. Num primeiro momento, Peperzak identifica na Obra de Lévinas um modo “similar mas um pouco diferente da teologia negativa de Pseudo-Dionísio”.¹⁹⁵⁶ Peperzak esclarece que Lévinas “nega qualquer semelhança entre sua metodologia e aquela da teologia negativa”.¹⁹⁵⁷ Entretanto, para Peperzak, a insistência de Lévinas em definir Deus em termos de “não-presente”, “não-original”, “não-perceptível”, “não-fenomenológico” dá a impressão de que Lévinas tenta renovar a tradição da “teologia negativa” neoplatônica e de Pseudo-Dionísio¹⁹⁵⁸. Tal renovação se daria em termos de uma substituição das “categorias negativas” pela “positividade – uma positividade excepcional, não-ontológica – (...) do Deus não-presente”, do “vestígio”, e este Deus vem à idéia quando o sujeito assume a responsabilidade por outrem¹⁹⁵⁹. No entanto, num segundo momento, Peperzak acaba identificando mais diferenças entre a teologia negativa e a Obra de Lévinas do que aproximações.

Peperzak observa que Wyschogrod “comparou o pensamento de Levinas sobre Deus com a tradição da teologia negativa”, mas, Peperzak continua, “Levinas não quer ser chamado de teólogo (...) porque o termo (...) relembra (...) a abordagem onto-teológica”.¹⁹⁶⁰ Peperzak conclui

¹⁹⁵⁵ NYGREN, Anders. *Agape and Eros*, p. 627.

¹⁹⁵⁶ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 61-62.

¹⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁹⁶⁰ *Ibid.*, 224.

dizendo que seguir o caminho da teologia negativa representaria, para Lévinas, “virar as costas à ruptura excepcional que a alteridade exerce no círculo do Ser”.¹⁹⁶¹

Em *To the Other*, um trabalho anterior a *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Peperzak chama a atenção dos leitores para o afastamento levinasiano da teologia negativa:

Pensar sobre Deus na forma de uma teologia negativa [significa] permanecer preso no prisma ontológico porque suas afirmações pressupõem um objeto (mesmo que este seja desconhecido) ao qual poder-se-ia aquinhoar atributos (negativos) (...). Uma filosofia do Infinito deve reduzir a teologia mediante a renúncia às afirmações a respeito de Deus e expor abertamente um dizer anterior que precede toda afirmação possível (...). A preocupação é “compreender um Deus não contaminado pelo Ser”.¹⁹⁶²

A interpretação de Peperzak, em *To the Other*, se confirma nas palavras de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*:

Negação do presente e da representação que encontra na ‘positividade’ da proximidade, da responsabilidade e da substituição uma diferença em relação às proposições da teologia negativa. Recusa da presença que se converte em minha presença de presente, isto é, de refém entregue em dom ao outro. Na proximidade, na significação, na minha doação do signo, já o Infinito fala pelo testemunho que eu dou dele: na minha sinceridade, no meu Dizer sem dito, no meu dizer pré-originário que se diz na boca daquele aí mesmo que recebe o testemunho. Sua significação (...) – palavra se enunciando já como *kerygma* na oração (...), conservando assim no seu enunciado o traço da exceção da transcendência, do para-além. (...) Dissimulação que o Dizer busca sempre desdizer – isso que é a veracidade mesma.¹⁹⁶³

¹⁹⁶¹ PEPERZAK, Adriaan T. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 224.

¹⁹⁶² IDEM. *To the Other...*, p. 225: “Thinking about God in the form of a negative theology also remains caught in an ontological framework because its statements presuppose an object (even if it is unknown) to which one could assign (negative) attributes (AE 14-15/OB 11-12). A philosophy of the infinite must reduce theology by renouncing pronouncements concerning God and laying open an anterior speaking that precedes every possible pronouncement (AE 193/OB 151). The concern is ‘to perceive a God who has not become spoiled by Being (AE x/OBxlii)’. Verifiquem-se também estas referências do autor dizendo que não faz teologia negativa, em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: AE 15, 193.

¹⁹⁶³ AE 193: “Négation du présent et de la représentation qui trouve dans la ‘positivité’ de la proximité, de la responsabilité et de la substitution une différence par rapport aux propositions de la théologie négative. Refus de présence qui se convertit en ma présence de présent, c’est-à-dire d’otage livré en don à l’autre. Dans la proximité, dans la signification, dans ma donation du signe, déjà l’Infini parle par le témoignage que je rends de lui: dans ma sincérité, dans mon Dire sans dit, dans mon dire préoriginnaire qui se dit dans la bouche de celui-là même qui reçoit le témoignage. Sa signification (...) – mot s’énonçant déjà comme *kerygme* dans la prière (...), gardant ainsi dans son

A segunda autora é Chaliier. Chaliier esclarece que o filósofo admira e não desconhece a tradição oral da leitura do Torá e a tradição do hassidismo de Haïm de Volozine (1759-1821) e Haïm de Vilna (1720-1797) que viveram na Lituânia¹⁹⁶⁴. Para Chaliier, este é um motivo suficiente para afirmar que, muito embora Lévinas não admita, o autor relega à mística uma importância muito maior do que a que transparece nos seus escritos¹⁹⁶⁵. Para este trabalho, porém, o que transparece mais claramente é a resistência do autor à mística. Até mesmo Chaliier admite que o conceito levinasiano de Desejo metafísico está longe de se aproximar de uma perspectiva mística, visto que, primeiramente, o Desejo só pode se produzir num ser separado e, em segundo lugar, que o Desejo não está subordinado à busca pela felicidade já que o sujeito já é feliz¹⁹⁶⁶.

Entrever a possibilidade de uma recorrência à mística nas obras de Lévinas, em vez da resistência à mesma, significaria recorrer à dialética. No entanto, o movimento da linguagem, para Lévinas, nunca é intuitivo e muito menos dialético; antes, é ético e permanece sob o registro da separação, como Chaliier mesmo apontou. A estrutura básica da descrição da experiência mística não poucas vezes recorre a um processo dialético. Scholem descreve o interesse de Lúria pela estrutura dos “mundos espirituais e sua emergência através de processos dialéticos”.¹⁹⁶⁷ Trata-se de um processo dialético que livra o “eu” da separação. Certeau aclara que na experiência mística o que conta é precisamente a possibilidade da diminuição da separação entre

énoncé la trace de l'excession de la transcendance, de l'au-delà. (...) Dissimulation que le Dire toujours cherche à dédire – ce qui est la véracité même”.

¹⁹⁶⁴ CHALIER, Catherine. *La huella del infinito...*, p. 23-24. A referência a estes dois rabinos se encontra na conferência do filósofo cujo tema é “A l'image de Dieu – d'après rabbi Haïm Volozine em: LÉVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*, p. 184-185.

¹⁹⁶⁵ Ibid., p. 24.

¹⁹⁶⁶ Ibid., p. 53, 57-58: “El Deseo metafísico que sólo puede producirse em um ser separado, es decir, que goza, egoísta y satisfecho, no proviene pues del gozo. (...) Esta criatura piensa en Dios, aspira a él y desea conocerlo, aunque este deseo, sostiene Levinas, no puede reducirse a la experiencia de la carencia. (...) Esta tesis, fundamental en el pensamiento del filósofo, corre parejas con una reflexión positiva sobre la satisfacción de las necesidades humanas. (...) Conviene preguntarse ahora qué significa esta apelación a una vida interior, fortificada constantemente por el estudio de los libros judíos, para um filósofo que evoca el Deseo metafísico sin hacer de él el corolario de una suprema nostalgia. (...) El rabino Menajem Mendel (...), escribía incluso que sólo la muerte permitiría contemplar por fin a Dios cara a cara y que, por tanto, constituía el objetivo ya el fin de la existencia. Por supuesto, Levinas no ignora estos pensamientos, procedentes todos ellos de la experiencia del dolor humano, pero quiere mostrar que la búsqueda de Dios a que inducen resulta insuficiente ya que, en último término, la subordinan a la salvación y a la felicidad de una persona”.

¹⁹⁶⁷ SCHOLEM, G. *Kabbalah*, p. 131.

o sujeito e o divino. Neste caso, a linguagem é a da “nostalgia” e não a da separação permanente¹⁹⁶⁸.

Na fase inicial da teologia negativa, descreve-se a impossibilidade de ligação entre Deus e o finito¹⁹⁶⁹, mas esta fase cede paulatinamente à fase da participação no ou da união com o divino. Quando Lévinas argumenta, então, que não faz teologia negativa está sendo filosoficamente honesto. Lévinas se distancia desta tradição teológica, visto que as diferenças entre a filosofia levinasiana comparadas à teologia negativa são tamanhas que seria impossível afirmar que o autor adota seu método. Para se adequar às exigências éticas da transcendência, as modificações que a teologia negativa sofreria seriam tantas que ao final do processo modificante, ou da redução fenomenológica levinasiana, ela abandonaria a modalidade e o objetivo da teologia negativa.

Lévinas dá ênfase à ausência de Deus. Para Lévinas, se a presença de Deus se manifestar, será apenas no semblante do próximo. Além disso, o espaço da linguagem assegura e viabiliza a continuidade da distância e da separação entre o termos. A ênfase levinasiana é na transcendência. Dupré interpreta as implicações da ênfase na transcendência. Uma delas sendo a exclusão do conceito de imanência. Mesmo em Plotino, a característica mais distintiva do Uno é sua “imanência” na multiplicidade¹⁹⁷⁰. Na teologia negativa, por outro lado, “é precisamente a forte consciência da imanência da luz divina que atrai o místico para além das categorias da inteligibilidade para dentro da escuridão da incompreensão total”.¹⁹⁷¹ Se a “união” fosse alguma vez alcançada, ela consistiria numa consciência de identidade total, muito além daquela que o termo “visão” possa conceber¹⁹⁷². Dupré comenta que quanto mais Deus é experimentado, tanto mais a alma vai para além de si mesma¹⁹⁷³. Mediante um movimento de concentração mental rumo à interioridade, a pessoa que faz a experiência mística busca certificar-se de que sua consciência coincida com o Uno cuja presença ativa é experimentada¹⁹⁷⁴. A palavra “experiência” para descrever a relação entre o ser humano e Deus não é uma palavra que Lévinas vê com bons olhos.

¹⁹⁶⁸ Cf. DE CERTEAU, M. *La fable mystique: XVI^e– XVII^e siècle*, p. 9-10.

¹⁹⁶⁹ DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, p. 380.

¹⁹⁷⁰ *Ibid.*, p. 382.

¹⁹⁷¹ *Ibid.*

¹⁹⁷² *Ibid.*

¹⁹⁷³ *Ibid.*

¹⁹⁷⁴ *Ibid.*

Qualquer relação, para Lévinas, caracteriza-se pela transcendência e pela ética. Com base nos estudos de Dupré, pode-se afirmar que uma outra diferença entre o pensamento levinasiano e a teologia negativa é esta: na teologia negativa não há um retorno à multiplicidade. Dupré afirma: “A integração ocorre apenas identificando-se a multiplicidade com o Uno”.¹⁹⁷⁵ De acordo com Dupré, na teologia negativa há uma “união ontológica da alma com Deus”.¹⁹⁷⁶ Sendo assim, uma vez unida com Deus, não haverá distinções entre finito e infinito¹⁹⁷⁷. Em outras palavras, na compreensão mística, retorna-se ao ser compreendido pela apofática, e é neste ser apofático¹⁹⁷⁸ que se origina o movimento no qual Deus efetua a manifestação de si¹⁹⁷⁹. Voltando-se à sua própria interioridade, a alma será conduzida ao cerne da divindade.

A insistência de Lévinas está na relação interpessoal. A subjetividade como refém é a condição para que haja o perdão e a compaixão, e permite que o sujeito “se coloque no lugar do outro”.¹⁹⁸⁰ A possibilidade da unicidade do “eu” e da sua capacidade de compaixão e de amor não se originam no sujeito. Ela vem da alteridade (exterioridade) da face alheia que diz algo ao “eu”. O espaço dessa possibilidade é o da linguagem. Diversamente deste registro levinasiano voltado para a exterioridade está o “pequeno castelo”. No final do caminho de interiorização está o “pequeno castelo no qual a alma é divina e divina sem quaisquer determinações pessoais ou interpessoais”.¹⁹⁸¹ Para Lévinas, o estado natural da alma é o da interdependência atéia.

Chalier lista vários aspectos que distinguem a filosofia levinasiana de uma abordagem que admita uma extensão ontológica ou uma ligação substancial entre criador e a criatura:

A criação *ex nihilo* permite abrir-se a uma relação com Deus que não equivale a um vínculo de dependência (...). Anuncia uma temporalidade distinta, uma temporalidade separada das necessidades do momento, já que está orientada à alteridade deste Deus retirado da “extensão ontológica”, o que significa um Deus que colocou no ser uma existência separada dele, uma existência que, sobretudo no dia do *shabat*, se mantém próxima ao para-além do ser. (...) Levinas, por sua vez, insiste no caráter positivo da separação ontológica entre Deus e suas criaturas (...).

¹⁹⁷⁵ DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, p. 388.

¹⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 390.

¹⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 394.

¹⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 386.

¹⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 394.

¹⁹⁸⁰ AE 150: “C’est de par la condition d’otage qu’il peut y avoir dans le monde pitié, compassion, pardon et proximité. (...) L’incondition d’otage n’est pas le cas limite de la solidarité, mais la condition de toute solidarité. (...) La possibilité de se mettre à la place de l’autre”.

¹⁹⁸¹ DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, p. 394.

Separação de tal índole que a criatura pode crer na sua suficiência e perseverar na sua existência sem possuir a preocupação ou a inquietude de Deus. (...) Levinas insiste no significado ético da criação e vê nos ritos uma expressão do sentimento do que sabe que se acha numa criação, e não ao mesmo nível de uma natureza que está à sua disposição. (...) Introduce um tempo de espera no impulso espontâneo em direção às coisas, (...) para introduzir um tempo de palavra entre o gesto e a coisa. (...) Esta espera leva a pensar que a vitalidade da vida nunca dá, por si mesma, um sentido à existência. (...) Para Levinas, esta espera não adquire apenas um aspecto ritual, mas também tem um significado ético e introduz um pensamento do Desejo metafísico que dá toda sua força à idéia de uma relação entre o Criador e suas criaturas, que há que pensar em termos que não sejam somente ontológicos¹⁹⁸².

O filósofo sempre inclui a linguagem. A relação é discurso marcado pela sensibilidade e pela ética. Para o filósofo, na relação nunca há verdadeiramente participação no sentido forte ou fraco da palavra mística. O “eu” simplesmente não participa; o sujeito ouve o próximo falar. Esse aspecto está em desacordo com a ontologia plotiniana, por exemplo. Os estudos de Certeau revelam que “na ontologia plotiniana do Uno, a língua é excluída da experiência mística. O silêncio grego atravessa ainda o *Logos* da Antigüidade cristã”.¹⁹⁸³

Dupré explica a total distinção e a total identidade entre Deus e a criatura, e essa explicação recorre ao “modo formalmente dialético”.¹⁹⁸⁴ No entanto, o pensamento levinasiano é modal, e não dialético. A relação interpessoal não é explicada por Lévinas em termos dialéticos.

Dupré define “realidade” nestes termos: “[A teologia negativa] não é meramente negativa, pois ela afirma fortemente que Deus é tão total e exclusivamente ele mesmo que sua realidade pode ser adequadamente expressa apenas por ele mesmo”.¹⁹⁸⁵ Porém, a “realidade” mística admite a totalidade. Dupré comenta e critica a “realidade” levinasiana. Dupré comenta a afirmação de Lévinas a respeito da transcendência: “A negatividade é incapaz de transcendência”.¹⁹⁸⁶ Para Dupré, porém, a “infinitude implica na negação da finitude, uma vez que sem tal negação o finito e o infinito seriam mais uma vez justapostos numa oposição contraditória”.¹⁹⁸⁷ Para se inserir dentro da tradição da teologia negativa, Lévinas teria de

¹⁹⁸² CHALIER, C. *La huella del infinito*, p. 35-36, 49-50.

¹⁹⁸³ DE CERTEAU, M. *La fable mystique: XVI^e– XVII^e siècle*, p. 158-159: “Dans l’ontologie plotinienne de l’Un, la langue est exclue de l’expérience mystique. Le silence grec traverse encore le *Logos* de l’Antiquité chrétienne”.

¹⁹⁸⁴ DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, p. 387.

¹⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 382.

¹⁹⁸⁶ *Ibid.*, p. 313 apud TEI 12.

¹⁹⁸⁷ *Ibid.*

descrever a possibilidade da coexistência entre o finito e o infinito. Para Dupré, a falta desta descrição é motivo de crítica: “O defeito do estudo de Levinas é que depois de ter enunciado a originalidade do infinito e a autonomia do finito, ele não tenta explicar como finito e infinito coexistem. Exterioridade não pode ser uma categoria definitiva”.¹⁹⁸⁸

A preocupação de Lévinas é descrever a interioridade ou a identidade do Mesmo sem uma síntese num Todo. Sua tarefa consiste em descrever fenomenologicamente o dever ético do sujeito de ver outrem como outrem. A possibilidade do diálogo entre a filosofia levinasiana e a teologia negativa torna-se difícil devido à resistência levinasiana à identificação e à síntese. A teologia negativa “redime e reintegra o finito, muito embora não como finito”, o finito não abandona sua dimensão de criatura, mas deve abnegar-se a si mesmo¹⁹⁸⁹. Mas a abnegação, para Lévinas, é apenas um primeiro passo rumo à substituição, a abnegação do sujeito por completo. Para o filósofo, a abnegação significa um esquecimento de si¹⁹⁹⁰ e, por isso mesmo, implica na impossibilidade de retornar a si. Neste não-retorno-a-si, a abnegação se transforma em substituição e responsabilidade: “Abnegação do um pelo outro”.¹⁹⁹¹ Há substituição, mas não há descrição de uma abnegação que conduza a alguma realidade sintética.

Na leitura que Dupré faz do estudo de Otto sobre a mística, “não há regresso à multiplicidade. A integração ocorre somente identificando o múltiplo com o Uno”.¹⁹⁹² A capacidade originária ou natural do ser humano, para Lévinas, é de multiplicidade, de separação, de estar em casa, em si (*chez soi*). No pensamento levinasiano, a exterioridade é uma categoria definitiva, visto que toda coexistência implica, de um certo modo, uma síntese. A exterioridade faz um apelo ético exigente precisamente por estar fora de qualquer coexistência substancial e participativa. A exterioridade está fora do âmbito do Mesmo; por isso ela interpela o Mesmo, ela o devasta eticamente. A impossibilidade de coexistir sintética e substancialmente com a exterioridade ou a transcendência se deve à adaptação levinasiana do Bem platônico. A metafísica pode instaurar a ética, e é por essa razão que Lévinas se ocupa em descrever fenomenologicamente o que a transcendência não é. A ética levinasiana começa na metafísica, e

¹⁹⁸⁸ DUPRÉ, L. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*, p. 313, nota n. 112.

¹⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 396, 398.

¹⁹⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 46.

¹⁹⁹¹ AE 210: “La philosophie sert la justice, en thématissant la différence et en réduisant le thématisé à la différence. Elle apporte l'équité dans l'abnégation de l'un pour l'autre, la justice dans la responsabilité”.

¹⁹⁹² DUPRÉ, L. *The Other Dimension...*, p. 388 apud OTTO, Rudolf. *Mysticism East and West*. New York: Macmillan, 1970. p. 70-71.

o autor diz o que não é a partir não do que é, e sim a partir do que é para além do ser, para além do que é. Este para-além, entretanto, não se dá num espaço fora da relação interpessoal inserida no mundo. Este para-além é o Bem que se situa na relação social.

Para que haja coexistência entre dois termos diferentes deve haver um terceiro elemento unindo e possibilitando esta coexistência. A síntese, o terceiro, se encarrega de efetuar tal possibilidade. A síntese última seria no ser. Pressupõe-se um ser que se insira numa totalidade ao coexistir com termos diferentes. Todavia, Lévinas não busca encontrar um fundamento ontológico que sirva de base a uma possível coexistência entre interlocutores distintos. Para tanto, o autor utiliza o método da redução fenomenológica. Ao final da redução, o autor conclui que se descobre a ética ao descrever a transcendência da exterioridade irreduzível à imanência.

O próprio fato de descrever a exterioridade instaura a ética cuja base é a impossibilidade de abarcar o diferente numa totalidade. Ao descrever fenomenologicamente a exterioridade, acaba-se sendo obrigado a respeitá-la. Ao descrever fenomenologicamente a exterioridade, acaba-se aceitando a ética. Para Lévinas, toda descrição do diferente do Mesmo acaba em ética.

A ética vê a possibilidade da coexistência sem coincidência e sem síntese na e pela linguagem. A coexistência levinasiana é destituída do “co”. A partícula “co” cede lugar ao “in” da existência inquieta do sujeito, ao “in” da intriga ética, ao “in” do infinito-no-finito. O “in” difere da absorção, da participação, da comunhão mística. O “in” difere do método da teologia negativa negando e afirmando ao mesmo tempo o Infinito como “in-finito”, “in-material”. O “in” não indica uma coexistência. O “in” é o “mais”, o excedente, a exterioridade. Como tal, a exterioridade devasta a interioridade colocando-a de dentro para fora, na substituição pelo próximo. Trata-se de um trauma ético.

Diferentemente da mística, o filósofo espera passar “de uma estrutura rigorosamente ontológica para a subjetividade ao nível da consciência que o ser invoca”.¹⁹⁹³ Ainda, a transcendência de outrem é sempre eminência em contraposição à imanência, em *Totalité et Infini*: “Assim, o discurso não é uma patética confrontação de dois seres que se afastam das coisas e dos Outros. O discurso não é o amor. A transcendência de outrem, que é a sua eminência, a sua altura, o seu domínio senhorial, engloba no seu sentido concreto a sua miséria, a sua expatriação e o seu direito de estrangeiro”.¹⁹⁹⁴ Uma vez que o “discurso não é o amor”, uma

¹⁹⁹³ DVI 142 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p.127).

¹⁹⁹⁴ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

“mística afetiva e do amor”¹⁹⁹⁵ seria problemática para Lévinas. A mística do amor segue a dialética da negação ou purificação inicial até o estágio final da união com Deus, em Deus e com toda a criação¹⁹⁹⁶. A mística afetiva ou do amor descreve o movimento rumo a união com Deus em três estágios: *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*¹⁹⁹⁷. A dificuldade levinasiana com esta tipologia da mística se daria justamente com o movimento, pois todo movimento é descrito pelo filósofo como um desvio. O desvio é rumo ao próximo até a substituição. Em nome deste desvio, sua filosofia, em *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, resiste à mística *in toto*: “Fora de toda mística, nesta respiração – possibilidade de todo sacrifício por outrem – atividade e passividade se confundem”.¹⁹⁹⁸

O desvio é ético. O movimento escapa à dialética e percorre o desvio ético. O movimento é descrito com o binômio “distância-proximidade”, em *Le temps et l’autre*¹⁹⁹⁹. O movimento do tempo é compreendido como “transcendência ao Infinito do totalmente Outro”.²⁰⁰⁰ O movimento que se dirige à transcendência não é linear, e sim marcado pelo “desvio” (*détour*) da “aventura ética da relação” com outrem²⁰⁰¹. Não se trata de um movimento rumo à imanência, mas à transcendência: “A luz do traço é enigmática, ou seja, equívoco num outro sentido ainda que a distingue do aparecer do fenômeno. Ela não saberia servir de ponto de partida a uma demonstração que a teria conduzido inexoravelmente na imanência e essência. O traço se designa e se desfaz no rosto como o equívoco de um dizer e modula assim a modalidade mesma do Transcendente”.²⁰⁰²

Os “atributos” levinasianos estão na forma imperativa, mais do que na forma afirmativa ou negativa. O fato último, para Lévinas, não é a *via unitatis*, e sim a *via ethica*. E no que se refere à *via ethica*, esta pesquisa segue a orientação de Tracy que assinala na filosofia de Lévinas

¹⁹⁹⁵ DREHER, Luís H. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística, p. 35.

¹⁹⁹⁶ DUPRÉ, L. *The Other Dimension...*, p. 399.

¹⁹⁹⁷ NYGREN, Anders. *Agape and Eros*, p. 573: *via purgativa*, *via illuminativa*, *via unitiva*. Veja-se também DUPRÉ, Louis. *The Other Dimension...*, p. 399-417: “The Way of purgation”, “The Way of Illumination”, “The Union with God”.

¹⁹⁹⁸ AE 146: “En dehors de toute mystique, dans cette respiration – possibilité de tout sacrifice pour autrui – activité et passivité se confondent”.

¹⁹⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l’autre*, p. 11.

²⁰⁰⁰ *Ibid.*

²⁰⁰¹ *Ibid.*

²⁰⁰² AE 15.

uma tonalidade fortemente ética diferindo, de tal modo, daquela de “Plotino, Filo, e Pseudo-Dionísio”.²⁰⁰³ Esta tonalidade difere obviamente da teologia negativa.

A filosofia levinasiana também se distancia da catafática de Pseudo-Dionísio. Para Tracy, a insistência de Pseudo-Dionísio sobre o Bem como afirmação catafática para o nome de Deus nos *Nomes Divinos* deve ser vista numa perspectiva onto-teológica, ao passo que, para Lévinas, a ênfase é na ética²⁰⁰⁴. O autor de *Totalité et Infini* separa-se da apofática de, por exemplo, Gregório de Nissa, na *Vida de Moisés*²⁰⁰⁵. Em acréscimo, “não há nem mesmo uma síntese de ascensão (...) e descenso (...), como na *Politeia* de Platão”.²⁰⁰⁶

Lévinas explica que não faz teologia negativa, pois o ideal não é “um ser superlativamente ser”, e sim a “retidão do frente-a-frente”. Tal retidão produz “a abertura que leva a Deus”.²⁰⁰⁷ É mais precisamente a partir “da moral que toda afirmação metafísica adquire um (...) “sens ‘spirituel’”.²⁰⁰⁸ No pensamento do filósofo, trata-se de uma exigência (ética) infinita (metafísica): uma responsabilidade infinita²⁰⁰⁹.

Há confluência entre metafísica e ética, mas não entre ontologia e mística. De acordo com *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, nos diálogos do *Fedo* (Da imortalidade da alma), da *República* (Sobre a justiça), e do *Fedro* (Da beleza), “pode-se responder as questões socráticas se nos atermos a inquirições éticas e metafísicas ao mesmo tempo”.²⁰¹⁰ O pensamento de Lévinas versa sobre a descrição fenomenológica da responsabilidade ética do sujeito partindo da transcendência metafísica do rosto, da idéia do infinito, e do Bem. A metafísica passa, desse modo, a ser “um comportamento ético e não teologia, nem conhecimento por analogia aos atributos de Deus”.²⁰¹¹

²⁰⁰³ TRACY, D. Response to Adriaan Peperzak, p. 194.

²⁰⁰⁴ Ibid., p. 195: “Even Pseudo-Dionysius’ insistence on ‘The Good’ as the primary cataphatic name for God in *The Divine Names* is, after all, making an ontological-theological rather than an ethical-theological point”.

²⁰⁰⁵ Ibid.

²⁰⁰⁶ Ibid., p. 196: “Not even a synthesis of ascent (*anabasis*) and descent (*katabasis*), as Plato’s *Politeia* would have it”.

²⁰⁰⁷ TEI 51 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 65).

²⁰⁰⁸ TEI 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

²⁰⁰⁹ Cf. TEI 281-282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284): “Exigência infinita”; IDEM. *Altérité et transcendance*, p.135. O termo responsabilidade infinita – *infinite responsibility* – é utilizado por Cohen e Chanter. Veja-se COHEN, R. A. Translator’s Introduction. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Ethics and Infinity*. p. 15; CHANTER, Tina. *Time, Death, and the Feminine*, p. 219.

²⁰¹⁰ AUDI, R. (ed.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University, 1999. p. 710.

²⁰¹¹ TEI 50 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 64).

4.13 Confluência entre metafísica e ética, teoria e prática

O rosto humano abre o discurso da metafísica-ética levinasiana²⁰¹². Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

A ética, já por si mesma, é uma “ótica”. Não se limita a preparar o exercício teórico do pensamento que monopolizaria a transcendência. A oposição tradicional entre teoria e prática desvanecer-se-á a partir da transcendência metafísica em que se estabelece uma relação com o absolutamente outro ou a verdade, e da qual a ética é a via real. Até então, a relação entre teoria e prática só se concebia como uma (...) hierarquia: a atividade assenta em conhecimentos que a iluminam. (...) Nós vamos mais longe e, correndo o risco de parecer confundir teoria e prática, tratamos uma e outra como modos da transcendência metafísica. A confusão aparente é desejada e constitui uma das teses deste livro. A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica²⁰¹³. (...) Um ser separado do Infinito relaciona-se, no entanto, com ele na metafísica. Refere-se a ele por uma relação que não anula o infinito intervalo da separação, que difere nisso de todo o intervalo. Na metafísica, um ser está em relação com o que ele não poderia absorver, com o que não poderia compreender, no sentido etimológico do termo. A face positiva da estrutura formal – ter a idéia do Infinito – equivale no concreto ao discurso que se precisa como relação ética²⁰¹⁴. (...) Nesta obra, a metafísica conduz em direção ao transcendente como tal, a transcendência não significa apropriação *do que é*, mas o seu respeito. A verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica²⁰¹⁵.

Foi graças à quebra com as categorias primazes da mística tais como a identificação, assimilação, a participação no sentido forte (absorção) e fraco (união que mantém as distinções) e graças à adoção da estrutura formal da idéia do infinito e da apropriação do Bem para além do ser de Platão que o autor elaborou uma ética separada da mística. Portanto, “a bondade não irradia sobre o anonimato de uma coletividade que se oferece panoramicamente para nela se absorver. Implica um ser que se revela num rosto, mas assim não tem a eternidade sem começo. Tem um princípio, uma origem, sai de um eu, é subjetiva. (...) A bondade é a própria transcendência”²⁰¹⁶. O rosto representa uma ruptura com o sistema da totalidade, e ao mesmo tempo abre um novo

²⁰¹² WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 97: “The face of the Other conveys the idea of the infinite; this idea is the pivotal point of Levinas’s ethical metaphysics. Only the idea of the infinite transcends the self that contains it”.

²⁰¹³ TEI XV (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 16-17).

²⁰¹⁴ TEI 52 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 66).

²⁰¹⁵ TEI 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

²⁰¹⁶ TEI 282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

discurso: “O rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma ‘interioridade’ permite evitar”.²⁰¹⁷ E no tocante à fenomenologia, o autor se preocupa em descrever a idéia do transvasamento:

Que importa se na fenomenologia husserliana, tomada à letra, esses horizontes insuspeitados se interpretam, por sua vez, como pensamento que visam objetos! O que importa é a idéia do transvasamento do pensamento objetivante por uma experiência esquecida de que ele vive. A explosão da estrutura formal do pensamento – *noema* de uma *noese* – em acontecimentos que essa estrutura dissimula, mas que a suportam e a restituem à sua significação concreta, constitui uma *dedução* – necessária e, no entanto, não analítica – que, na nossa exposição, é marcada por termos e expressões como “isto é” ou “precisamente”, ou “isto completa aquilo” ou “isto produz-se como aquilo”.²⁰¹⁸

O encontro entre metafísica e ética expressa-se com duas noções: Infinito, rosto, e, esta pesquisa acrescentaria uma terceira: resistência à mística. O rosto²⁰¹⁹ instaura uma essência que não consiste em assegurar aos seres humanos poderes políticos, místicos ou sobrenaturais: “A essência da razão consiste em pôr [o ser humano] em questão e convidá-lo à justiça”.²⁰²⁰

O rosto não é a certeza absoluta de Descartes; a face é manifestação: “É talvez a própria presença de Deus”.²⁰²¹ A esta presença não se responde com a mística, mas com acolhimento, justiça, respeito, hospitalidade, e bondade²⁰²². A metafísica não vem mais sem a ética, pois ambas se confluem na relação interpessoal. A ética propõe uma nova metafísica que conduzirá o “Ser-para-si” ao “Ser-para-Outrem”.²⁰²³ Ser-para-outrem sem a negação do “eu” e sem a negação do outro, e isso se deve ao fato deste “eu” conservar sua interioridade e abrir-se ao Desejo mantendo-se a si, separado e existindo na bondade e justiça, sem egoísmo²⁰²⁴. Esta nova interioridade ou subjetividade é sinônima da verdadeira “convergência entre a moralidade e a

²⁰¹⁷ TEI 175 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 179).

²⁰¹⁸ TEI XVI-XVII (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 16).

²⁰¹⁹ TEI 177 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 181). O filósofo reflete sobre o rosto dizendo que ele não é um valor. O rosto é a “apresentação de si por si” e difere de outras apresentações porque as últimas são “sempre possivelmente sonhadas”. A epifania do rosto já é uma “palavra de honra”.

²⁰²⁰ TEI 60-61 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 75).

²⁰²¹ TEI 267 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 271).

²⁰²² TEI 147, 279, 281-283 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 154, 282, 285).

²⁰²³ TEI 282-283 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 285).

²⁰²⁴ Ibid.

realidade”.²⁰²⁵ Encontrar o ser a partir da relação com o outro é tornar possível a passagem da ética (relação frente-a-frente) para a exterioridade metafísica: “A verdade como respeito do ser – eis o sentido da verdade metafísica”.²⁰²⁶

O respeito pelo transcendente se leva a cabo, agora, na concretude do rosto. A metafísica ganhou um rosto, a alteridade – a exterioridade. O rosto, o ente enquanto presença (o *Dasein* levinasiano), “não tem o estatuto de um resultado, mas realiza-se como movimento e vida, consiste em apresentar à sua liberdade uma exigência infinita em relação a si”.²⁰²⁷ Para Lévinas, é “no rosto” que “se apresenta o ente por excelência”.²⁰²⁸ Propõe-se um reviramento da convexidade, sempre exposta ao olhar e que pode ser organizada em totalidade. É o reviramento para a concavidade, a “curvatura do espaço intersubjetivo”.²⁰²⁹ Para que este reviramento aconteça é mister ultrapassar a linguagem ontológica usada em *Totalité et Infini*. Em outras palavras, para Lévinas, é preciso ver no brilho do rosto não uma união *à la* mística, mas um *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

4.14 Lévinas resiste à mística

É a partir dos autores que evidenciam a resistência à mística que este trabalho reflete sobre a resistência de Lévinas à mística como significando resistência à mística *in toto*. Na relação interpessoal não há contato, e sim separação, que é também essencial ao espaço da linguagem. Ademais, o movimento da linguagem descrito por Lévinas não é dialético²⁰³⁰. Na mística não existe a “relação sem relação” levinasiana. A mística defende justamente a possibilidade da relação. O presente trabalho se distancia dos autores que lêem a possibilidade da teologia negativa em Lévinas, pois, se Lévinas recorresse ao método da teologia negativa denominado de apofática (*via negationis*), sua teologia negativa seria totalmente “truncada”. Isso

²⁰²⁵ TEI 283 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 286).

²⁰²⁶ TEI 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

²⁰²⁷ TEI 281 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 284).

²⁰²⁸ TEI 239 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 240).

²⁰²⁹ TEI 256, 267 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 269, 271).

²⁰³⁰ A esse respeito, verifique-se o estudo de GURVITCH, Georges. *Dialectica e Sociologia*, p. 78-84. Na página 81, por exemplo, Gurvitch afirma que Pseudo-Dionísio conserva dos neoplatônicos o “método dialético ascendente e o êxtase místico”, e este processo dialético pode apenas “preparar o êxtase místico”. Na página 78 o autor argumenta que da dialética permanece “apenas o método”, e que este método “conduz ao reconhecimento da riqueza inexaurível do real (...) que se revela como fundamentalmente opaco”.

porque, para Lévinas, nunca haveria a comunhão mística e não haveria a via catafática, pois a afirmação se dá no para-além-do-ser, na ética. Na teologia negativa, a “apofática” não é isolada da “catafática”. Na perspectiva proposta por Molinaro, existe um vínculo muito estreito entre a apofática e a catafática.

A metafísica como teologia, ao afirmar o princípio ou o fundamento absoluto, que é Deus, realiza a passagem da totalidade do ser que aparece e é imediata e fenomenologicamente atestável para a Totalidade absoluta do ser, a qual ultrapassa e transcende a atestação imediata e fenomenológica. Essa ultrapassagem se efetua, portanto, mediante a negação das limitações ou negatividades que são inerentes à totalidade do ser que aparece, que é o mundo ou a totalidade dos entes. Teologia apofática é, pois, teologia negativa: Deus não é aquilo que o mundo é, e é conhecido mediante essa negação. (...) A teologia apofática é, pois, um procedimento extremamente dialético no desdobramento do ser e do não-ser. (...) à diferença da apofática, a teologia catafática é positiva, afirmativa. É positiva no sentido de que sublinha o significado eminente ou sumo daquilo que podemos afirmar de Deus como princípio ou fundamento absoluto. Ela se afirma sobre o resultado da negação, isto é, sobre o resultado ao qual chega a dialética da teologia apofática. Então deve-se dizer que Deus é aquilo que o mundo ou o ente finito é (aspecto afirmativo), mas se deve dizer que ele não o é do modo pelo qual o mundo ou o ente finito é (aspecto negativo). Segue-se que se deve dizer que Deus é de modo eminente aquilo que o mundo ou o ente finito é. No “de modo eminente” está contida a positividade do mundo ou do ente finito, mas no sentido de que essa positividade é depurada das limitações e negatividades do finito e elevada à sua máxima expansão, ao seu infinito e absoluto potenciamento. Também a teologia catafática é, pois, um procedimento extremamente dialético; mas nela, diferentemente da teologia apofática, o aspecto de ser predomina sobre o de não-ser. Se a teologia apofática insiste no não-ser de Deus, a catafática impele esse não-ser a superser, isto é, à plenitude total do ser, e a considera como positividade infinita, sem esquecer que ela é uma positividade mediada pela negação (...). Como se vê, o procedimento dialético mediador é o mesmo nessas duas teologias²⁰³¹.

Lévinas resiste à mística *in toto*, e permanece, e este trabalho faz uso das palavras de Molinaro, “na atestação imediata e fenomenológica”. Toda sua análise parte desta atestação e permanece aí. O semblante humano e a linguagem são os pontos de partida e o ponto de chegada da filosofia levinasiana. Na nota de rodapé de número 1 de *Le temps et l'autre*, no final do livro, o autor explica por que não está fazendo teologia negativa.

²⁰³¹ MOLINARO, A. *Léxico de metafísica*, p. 123-124.

Todas as negações intervindo na descrição desta “relação ao infinito” não se limitam ao sentido formal e lógico da negação, não constituem uma teologia negativa! Elas dizem tudo isso que uma linguagem lógica – nossa língua – pode exprimir, para dizê-lo e desdizê-lo, da diacronia que se mostra na paciência da espera, que é a duração mesma do tempo, que não se reduz à antecipação (a qual seria já um modo de “se fazer presente”), que não recepta uma representação do esperado ou do desejado (esta representação seria pura “presentificação”). O esperado [e] o desejado seriam já *termos*; a espera e a antecipação – finalidade e não relação ao Infinito²⁰³².

Logo, a confluência no método levinasiano não é entre teologia negativa e ética, e sim entre ética e metafísica. Os “superlativos” levinasianos não formam parte de uma estrutura catafática, antes, são hipérboles descrevendo o transbordamento, o excesso que é a transcendência e o Bem. Em *Noms propres*, o autor conclui que “a abertura ao superlativo que se produz como subjetividade inspirada (...) faz nascer a palavra Deus (...): exposição, sem defesa, a uma atenção cuja exigência é a hipérbole”.²⁰³³ Ao aplicar este transbordamento à relação interpessoal do “eu” com a pessoa achegada e com o próximo distante (o terceiro, o infinito, o a-Deus), Lévinas exclui a mística *in toto*. Este transbordamento metafísico conduz à ética cujo princípio primaz é o Bem para além do ser, e esta acontece no encontro interpessoal quando o rosto humano, vestígio do infinito, interpela o sujeito, na linguagem.

São dez os autores que identificam a resistência à mística em Lévinas. O primeiro deles é Peperzak. Em duas de suas obras dedicadas ao estudo do pensamento de Lévinas, Peperzak trata da resistência do filósofo à mística. No livro *To the Other*, em que Peperzak introduz os leitores à filosofia de Lévinas, afirma-se que “Lévinas contrasta a prosa da responsabilidade moral com os encantamentos (...) e a embriaguez dos entusiasmos poéticos e místicos”.²⁰³⁴ Num estudo posterior a este, *Beyond the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Peperzak aclara que o Deus de Lévinas é o “Deus da justiça, e não um Deus do mítico (...) ou do místico” num sentido que venha a indicar “a fusão entre o finito e o Infinito”.²⁰³⁵ Para este comentador de Lévinas, a

²⁰³² LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*, p. 91.

²⁰³³ IDEM. *Nomi propri*, p. 78.

²⁰³⁴ PEPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 165: “Levinas contrasts the prose of moral responsibility with the charms (...) and intoxications of poetic and mystical enthusiasms”.

²⁰³⁵ IDEM. *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas*, p. 15: “It is the God of human justice; not a mythical, mystical (...) God, insofar as such might imply a fusion of the finite with the Infinite”.

resistência do filósofo à mística é no sentido forte do termo, ou seja, mística enquanto absorção, assimilação do finito pelo Infinito.

Uma leitura similar da resistência à mística em Lévinas é a que faz o segundo autor, Llewelyn. Llewelyn assegura que o leitor faria violência ao pensamento levinasiano se nele lesse interstícios místicos. Para Llewelyn, Lévinas resiste à mística no sentido forte do termo: absorção no Uno. Nas palavras de Llewelyn:

A proximidade de uma face à outra é uma de distância infinita. Esta é uma relação que preserva a separação dos termos de cada um e da relação mesma²⁰³⁶. (...) Não é o *numinoso*. E se por mística quer-se dizer a identificação do Outro com o Mesmo, far-se-ia violência ao texto de Lévinas ler nele a idéia de que o ético e o místico são um. Pelo ético quer-se dizer a fissão que derrota a fusão final em um²⁰³⁷.

Em *Hors sujet*, confirma-se a interpretação destes dois primeiros autores, Peperzak e Llewelyn, quando Lévinas emprega a palavra “fusão” (*fusion*) em contraste com a responsabilidade: “O um-pelo-outro da fraternidade, que não significa uma privação da coincidência ou de uma qualquer fusão (...). Trata-se de uma semântica da proximidade [da] relação ética ao outro homem à guisa da responsabilidade por ele”.²⁰³⁸

O terceiro autor é Critchley, para o qual as causas da resistência à mística estão na formação judaica de Lévinas, uma vez que esta não era de caráter hassídico; por isso, se distanciava da Cabala. Essa é inclusive uma das razões da sua divergência com Buber²⁰³⁹. Para Critchley, a mística é um dos motivos da discordância entre Lévinas e Heidegger. Lévinas identificava a mística em Heidegger. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

Ao reunir a presença na terra e sob o firmamento do céu, a expectativa dos deuses e a companhia dos mortais, na presença junto das coisas, que equivale a construir e a cultivar, Heidegger, como toda a história ocidental, concebe a relação com outrem como cumprindo-se no destino dos povos sedentários, possuidores e edificadores da terra. A posse é a forma por excelência sob a qual o Outro se torna o Mesmo, tornando-se

²⁰³⁶ LLEWELYN, J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, p. 100.

²⁰³⁷ *Ibid.*, p. 106.

²⁰³⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, p. 128: “L’un-pour-l’autre de la fraternité, qui ne signifie pas une privation de la coïncidence ou d’une quelconque fusion (...). Il s’agit d’une sémantique de la proximité (...) la relation éthique à l’autre homme en guise de responsabilité pour lui”.

²⁰³⁹ CRITCHLEY, S.; BERNASCONI, R. (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*, p. 23.

meu. É verdade que as suas análises não partem da coisa-objeto, mas trazem a marca das grandes paisagens a que as coisas se referem. A ontologia torna-se ontologia da natureza, impessoal fecundidade, mãe generosa sem rosto, matriz dos seres particulares, matéria inesgotável das coisas. Filosofia do poder, a ontologia, como filosofia primeira que não põe em questão o Mesmo, é uma filosofia da injustiça. A ontologia heideggeriana que subordina a relação com Outrem à relação com o ser em geral – ainda que se oponha à paixão técnica, saída do esquecimento do ser escondido pelo ente – mantém-se na obediência do anônimo e leva fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania. (...) Ela remonta a “estados da alma” pagãos, ao enraizamento no solo, à adoração que homens escravizados podem votar aos seus senhores. O *ser* antes do *ente*, a ontologia antes da metafísica – é a liberdade (mesmo que fosse a da teoria) antes da justiça. É um movimento dentro do Mesmo antes da obrigação em relação ao Outro. É preciso inverter os termos²⁰⁴⁰. (...) As coisas não são, como em Heidegger, o fundamento do lugar, a quinta-essência de todas as relações que constituem a nossa presença sobre a terra (e “sob o céu, na companhia dos homens e na expectativa dos deuses”). É a relação do mesmo com o Outro, é o meu acolhimento do Outro que é o fato último e onde sobrevêm as coisas não como o que se edifica, mas como o que se dá²⁰⁴¹. (...) A última filosofia de Heidegger torna-se um materialismo envergonhado. Põe a revelação do ser na habitação humana entre Céu e Terra, na expectativa dos deuses e em companhia dos homens e promove a paisagem ou a “natureza-morta” a origem do humano. O ser do ente é um *logos* que não é verbo de ninguém²⁰⁴².

Para evitar a incorporação da mística no seu discurso filosófico, o autor parte, então, do rosto: “Partir do rosto como uma fonte em que todo o sentido aparece, do rosto na sua nudez absoluta, na sua miséria de cabeça que não encontra lugar onde repousar, é afirmar que o ser tem lugar na relação entre os homens, que o Desejo, mais do que a necessidade, comanda atos. Desejo – aspiração que não procede de uma falta – metafísica – desejo de uma pessoa”.²⁰⁴³

O quarto autor é Pivatto. Este comentador das obras do filósofo argumenta que “o intento de Lévinas, ao abandonar a onto-teo-logia, não vai na direção da teologia, nem da mística ou outra forma de cunho religioso”.²⁰⁴⁴ Pivatto assevera que

²⁰⁴⁰ TEI 17 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 33-34).

²⁰⁴¹ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

²⁰⁴² TEI 275 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 278-279). Cf. também EDEHH 236-237 em que o filósofo define a ontologia heideggeriana como retratando “un exister païen”.

²⁰⁴³ TEI 175 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 278-279).

²⁰⁴⁴ PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; ALMEIDA, C. (Org.) *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 178-198. p. 178-198. p. 181.

são as relações inter-humanas que oferecem um campo de pesquisa e conferem aos conceitos teológicos a única significação que eles podem comportar, sem as quais eles permanecem quadros formais e vazios de sentido. Pelo mesmo motivo, a relação ética define-se contra o sagrado e a mística por esquecerem ou ignorarem o mandamento do amor ao próximo, a responsabilidade para com o indesejável²⁰⁴⁵.

A quinta autora é Chaliier. Para ela, “o judaísmo de Levinas é, pois, inseparável da tradição oral da leitura do Torá, especialmente do Talmude”.²⁰⁴⁶ Chaliier reflete sobre a “severidade” do filósofo defronte os “excessos místicos” da “Cabala e do hassidismo”.²⁰⁴⁷ Para a autora, a questão fundamental para o filósofo é “como falar a linguagem da transcendência sem que se module sobre a nostalgia do conhecimento e sem que se transforme (...) em irracionalismo”.²⁰⁴⁸ Em *Totalité et Infini*, confirma-se a interpretação de Chaliier: “Não se é irracionalista ou místico ou pragmatista por pôr em dúvida a identificação do poder e do *Logos*”.²⁰⁴⁹ Chaliier diz que para evitar ser tachado de irracionalista, Lévinas passa a “desconfiar das teologias que, através de suas especulações (...) pretendem ensinar o caminho do conhecimento de Deus ou propor provas de sua existência. Todavia, [isso] também o exime de qualquer compromisso com a (...) mística”.²⁰⁵⁰

O sexto autor, Westphal, chama a atenção para a crítica levinasiana à tentativa de adentrar no “conhecimento dos segredos íntimos de Deus sem qualquer ligação com a responsabilidade infinita no rosto do próximo (...), aludindo a certas formas de metafísica mística no judaísmo e cristianismo”.²⁰⁵¹ Duas citações nas obras de Lévinas confirmam a afirmação de Westphal. A primeira é a crítica levinasiana à metafísica do regresso à unidade, e se encontra em *Totalité et Infini*:

Uma das vias da metafísica grega consistia em procurar o regresso à Unidade, a confusão com ela. (...) Etapa que o ser separado percorre no caminho de regresso para a sua fonte metafísica, momento de uma história que se acabará pela união. (...) As posições que acabamos de resumir contradizem o antigo privilégio da unidade, que se afirma de Parmênides a Spinoza e Hegel²⁰⁵².

²⁰⁴⁵ PIVATTO, Pergentino S. A questão de Deus no pensamento de Lévinas, p. 191.

²⁰⁴⁶ CHALIER, Catherine. *La huella del infinito...*, p. 23.

²⁰⁴⁷ Ibid.

²⁰⁴⁸ Ibid., p. 25.

²⁰⁴⁹ TEI 279 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

²⁰⁵⁰ CHALIER, C. *La huella del infinito...*, p. 25.

²⁰⁵¹ WESTPHAL, M. Levinas's Teleological Suspension of the Religious, p. 156.

²⁰⁵² TEI 75-76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 89).

A segunda citação atribui ao “segredo” uma conotação ligada ao corpo humano. Como tal, o que era mistério não se situa fora da vulnerabilidade, do sofrimento, da miséria humana no drama terrestre. “Miséria humana” é uma miséria sem mistério. Busca-se a evasão do ontológico pela relação interpessoal, em *De l’oblitération*: “A forma mesma do corpo humano esconde um segredo (...). Penso que o segredo é a miséria, a mortalidade. Talvez segredo sem mistério, miséria sem mistério (...). Há um segredo na miséria. (...) Não conheço nada sobre Cabala. (...) Para mim, a libertação do drama ontológico é para se buscar nos possíveis da relação interpessoal”.²⁰⁵³

O sétimo autor é Tracy. Para ele, a filosofia levinasiana traça o percurso que se poderia cognominar “prioridade do ético para qualquer compreensão adequada da transcendência”.²⁰⁵⁴ Para exprimir tal compreensão ética, o filósofo lança mão de “categorias filosóficas do Infinito e do outro para nomear e não nomear o Outro absolutamente transcendente, Deus”.²⁰⁵⁵ É o Deus “cuja alteridade exige que todos os que conhecem o Deus do êxodo, conheçam-no mediante a aceitação da responsabilidade pelo próximo sob a forma de êxodo (...): todos com os quais nós compartilhamos a terra, isto é – o outro, o vizinho, e não apenas, observe-se bem, o ‘amigo’ como no *Zarathustra* e os *Gregos* de Nietzsche”.²⁰⁵⁶

Um outro aspecto destacado por Tracy é a ênfase do filósofo no tema da criação (*creatio ex nihilo*) contraposta à idéia de emanação. Este comentador do filósofo demonstra que, para Lévinas, o conceito de emanação para explicar a relação entre o Mesmo e o Outro faz com que a alteridade se torne o Mesmo²⁰⁵⁷. Nas palavras de Lévinas: “Plotino volta a Parmênides, quando representa por meio da emanação e da *descida* a aparição da essência a partir do Uno. Platão não

²⁰⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *De l’oblitération...*, p. 24: “La forme même du corps humain cache un secret (...). Je pense que le secret, c’est la misère, la mortalité. Peut-être secret sans mystère, misère sans mystère (...). Il y a là un secret dans la misère. Je ne connais rien en Kabbale (...). Pour moi, la délivrance du drame ontologique est à chercher dans les possibles de la relation inter-personnelle”.

²⁰⁵⁴ TRACY, D. Response to Adriaan Peperzak. In: PEPERZAK, Adriaan T. (ed.) *Ethics as First Philosophy...*, p. 194: “Levinas’s insistence on the priority of the ethical for any proper understanding of transcendence”.

²⁰⁵⁵ Ibid., p. 194: “(...) and thereby the use of the philosophical categories of the Infinite and the other for naming and not naming the absolutely transcendent Other, God”.

²⁰⁵⁶ TRACY, D. Response to Adriaan Peperzak, p. 196: “Whose very Otherness demands that all who know the God of Exodus know God by accepting responsibility for all others in exodus (...): all with whom we share the earth, that is – the other, the neighbor, and not only, notice, the “friend” as in Nietzsche’s *Zarathustra* and Nietzsche’s *Greeks*”.

²⁰⁵⁷ Ibid.: “Recall here Levinas’s brilliant reading in *Totality and Infinity* of creation *ex nihilo* as preferable for understanding the same-other relation to the (...) choice of emanation – where ‘otherness’ becomes for Levinas really ‘the same’”.

deduz de modo algum o ser do Bem: põe a transcendência como ultrapassando a totalidade”.²⁰⁵⁸ Em contraposição à emanção em Parmênides, Platão, Plotino, e Hegel, Lévinas interpreta a idéia da transcendência do Uno como permanecendo separada²⁰⁵⁹.

O oitavo autor sendo Fabri. Na interpretação de Fabri, “nenhuma mística pode definir a subjetividade em Levinas”.²⁰⁶⁰ Este comentador de Lévinas apresenta as razões para tanto:

Temos aí de uma *solidão material*, isto é, sem mística ou experiência com um poder sagrado. Trata-se de uma situação que não revela nenhuma espiritualidade, mas unicamente uma vergonha de si mesmo, (...) e o conseqüente desejo de evasão. (...) Na medida em que descreve a subjetividade ao longo de sua obra, Levinas questiona a metafísica da unidade, que sempre pressupõe o vazio. Neste caso, o real sempre se confunde com o pleno. Para Levinas, ao contrário, a necessidade só se torna imperiosa quando se torna sofrimento. E o modo específico do sofrimento que caracteriza a necessidade é o mal-estar. O dinamismo da subjetividade em Levinas não traduz portanto uma procura de *preenchimento* a partir da falta e do vazio. A impossibilidade de saída do ser indica, ao mesmo tempo, uma subjetividade como *recusa*, como *esforço* para deixar uma situação que se tornou insuportável²⁰⁶¹.

O nono autor é Camera. Na opinião de Camera, a ruptura com a totalidade é expressa através da linguagem. A “linguagem quer ser inteligível – vale dizer racional, não esotérica ou alusiva *per viam negationis*”.²⁰⁶² O “inteligível” designa o “sentido originário da transcendência que transparece na alteridade e na diversidade do rosto humano”.²⁰⁶³ Para Camera, o sentido originário da transcendência sob o prisma levinasiano possui um “espaço infinito”.²⁰⁶⁴ Contudo, este “espaço” não é um “lugar”, um “dever-ser ideal ou formal”.²⁰⁶⁵ Este espaço não é muito menos uma “cifra misteriosa, alcançável por meio de uma teologia negativa ou através dos diversos estados da experiência mística”.²⁰⁶⁶

²⁰⁵⁸ TEI 76 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 90).

²⁰⁵⁹ IDEM. *Altérité et transcendance*, p. 29-33, 51-52.

²⁰⁶⁰ FABRI, M. *Desencantando a ontologia...*, p. 32.

²⁰⁶¹ Ibid., p. 32-33.

²⁰⁶² CAMERA, F. *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, p. 149.

²⁰⁶³ Ibid.

²⁰⁶⁴ Ibid.

²⁰⁶⁵ Ibid.

²⁰⁶⁶ Ibid.

Camera interpreta este “espaço infinito” como sendo um “espaço infinito absolutamente outro, excedente, heterogêneo e separado” e, como tal, “não se deixa nunca” “absorver ao interno do horizonte mundano no qual pensa e opera o homem”.²⁰⁶⁷

A décima autora é Wyschogrod. A argumentação de Wyschogrod a favor da incorporação do método da teologia negativa na filosofia de Lévinas não foi levada a termo com todas as suas implicações. No final de sua pesquisa, Wyschogrod reitera sua afirmação anterior e acrescenta uma reflexão sobre o papel da linguagem na filosofia de Lévinas. Nas palavras de Wyschogrod:

É uma linguagem de espacialidade, de interno e externo, que é irreduzível. Pode ser discutido que tal linguagem serviu bem à teologia negativa, mas há que se recordar que os teólogos negativos não fundamentaram a possibilidade da ética (...) e nem consideraram a palavra falada entre os homens o fundamento da vida ética. Desta maneira, a linguagem mesma é solapada pelas exigências daquilo que Levinas denomina “lógica formal”, a saber, a estrutura da linguagem coloca em correlação o intencionar com o que é intencionado²⁰⁶⁸.

A modificação conclusiva de Wyschogrod é contundente, haja vista que, para *Totalité et Infini*, “o silêncio que assusta é aquele no qual o interlocutor deu um sinal, mas furtou-se a toda e qualquer interpretação – e é esse o silêncio que assusta. (...) O avesso da linguagem é como que um riso que procura destruir a linguagem, riso infinitamente repercutido em que a mistificação se encaixa numa mistificação, sem assentar numa palavra real (...). O espetáculo do mundo silencioso (...) está enfeitado: (...) mistifica infinitamente, tornando impossível a atualidade”.²⁰⁶⁹

Lévinas elabora uma filosofia que responde à mistificação e à violência. A resposta é a não-violência.

4.16 A não-violência

Na visão de Lévinas, o que Descartes descobriu foi “uma relação com uma alteridade total, irreduzível à interioridade e que, no entanto, não violenta a interioridade; (...) uma relação

²⁰⁶⁷ CAMERA, F. *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*, p. 149.

²⁰⁶⁸ WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*, p. 235: “It is a language of spatiality, of inside and outside, which is irreducible. It might be argued that such language served negative theology well, but it must be recalled that negative theologians did not ground the possibility of ethics (...) and did not consider the word spoken between men the foundation of ethical life. Thus, language itself is undermined by the requirements of what Levinas calls ‘formal logic’, that is, the structure of language that brings into correlation the intending with what is intended”.

entre libertos”.²⁰⁷⁰ Peperzak define o que significa “violência” nas obras de Lévinas: é toda ação onde o sujeito parece ser o único agente; como se todo o resto do universo existisse somente para a recepção de sua ação²⁰⁷¹. Lévinas menciona várias situações nas quais a violência é experimentada: no princípio de causalidade, na produção das coisas, na satisfação da necessidade, no conhecimento de um objeto, na lutas e guerras, no aproveitar-se da fraqueza na personalidade de alguém. Além destas situações, o autor cita o entusiasmo, o frenesi poético, o sagrado e a paixão²⁰⁷².

O conceito de totalidade também denota violência. Em *Totalité et Infini*, “a face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental”.²⁰⁷³ O aspecto *numinoso* do sagrado é dissolvido através da fala, da estrutura formal da linguagem, e, assim sendo, o sujeito não se mantém “preso dentro das” “redes invisíveis” do “sagrado”.²⁰⁷⁴ Fora dos moldes da ontologia e da mística, a passagem do Infinito não se prende a nada. Em *Hors sujet*, o autor explica que se pode ter a idéia de Deus e se desligar ou isolar de toda e qualquer circunstância ética. O isolamento e o abstrairmento são característicos dos místicos, mas o são também das guerras religiosas²⁰⁷⁵.

Na perspectiva levinasiana, o que fará oposição à guerra e contribuirá para a paz é a metafísica firmada na ética²⁰⁷⁶. Por não ser uma negação do próximo e sim uma oposição ética, o frente-a-frente representa uma situação pacificante. É a paz anunciada ao próximo. Paz traduzida não em termos de comunhão mística, e sim em responsabilidade até a substituição²⁰⁷⁷.

A alternativa levinasiana à mística é a ética da não-violência à transcendência do Infinito e do próximo. A ética que não se fundamenta no conhecimento. Essa não-fundamentação no ser

²⁰⁶⁹ TEI 64 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 78).

²⁰⁷⁰ TEI 186-187 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 189).

²⁰⁷¹ PEPPERZAK, Adriaan T. *To the Other...*, p. 125 apud LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté...*, p. 20.

²⁰⁷² LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile Liberté...*, p. 20.

²⁰⁷³ TEI X (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10).

²⁰⁷⁴ TEI 49 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 63).

²⁰⁷⁵ Cf. IDEM. *Hors sujet*, p. 130: “On peut certes en détacher ou en isoler, et penser pour elle-même, l’idée de Dieu. On peut la penser ou la savoir en oubliant les circonstances éthiques de sa signification et y trouver même – mais après coup et par la réflexion – une expérience religieuse. Des religions et des théologies vivent de cette abstraction comme des mystiques, de cet isolement. Mais les guerres de religion aussi”.

²⁰⁷⁶ Cf. TEI X (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10).

²⁰⁷⁷ Cf. AE 188-189: “Paix annoncée à l’autre – laquelle est responsabilité pour l’autre, jusqu’à la substitution”; TEI 171 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 176): “A idéia do infinito produz-se na *oposição* do discurso, na socialidade. A relação com o outro, nesse sentido, infinito, é no entanto a minha Idéia, um comércio. Mas a relação mantém-se sem violência – na paz com essa alteridade absoluta”.

ou no conhecimento tem como objetivo respeitar e se responsabilizar pela alteridade. Para o filósofo, a “filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao Mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”.²⁰⁷⁸ Eis a reflexão do filósofo a respeito do conhecer ontologicamente, em *Totalité et Infini*,

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 ao nada, arrebatá-lo a sua alteridade²⁰⁷⁹.

Dispensa-se o “terceiro” unificador, sintetizador e neutralizador da relação. Dirime-se a mística. Desse modo, não se possui a alteridade do diferente de si. A maneira de inverter esta situação de arrebatamento é ceder ao primado do próximo. O verbo conhecer é sinônimo de violência: “O conhecimento ou a violência apareceriam no seio da multiplicidade como acontecimentos que realizam o ser”.²⁰⁸⁰ É a linguagem que conserva a relação sem exigência de reciprocidade. Uma relação na gratuidade, na doação. A definição de “representação” levinasiana permite excluir “a representação das relações recíprocas, cujos termos se tocam e se limitam”.²⁰⁸¹ A reciprocidade limita a relação, no sentido de a incluir numa totalidade. O autor propõe uma devastação ou “afecção” a partir do próximo, da altura da transcendência, do infinito, mas sem participação, e sem negação: “Na idéia de Infinito e que é, no entanto, a idéia de Deus, produz-se precisamente a afecção do finito pelo infinito, para lá da simples negação de um pelo outro, para lá da pura contradição (...). Afecção que seria necessário descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo de uma compreensão”.²⁰⁸² Esta “afecção” nem chega a assassinar e nem é mística, diz implicitamente o autor em *Transcendance et intelligibilité*:

Afecção que seria necessário descrever diferentemente de um aparecer, de uma participação num conteúdo, de uma compreensão. Afecção irreversível do finito pelo infinito. Passividade e paciência que não se recupera numa tematização, mas onde amor e temor a Deus (...) [,] a idéia

²⁰⁷⁸ TEI 13 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 31).

²⁰⁷⁹ TEI 14 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 31).

²⁰⁸⁰ TEI 278 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 282).

²⁰⁸¹ TEI 145 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 152).

²⁰⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 26 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 23).

de Deus é de alto a baixo, afetividade, que não se resume à *Befindlichkeit* de *Sein und Zeit*, onde a angústia (...) pela sua finitude do ser-para-a-morte vem sempre duplicar a intencionalidade do sentimento enternecido por um ente pertencente ao mundo. Afecção do finito pelo infinito, que não se trata de reduzir! Saída na idéia do infinito (...), fora da sua imanência tomada como autenticidade, em direção a um pensamento que pensa mais do que pensa – ou que faz *melhor* do que pensar. Ela dirige-se para o Bem. Afetividade – ou Desejo – desinteressada, onde a pluralidade em forma de proximidade social não tem de se reunir em unidade do Uno, já não significa uma simples privação da coincidência, uma pura e simples falta de unidade²⁰⁸³.

A “afecção” é uma violência que liberta o “eu” do aprisionamento em si: “Descobre-se como uma violência, mas, assim, coloca-se numa nova dimensão. (...) A limitação só se produz numa totalidade, ao passo que a relação com Outrem rebenta o teto da totalidade; é fundamentalmente pacífica”.²⁰⁸⁴ Na violência que o próximo faz ao “eu”, ocorre o questionamento do sujeito. O autor compreende a linguagem como questionamento do “eu”, como outrem ensinando o “eu” numa dimensão de “altura” impedindo qualquer forma de violência, de posse, de assassínio, de fruição: é doação pacífica e ensino sem totalidade, sem violência, e igualmente sem mística.

Rejeitar tanto a fruição como a posse, é preciso que eu saiba *dar* o que possuo. (...) Mas para isso é preciso que eu encontre o rosto indiscreto de Outrem, que me põe em questão. Outrem – absolutamente outro – paralisa a posse que contesta pela sua epifania no rosto. Só pode contestar a minha posse porque me aborda, não a partir de fora, mas de cima. (...) Mas o infinito intransponível da negação do assassínio anuncia-se precisamente por essa dimensão de altura onde Outrem se aproxima de mim, concretamente na impossibilidade ética de cometer esse assassínio. Acolho outrem que se apresenta em minha casa, franqueando-lhe a minha casa. A impugnação de mim próprio, co-extensiva da manifestação de Outrem no rosto – denominamo-la linguagem. A altura donde vem a linguagem designamo-la pela palavra ensino²⁰⁸⁵.

A ética da não-violência parte da linguagem. O filósofo defende a tese de que o ser, “a coisa em si, não é, em relação ao fenômeno, o escondido. A sua presença manifesta-se na

²⁰⁸³ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendence et intelligibilité*, p. 26 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 23-24).

²⁰⁸⁴ TEI 146 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 153).

²⁰⁸⁵ TEI 145-146 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 152-153).

palavra”.²⁰⁸⁶ O destaque atribuído à obrigação ética é em virtude da linguagem: pela palavra, pelo Dizer, como forma de não-violência. A ética levinasiana evade implicitamente o silêncio, o conhecimento assimilador, a mística porque estes não recuperam a identidade perdida pelos seres: “A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida”.²⁰⁸⁷

Na guerra, nada é exterioridade. Em contraposição, na linguagem a exterioridade é exercitada²⁰⁸⁸. Nas palavras do autor em *Totalité et Infini*:

É preciso reter para já a obra formal da linguagem, que consiste em apresentar o transcendente; em breve dela se retirará uma significação mais profunda. (...) A palavra que incide sobre outrem como tema parece conter outrem. Mas já se diz a outrem que, enquanto interlocutor, abandonou o tema que o englobava e surge inevitavelmente atrás do dito. A palavra diz-se quando mais não seja pelo silêncio guardado e cujo peso reconhece a evasão de Outrem. O conhecimento que absorve outrem coloca-se logo no discurso que lhe dirijo. Falar, em vez de ‘deixar estar’, solicita outrem. A palavra dirime sobre a visão. No conhecimento ou na visão, o objeto visto pode sem dúvida determinar um ato, mas um ato que se apropria de uma certa maneira do ‘visto’, integra-o num mundo emprestando-lhe uma significação e, no fim de contas, constitui-o. No discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberto do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem²⁰⁸⁹. (...) A idéia do ser que ultrapassa a história torna possível *entes* ao mesmo tempo comprometidos no ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por conseqüência, já adultos, mas, por isso mesmo, *entes* que podem falar. (...) A paz gera-se como a aptidão para a palavra. A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios em que não se fala²⁰⁹⁰.

A palavra “rosto” não coincide com nada. Em vez de coincidir, “rosto” se apresenta e simultaneamente resiste à indiferença do assassínio. A linguagem pertence à ordem da moralidade antes de pertencer a um sistema de teoria. Ela está a serviço da não-violência no

²⁰⁸⁶ TEI 156 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 163).

²⁰⁸⁷ TEI X (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 10).

²⁰⁸⁸ Ibid.: “A guerra não manifesta a exterioridade e o outro como outro; destrói a identidade do Mesmo”; TEI 273 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 276): “A palavra furta-se à visão, porque o falante de si só liberta imagens, mas está pessoalmente presente na sua palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que ele deixasse. Na linguagem, a exterioridade exercita-se, desdobra-se, empenha-se”.

²⁰⁸⁹ TEI 169 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 174).

²⁰⁹⁰ TEI XI (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 11).

encontro com o próximo. Não é no conhecimento, mas é na face onde se registra a palavra de ordem “não matar”. A face instaura a possibilidade da não-violência por não se deixar nomear, abarcar²⁰⁹¹. Logo, a categoria “rostro” traz à tona a obrigação ética de “não matar”: “O ‘Tu não cometerás assassinio’, que esboça o rosto em que Outrem se produz, submete a minha liberdade ao julgamento”.²⁰⁹² Assim sendo, “o temor de Deus – estranho tanto ao pavor ante o sagrado quanto à angústia diante da morte – [se converte] em temor para com o próximo e sua morte”.²⁰⁹³ Para evitar que se faça violência à transcendência do Infinito e do próximo, Lévinas propõe que a transcendência não se produza na fusão, e sim que seja pensada “a partir da relação (horizontal?) com outrem”.²⁰⁹⁴ Esta transcendência se converte na responsabilidade: “A transcendência do Infinito se converte em relação com outrem, meu próximo; como a proximidade significa, a partir do rosto do outro homem, a responsabilidade (...) que vai até a substituição”.²⁰⁹⁵ É sob este prisma que a subjetividade é definida. A subjetividade emerge “da exposição da significação ética da transcendência e do Infinito além do ser”.²⁰⁹⁶ O sujeito na ética de Lévinas não é isolado, não é “puro”, autônomo, e, esta pesquisa acrescenta, não busca fazer experiência mística dispensando a relação interpessoal com outros seres humanos.

Lévinas critica a tentativa de falar sobre Deus nos parâmetros da linguagem mítica: “Assim a linguagem teológica destrói a situação religiosa da transcendência. (...) A linguagem sobre Deus soa falsa ou se faz mítica, isto, é não pode jamais ser tomada ao pé da letra”.²⁰⁹⁷ A palavra “torto” no provérbio “Deus escreve certo por linhas tortas” tem um sentido ético²⁰⁹⁸. O “torto” é o movimento do desvio ético. “As linhas tortas” não compõem um mistério inefável, silencioso, místico. O filósofo questiona a possibilidade de um “discurso silencioso consigo mesmo”, uma vez que o “eu” é a “não-indiferença aos outros, signo doado aos outros”.²⁰⁹⁹ E nessa doação adstringente do “eu” pelo próximo e, portanto, não-egoísta, o sujeito não está mais

²⁰⁹¹ Cf., por exemplo, LÉVINAS, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, p. 8-9.

²⁰⁹² TEI 280 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 283).

²⁰⁹³ DVI 187 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 164).

²⁰⁹⁴ DVI 170 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 151).

²⁰⁹⁵ Ibid.

²⁰⁹⁶ DVI 115-116 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 104).

²⁰⁹⁷ AE 155, nota n. 25: “Ainsi la langage théologique détruit la situation religieuse de la transcendance. (...) La langage sur Dieu sonne faux ou se fait mytique, c’est-à-dire ne peut jamais être pris à la lettre”.

²⁰⁹⁸ AE 187: “Un proverb portugais (...): ‘Dieu écrit droit par des lignes tortueuses’”.

²⁰⁹⁹ AE 217.

de mãos vazias. O sujeito ético, ao doar, doa do que é de si, e o faz de “mãos cheias”.²¹⁰⁰ A ética desinfla o sujeito. Ao se doar a outrem na expiração do encontro interpessoal, a subjetividade é inspirada pelo Bem.

A resistência do filósofo à mística tem por finalidade manter a coerência do seu pensamento voltado à ênfase ética. A ética levinasiana se mantém na distância que advém da separação entre o eu, outrem, e o Infinito. A idéia do infinito é acessada somente a partir de um “eu” separado; mas ela não pára aí. Ela não é um ato egoísta por parte do sujeito²¹⁰¹. É por isso que a idéia do infinito no sujeito culminará com a ultrapassagem do subjetivo: “[A ultrapassagem se dá na relação ética que] é, pois, *receber* de Outrem para além da capacidade do Eu; o que significa exatamente: ter a idéia do infinito”²¹⁰². Ocorre um processo diferente do “eu” que se funde com outrem ou com o infinito. O subjetivo é ultrapassado pelo acusativo da inquietude ética advinda da face alheia separada. A face alheia exige respeito e serviço, e revela um terceiro, o infinito, o próximo distante da relação Eu-Tu²¹⁰³. O “eu” senhor e mestre cede lugar ao próximo, o novo mestre. Passa-se, na substituição, de um “eu” superior para um “eu” refém do outro. O autor faz a redução fenomenológica do sujeito partindo, primeiramente, da inteligibilidade humana enquanto intencionalidade para, num segundo momento, descrever a inteligibilidade do transcendente. Para o filósofo, a inteligibilidade do transcendente é ética, pois à base desta ética está a metafísica cuja essência se busca no espaço assimétrico da linguagem que conduz ao acima do ser: “A metafísica é a essência da linguagem com Deus, ela mesma conduz acima do ser”.²¹⁰⁴ Nas palavras de *Transcendance et intelligibilité*:

Admitir uma interpretação fenomenológica levada mais longe (...) que se coloque desde logo perante a ordem interpessoal da alteridade do outro homem, o meu próximo, e da minha responsabilidade para com outrem – tudo isso, evidentemente, já não é de competência dos textos cartesianos (...). Mas fazer fenomenologia não é somente, contra a fraude, o deslize e a substituição do sentido, garantir a significação da linguagem ameaçada na sua abstração ou no seu isolamento (...). É sobretudo indagar e recordar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” (...), a intriga humana – ou inter-humana – que é a concreção do seu

²¹⁰⁰ AE 181: “Astriction au *donner*, aux mains pleines et, par conséquent, à la corporeité”.

²¹⁰¹ Cf. TEI 35 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 51).

²¹⁰² TEI 22 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38).

²¹⁰³ TEI XV, 22, 56, 62, 72-73, 147, 171, 279, 282 (ID. *Totalidade e Infinito*, p. 38, 14, 71, 76, 85, 154, 176, 259, 282, 285).

²¹⁰⁴ TEI 273 (ID. *Totalidade e Infinito*. p. 277).

impensado (ele não é puramente negativo!) (...). É buscar a intriga humana ou inter-humana como o tecido da inteligibilidade última. E é talvez isso também a via do retorno da sabedoria do céu à terra. (...) Que a idéia do infinito, na sua passividade, possa ser entendida como o domínio da incerteza de uma humanidade preocupada consigo própria e incapaz de abarcar o infinito e onde o fato de ser tocada por Deus não seria mais do que um último recurso da finitude, é provavelmente o desconhecimento da originalidade irreduzível da alteridade e da transcendência e uma interpretação puramente negativa da proximidade ética e do amor, a obstinação de os dizer em termos de imanência, como se a possessão ou a fusão – ideal de uma consciência intencional – esgotasse a energia espiritual. Que a proximidade do Infinito e a socialidade que ele instaura e comanda possam ser melhores que a *coincidência da unidade*, que a socialidade seja em virtude de sua própria pluralidade, uma excelência irreduzível (...). Que a relação ou a não-indiferença para com o outro não consista, para o Outro, em converter-se ao Mesmo²¹⁰⁵.

Religião denota “a idéia do infinito em nós ou a humanidade do homem compreendida como (...) inteligibilidade do transcendente”.²¹⁰⁶ A inteligibilidade do transcendente “se anuncia no próprio despertar na insônia, na vigília e na inquieta vigilância (...) antes de a finitude do ser, ferido pelo infinito, ser levada a recolher-se num Eu”.²¹⁰⁷ Para o autor, a inteligibilidade do transcendente é ético-fenomenológica, mas resiste à mística.

4.16 Conclusão

Este capítulo apresentou o argumento levinasiano de que a transcendência é ética. A redução fenomenológica levinasiana da transcendência e do sujeito põe em evidência a separação e a ética. A separação faz emergir uma consciência exposta e indefesa, e que permanece em si sem participar de qualquer totalidade fechada. A consciência passa de um centramento em si para o traumatismo do “mais no menos”. Este traumatismo é ético; ele não é místico. Este traumatismo não segue o itinerário da negação da teologia negativa. Este traumatismo não é o “in” da teologia negativa no “in-finito”, “in-menso”, “in-material”. Este é o traumatismo do “in” da *inescapável* responsabilidade pelo próximo, da “*in-quietude*” ética.

²¹⁰⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*, p. 27-28 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 24-25).

²¹⁰⁶ Ibid., p. 29 (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 25): “Que a religião não seja o momento da ‘economia do ser’, (...) é certamente também isso o que significa a idéia do infinito em nós”.

²¹⁰⁷ Ibid. (ID. *Transcendência e inteligibilidade*, p. 26).

O traumatismo do “in” leva a consciência a encontrar um novo significado. A significação da consciência não consiste em legitimar a si própria. Diante do semblante que se mostra, a intencionalidade da consciência se vê diante de um enigma, de algo não passível de representação na consciência. Ainda há a manifestação da “coisa em si”. O rosto ainda possui uma essência manifesta a partir de si mesmo. Diferentemente dos objetos, porém, não se pode intuir ou captar a essência do rosto. Ela se manifesta, mas está ausente: “A verdadeira vida está ausente”. Mesmo reduzindo fenomenologicamente o rosto, há algo nele que permanece “mais”. Não há um mistério por detrás do rosto. Há um “mais” que é altura, exigência, excelência, humildade, santidade, separação.

Nas três obras do autor, esta pesquisa concluiu que é impossível conceber a ética fora da esfera da transcendência e do espaço da linguagem. Uma vez concebido deste modo, o espaço interpessoal se passa na intriga da ética e da linguagem, mas se afasta da mística. Para o autor, qualquer espaço fora destes espaços representa desrespeito e violência.

O rosto exige uma resposta, e a consciência do sujeito se cala diante da ordem do rosto que fala. A ordem é responder. A ordem é responsabilidade. A ordem é ética. Já devastada pelo traumatismo da idéia do infinito, a consciência se cala para escutar outrem. Traumatizada pelo rosto inassimilável pelo “eu”, a consciência se vê obrigada a ouvir. Ao ouvir, descobre que está diante do “mais”. Por sua vez, o “menos”, que é a consciência, se encontra num estado de vulnerabilidade. O “menos” é refém do “mais”. A ética, a ordem advinda do rosto, faz com que a consciência passe de dentro para fora concomitantemente com a entrada, ou se mostrar – a epifania – do rosto. A ética tem entrada na fenomenologia. Por não poder captar o rosto, entrega-se a ele, coloca-se no lugar dele: substitui-se. O frente-a-frente ordena a entrega, o dom de si. O “estar-em-frente-de” não é mística, é ética e metafísica.

Alguns autores tendem a avaliar de modo ambíguo a relação entre Lévinas e a mística. Chalier argumenta que Lévinas não admite que faz mística. Todavia, para Chalier, o autor sugere indiretamente a idéia de criação como um *zim-zum*. Chalier explica que a severidade do filósofo defronte os excessos místicos da Cabala e do hassidismo se deve à tentativa de Lévinas de falar a linguagem da transcendência sem que vire irracionalismo.

Por um lado, Wyschogrod explana que a intenção de Lévinas de não nomear por meio de uma definição é o ponto da *via negativa* na teologia. Ela admite que pode ser discutido que a linguagem de espacialidade, de interno e externo, de irreducibilidade tenha servido bem à teologia

negativa, mas há que se recordar que os teólogos negativos não fundamentaram a possibilidade da ética.

Às vezes Peperzak aclara que Lévinas resiste à mística no sentido forte do termo, mas, ao mesmo tempo, vê nas obras de Lévinas uma aproximação ao método da teologia negativa, especialmente da apofática. Já outros autores identificam a resistência à mística sem referência a uma tentativa de aproximação da mesma. Tracy defende a idéia de que não há espaço para a mística na filosofia do autor. Llewelyn diz que não há mística no sentido “forte” do termo (fusão, absorção). Critchley conclui que não há diálogo possível com a mística devido à formação religiosa de Lévinas bem como à interpretação que ele faz das obras de Buber e Heidegger como sendo influenciadas pela mística. Pivatto situa a ênfase do filósofo nas relações interpessoais em contraste com a teologia negativa. Para Pivatto, são as relações inter-humanas que oferecem aos conceitos teológicos a única significação que eles podem comportar, sem as quais eles permanecem quadros formais e vazios de sentido. Pivatto conclui dizendo que a relação ética define-se contra o sagrado e a mística por esquecerem ou ignorarem o mandamento do amor ao próximo. Westphal reconhece a crítica levinasiana a certas formas de metafísica mística no judaísmo e no cristianismo. Para Camera, o espaço infinito não é algo de misterioso que se possa alcançar por meio de uma teologia negativa ou através dos diversos estados da experiência mística.

Portanto, para este trabalho, a interpretação que mais se aproxima à intenção original do filósofo é a que argumenta a favor da resistência à mística. Este trabalho acrescenta que se trata de uma resistência à mística *in toto*. Esta pesquisa encontrou bases suficientes nas três obras principais para concluir que a resistência levinasiana à mística é resistência à mística *in toto*. A filosofia de Lévinas permanece na atestação fenomenológica enfatizando a sensibilidade, o Desejo, e o rosto alheio. A fenomenologia de Lévinas se encarrega de reduzir fenomenologicamente o sujeito para evidenciar a responsabilidade até a substituição pelo próximo.

Para este trabalho, foi impossível ler Lévinas esperando encontrar nas três obras principais uma filosofia simpática a e entrelaçada com a mística. As três obras do autor não participam de nenhuma mística. O pensamento do autor mantém-se nos parâmetros do discurso kantiano, na finitude da análise fenomenológica e, conseqüentemente, não se encontra na sua filosofia nenhum interstício místico e muito menos esotérico. O autor não especula sobre a

possibilidade de intuir uma essência fora daquela nua e crua da imediatidade da relação interpessoal. O filósofo tampouco postula a possibilidade de uma teologia negativa dentro do bojo da sua compreensão filosófica. O pensamento do filósofo é devotado a outrem cuja face inquieta o sujeito e devasta sua consciência à guisa da estrutura formal da idéia do infinito.

CONCLUSÃO

O objetivo deste trabalho foi o de apresentar a resistência levinasiana à mística. Esta pesquisa se estruturou em duas partes sendo que cada uma delas foi dividida em dois capítulos. Os dois capítulos da Primeira Parte se incumbiram de inserir o pensamento levinasiano dentro da tradição fenomenológica. A fenomenologia não defende a visão do sistema fechado, já que, para tanto, a consciência jamais poderia pensar o que está fora dela. Para a fenomenologia, as coisas e as pessoas se mostram fora da consciência e não possuem mais o estatuto de estarem presentes num grau menor na consciência.

Para Lévinas, a fenomenologia se encarregou de pensar e afirmar o que está fora dela. No entanto, na avaliação de Lévinas, para a fenomenologia, em última instância, o que está fora dela deve retornar à consciência. Lévinas se distancia deste aspecto mais característico do pensar fenomenológico husserliano e propõe um pensar fenomenológico que reflete sobre a concretude da existência humana no mundo. Ser é ser e estar no mundo. Mas Lévinas ainda não está completamente satisfeito com o Ser. Para o autor, o que realmente escapa à consciência e traduz a contribuição da fenomenologia aos estudos da consciência é o que se situa fora da totalidade, e é isso o que faz a consciência humana ser tão única. A consciência humana pode pensar aquilo que ela não pode conter. Lévinas haure este pensar do cartesianismo. Mas até mesmo no cartesianismo a consciência é fechada em si mesma. Lévinas interpreta o conceito do Bem platônico como a possibilidade de pensar realmente o que está fora da consciência, da tematização e da totalidade. Para o filósofo, o além-do-ser foi pensado por Platão como o Bem. Ao invés de se concentrar no Bem do Bem-para-além-do-ser, o autor afirma que os filósofos têm se preocupado mais com o ser do que o Bem²¹⁰⁸. O pensar-para-além é a capacidade de pensar o Bem. O que comprova todas as expectativas da fenomenologia enquanto uma ciência da consciência é, para Lévinas, a ética: este pensar para além do ser. Pensar o para-além é pensar eticamente.

Como pensar eticamente mantendo-se dentro dos limites da filosofia, da fenomenologia, e sem recorrer a uma base teológica, mística, ou confessional? A resposta de Lévinas é a de que

²¹⁰⁸ Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Nomi propri*, p. 102.

basta descrever fenomenologicamente o espaço entre os interlocutores que a linguagem instaura para descobrir como a mente ou a consciência humana realmente pode pensar o além-de-si no aqui e agora. A linguagem ocupa um lugar proeminente, pois sua “função primordial consiste em ligar-nos com o mundo externo”; ela contribui para “a consciência de si mesmo fora de si mesmo”.²¹⁰⁹

Para o filósofo, o espaço da linguagem é assimétrico. Neste espaço assimétrico há lugar para a gratuidade. O espaço da linguagem é originariamente ético no sentido de ser um espaço que possibilita a bondade, a justiça e a gratuidade. Em vez de apresentar a linguagem como estando ligada ao “fenômeno – a isso que se mostra – (...) – ao ser”²¹¹⁰, o autor a relaciona com a transcendência, com a metafísica para além da imanência, e com a ética²¹¹¹. Na linguagem, nem tudo precisa necessariamente estar dentro da consciência ou retornar a ela.

Divergindo de uma modalidade de pensamento para a qual pensar implica defender a mesmidade, a fenomenologia pode evadir essa egologia e pensar o sujeito diferentemente. O sujeito que passa pela redução fenomenológica levinasiana é um sujeito ético. É no espaço da linguagem que o “eu” é atraído pelo Desejo do próximo. Pelo Desejo, o sujeito se direciona ao diferente de si. Se a consciência humana fosse vista apenas nos parâmetros de um pensar sobre si mesma e retornando para si, ela não seria capaz de colocar-se como consciência de alguma coisa fora dela. Nem tudo o que está fora da consciência é semelhante ao que está dentro da mesma. Para o autor, ao pensar a alteridade, o sujeito reconhece que existe realmente diferença entre o pensar e o pensado. Esta diferença não produz a indiferença. Antes, essa diferença produz a não-indiferença. Esta diferença inquieta o sujeito. A inquietude diante da maravilha filosófica de pensar o que é diferente de si constitui o cerne da intencionalidade, da “consciência de...”.

Contudo, uma fonte de inquietação provoca uma ruptura na “consciência de...”. Exemplos das fontes de inquietação do sujeito são a morte, o semblante do próximo, o sofrimento. Para Lévinas, o ponto de ruptura mais decisivo é o rosto do próximo. O rosto do próximo está sempre distante do “eu”. A face alheia traz em seu bojo o caráter do que é inassimilável pela consciência do sujeito. Quando o sujeito representa o rosto na consciência, o “eu” não pode efetuar a passagem da representação a um conceito que se deixa tematizar,

²¹⁰⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*, p. 34.

²¹¹⁰ IDEM. *Nomi propri*, p. 98.

²¹¹¹ Ibid., p. 98.

totalizar, sintetizar, e absorver. Pensar o rosto é pensar algo que está para além do rosto. Este para-além é interpretado por Lévinas do mesmo modo como o “mais-no-menos” da idéia cartesiana do infinito-no-finito. Tendo conservado somente a estrutura formal do mais-no-menos sem identificar o infinito com Deus, Lévinas passa a caracterizar a modalidade da consciência humana enquanto capacitada para pensar o “mais”. Este pensar o “mais” é inconcebível para uma perspectiva que propõe a consciência fechada em si mesma. Se a consciência pode pensar o mais, ela é capaz de pensar o infinito. O infinito, o mais-no-menos, imprime esse caráter de “mais” no rosto e em tudo aquilo que extravasa e ultrapassa o pensamento. Para o filósofo, tudo o que ultrapassa o pensamento recebe o nome de transcendência metafísica. A transcendência indica o movimento para a outra margem. A transcendência metafísica ou o movimento metafísico basilar é o que se volta ao rosto. A expressão do rosto na esfera da linguagem cria um espaço em que se revela a alteridade. Esta revelação acontece no encontro interpessoal.

A linguagem cria um espaço no qual há uma relação de interdependência entre os termos sem constituir uma totalidade. A totalidade não deixa nada de fora. A totalidade deve imanentizar tudo para dentro da consciência a partir de um processo em que se nega tudo o que não é a mesma ou o que não está dentro da mesma. A fenomenologia levinasiana explica que a negação dialética representa apenas o primeiro passo para compreender a consciência humana. A descoberta ética é a capacidade de não negar outrem ou considerá-lo apenas como uma extensão do sujeito, como um *alter ego* ou como uma parte que faltava ao “eu” para ser um Todo e Tudo.

O espaço da linguagem não ocorre nos moldes de uma negação dialética. O espaço da linguagem é ético, é o espaço da dupla-negação: da não-indiferença. O espaço da linguagem instaura uma relação de separação entre os interlocutores. A comunicação no espaço da linguagem é possível a partir das diferenças, sem se preocupar com a anulação das mesmas. Na linguagem instaura-se uma dinâmica de presença e ausência. A linguagem atualiza a presença de outrem diferentemente do preenchimento da intuição, pois a linguagem é a revelação e um despertar para o que está fora dela, para o que está ausente dela e que nunca estará presente como os objetos lhe estão presentes. A consciência pode pensar o que está ausente dela. A consciência pode pensar o próximo, outrem, sem se preocupar em assimilar este Outrem para dentro do Mesmo. Este pensar é uma inquietação ética, já que não podendo conter o mais que é o rosto, a consciência acaba cedendo à deferência à face alheia. A diferença instaura a não-indiferença e a não-indiferença, por sua vez, cede à deferência, à responsabilidade e à substituição pelo próximo.

Tendo instaurado um espaço assimétrico e de inquietude ética na consciência do sujeito, a linguagem não saberia admitir um outro espaço em que se tematizaria, absorveria ou totalizaria outrem ou, ainda, um espaço que diminuísse as diferenças e a distância entre os termos. A linguagem possibilita uma “relação sem relação”. Ou seja: uma relação em que os termos se põem a partir de si mesmos sem emanar, sem se fundir ou se unir ao Outro. Se o sujeito busca a posse ou a captação de outrem no espaço da linguagem, este espaço já não é mais linguagem, já não é mais transcendência, já é imanência. Este espaço seria uma relação que se constituiria a partir de fora do espaço interpessoal do aqui e agora, e este espaço a partir de fora do mundo não interessa a Lévinas.

A linguagem, por conseguinte, não é capaz de instaurar uma relação tal que anularia a separação radical entre os termos. Esse anulamento representaria um eco da nostalgia de uma união anterior. A anterioridade da linguagem é a da separação dos termos sem a preocupação com o acabamento numa união, visto que se preocupar com este acabamento é destruir o espaço original e originário das relações inter-humanas. Dito de outro modo, destruir a separação dos termos seria destruir pela violência e pela guerra. A guerra e a violência tentam destruir e anular a separação e as diferenças que existem. A guerra e a violência procuram destruir o diferente. O espaço em que se procura compreender as diferenças e a separação originária e original nas relações interpessoais não provém da guerra e da violência, e sim da ética. A linguagem faz justiça ao frente-a-frente, e isso se deve ao fato de aceitar que outrem existe independentemente do “eu”. Nem tudo o que existe depende necessariamente dos conteúdos da consciência. Para existir, o diverso do “eu” dispensa os conteúdos da consciência do sujeito. Outrem foge a esses conteúdos. Outrem está ausente para estes conteúdos, mas se mostra ao dirigir a palavra ao sujeito.

Na linguagem ocorre uma inversão da consciência. A inversão consiste em passar do centramento em si para a prioridade que se deve dar a outrem. Uma consciência que não esteja aberta ao ensinamento de outrem é uma consciência ensimesmada, e que ainda não avistou o novo. Uma consciência ensimesmada é uma consciência pela metade pelo fato de se ater exclusivamente a uma modalidade do ser humano, a saber, a modalidade de se definir a partir de si mesma, *chez soi*, num discurso *pro domo*.

Apesar de ser um monólogo, o discurso *pro domo* tem uma positividade inerente à sua condição. O sujeito *pro domo* pode evitar ser captado pela totalidade pelo simples fato de não

participar de nada, e essa condição de *pro domo* é, para Lévinas, a condição primordial do ser humano nascido já satisfeito, feliz, separado e naturalmente egoísta. É precisamente a abertura do *pro domo* ao que está fora dele que faz do humano um humano. É a dimensão ética, a dimensão que abre o sujeito ao frente-a-frente com o próximo, que constitui o humano enquanto tal. Para tanto, é necessário pensar para além do ser, de maneira especial pensar para além de si mesmo.

Pensar para além do ser é deixar que outrem seja quem é. Para Lévinas, a aparente resistência do sujeito *pro domo* à totalização é ilusória. Aquilo que resiste à totalização não está dentro da consciência do sujeito, e sim fora dela. Aquilo que resiste à totalidade é a transcendência expressa na resistência à assimilação pelo Mesmo. O espaço da linguagem permite que a exterioridade da transcendência seja ela mesma. Uma vez que a relação ética é inseparável da linguagem e esta relação se atualiza num espaço cuja base se assenta na separação, foi impossível para este trabalho conceber a aceitação da mística dentro do discurso filosófico levinasiano. Há no itinerário filosófico do autor uma resistência à mística *in toto*. O totalmente diverso não é englobável na e pela consciência. O não-englobamento é apresentado filosoficamente como o Bem. Para Lévinas, Deus não pode ser objeto de conhecimento. E, assim, introduziu-se a Segunda Parte desta pesquisa que se dedicou mais precisamente à resistência levinasiana à mística.

O Bem é a ética do para-além-do-ser, do para-além-da-totalidade. A transcendência, o movimento em direção à exterioridade metafísica, não entra na dinâmica dialética que conduz à união, à absorção. A transcendência *à la* Lévinas se afasta das noções de participação, síntese, visão e êxtase. Estas últimas são características da experiência mística no sentido forte e fraco do termo. Nas três obras de Lévinas, a transcendência não é mística; ela é ética. A transcendência é metafísica e ética. Ela se produz no frente-a-frente. No frente-a-frente o “eu” transcende e se dirige à exterioridade do rosto do próximo; por isso, a confluência não é entre metafísica e mística, mas entre metafísica e ética. A ética é o que transcende o pensamento no espaço do *hic et nunc* da linguagem do frente-a-frente inquietando o sujeito e conduzindo-o à ética como responsabilidade.

Tomando como base a descrição fenomenológica, a ética levinasiana busca exprimir precisamente esta situação interpessoal que se passa na linguagem na qual o sujeito sente sua consciência sendo questionada pelo acusativo do sujeito. Ao se voltar ao próximo, o sujeito se desinteressa por si mesmo e pelos conteúdos assimilados na consciência até então. Ao se colocar

no lugar do próximo, o sujeito se descobre insubstituível, pois somente um sujeito *pro domo* pode optar por esta colocação. Ao se colocar diante do próximo, a consciência do sujeito perde sua prioridade. O “se” reflexivo pode efetuar a passagem do inclinar-*se-sobre-si-mesma* da consciência para a consciência que *se* volta para outrem.

A comunicação é possível se os interlocutores não têm por objetivo possuir outrem, pois o sujeito estaria se esquecendo de que o rosto resiste no mundo à guisa de uma ausência que se perfaz ao modo da idéia do infinito, da ultrapassagem própria ao mais-no-menos. O autor não nega a sensibilidade, o Desejo e a dimensão corpórea e sexual nos seres humanos. Ele as re-situa no âmbito da transcendência metafísica e da ética, e longe da imanência inerente à consciência. A imanência e a totalidade do *duo* exclusivo do Eu-Tu se abre ao *trio*.

As relações Eu-Tu no âmbito do desejo, da sensibilidade, da dimensão corpórea e erótica nos seres humanos não excluem a justiça, os outros, a humanidade toda, pois que no mundo não há exclusivamente duas pessoas. Nas relações recíprocas do Eu-Tu inclui-se sempre um terceiro que é a humanidade toda. É o terceiro que impossibilita a captação do Tu pela consciência do “eu”. O terceiro – a justiça, a ética, o infinito, o rosto do próximo distante do “eu” e da pessoa achegada – é a novidade que atualiza a confluência entre metafísica e ética porque garante uma situação tal que o Eu-Tu esteja aberto ao diferente desta relação. A abertura a toda relação fechada – e a relação Eu-Tu deve, para Lévinas, ser íntima e fecunda – só acontece a partir de fora dela. O Eu-Tu pode muito bem se tornar uma relação que se esquece do mundo. Esquecendo-se do mundo, a relação Eu-Tu pode justificar a violência, as injustiças e as guerras. Sendo uma relação que acontece no mundo, o Eu-Tu não deve, então, esquecer-se do mundo. O terceiro é a humanidade toda.

A metafísica tem lugar nas relações interpessoais que acontecem no mundo. O espaço da linguagem não rejeita a metafísica. A metafísica tem lugar na ética, no frente-a-frente da linguagem. No frente-a-frente da linguagem a consciência moral é possível. A consciência moral é a consciência do para-além-dela-mesma. A consciência moral é capaz de acolher, de ser anfitriã. A ética é a filosofia primeira.

O autor não se interessa por uma metafísica que se preocupa com o que está além da terra. O céu também é ético para ele. Então, é inútil ao sujeito imaginar uma metafísica num lugar etéreo, já que ela está presente no espaço da intriga ética da linguagem. Visto como a fenomenologia se preocupa com o aparecimento do que está fora da consciência, os fenômenos,

não é absurdo que Lévinas não rejeite a metafísica. A metafísica levinasiana não se dissocia da fenomenologia precisamente por conceber algo que se mostra: o rosto. A modalidade do mostrar-se do rosto é a mesma da idéia do infinito: é a proximidade na distância. A modalidade é a da altura e da separação: o “mais no menos”.

Metafísica é tudo o que antecede e transcende o “eu”, e que se põe como totalmente outro. O mesmo não se pode dizer da ontologia, definida pelo autor em termos de uma imanência mais do que uma transcendência. A particularidade da metafísica levinasiana consiste de uma tríade: Eu-Tu-Mundo ou Eu-Tu-rosto de outrem distante; Eu-Tu-infinito; Eu-Tu-humanidade; Eu-Tu-ética. Quaisquer que sejam os três componentes da metafísica, é certo que ela não acontece fora do frente-a-frente da intriga da linguagem. O frente-a-frente do Dizer permanece na separação, pois não aspira a nenhuma forma de comunhão ou participação mística.

A comunicação entre os três componentes da metafísica levinasiana se dá no espaço da linguagem. O mundo, a humanidade toda, devasta o Eu e o Eu-Tu. O mundo devasta eticamente. Tudo o que vem de fora do mundo tais como o rosto, o infinito e a morte devastam eticamente a consciência. O terceiro elemento desmistifica a relação Eu-Tu. O terceiro elemento da metafísica levinasiana é o aspecto ético. O terceiro é ético e metafísico ao mesmo tempo. O terceiro previne a relação de se fechar em si mesma. O terceiro impede este fechamento das consciências por meio de uma inquietação avassaladora à guisa da idéia do infinito. Um “in” metafísico e ético – infinito (metafísica) e inquietude (ética) – se insere e *inquieta* todo Eu ensimesmado na relação Eu-Consciência, e em toda relação fechada e exclusiva que esteja fundamentada unicamente numa dimensão humana ou política, ou no interesse, ou na consangüinidade, ou na etnia. Um “in” metafísico e ético vem à tona devastando a exclusividade e *instaurando* a hospitalidade. O “in” devasta e faz do “eu” um “se”: um “eu” que *se* abre e *se* oferece a outrem. Dado que a metafísica levinasiana não admite um espaço dual mas sempre triádico, qualquer relação mística nos parâmetros do Eu-Tu é devastada pelo “in” da metafísica-ética levinasiana.

A resistência à mística *in toto* em *Totalité et Infini, Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* e *De Dieu qui vient à l’idée* emerge notadamente nas noções de “subjetividade”, “linguagem”, “infinito”. Esta resistência está também presente no “vestígio do infinito”, “rosto”. Ela se cristaliza especialmente nas noções de “separação”, “*il y a*”, *Eleidade*, “Desejo”, “transcendência”, “intriga ética”, “terceiro”, e “substituição”. A proximidade propelida pelo

Desejo e mantida na separação não é um acontecimento místico, mas um acontecimento ético: é responsabilidade e substituição.

Resistência à mística significa resistência a conceitos que se referem à mística no sentido forte e fraco da palavra tais como participação, aniquilamento, comunhão e absorção. Em contraposição a estes, o filósofo sugere as modalidades da separação radical e da distância infinita entre os termos. O filósofo defende que o Desejo metafísico exclui qualquer possibilidade de consumação final, comunhão, correlação ou união. O que ocorre é um desvio da flecha que se dirige ao infinito buscando a união. A flecha se desvia para o indesejável, para o próximo. Para o filósofo, há interligação entre o problema da transcendência de Deus e o da subjetividade que entra em relação com outrem. Portanto, no desenvolvimento levinasiano do tema da subjetividade surgem os primeiros sinais da resistência à mística. O conceito levinasiano de subjetividade se opõe às noções de “fusão”, “união”, “visão”, “olho da alma”. A subjetividade não é definida em termos de “intuição”, de “comunhão”, de “aniquilamento”, de “silêncio”, e de “confusão de substâncias” que são categorias que descrevem as experiências místicas.

O Infinito se passa sem que haja nessa passagem qualquer indício sugerindo uma propensão à fusão nele ou comunhão com ele. Para o filósofo, o sentido ético da significação advindo da linguagem é que mantém a coesão entre a passagem do Infinito e a dimensão metafísica sem cair na violência, no sagrado, na mística. A evasão da mística foi haurida da linguagem que apela para a separação.

Com o conceito de desejo metafísico atinge-se o coração da argumentação da resistência à mística. Desejo está em contraposição com a noção de necessidade. Desejo metafísico é o pólo catalisador da resistência levinasiana à mística. É aí que se garante a consistência e a continuidade à sua resistência. Noções tais como separação, substituição, e transcendência corroboram a distância entre o Mim e o Outro. Segundo Lévinas, o Desejo metafísico está para além do conceito de totalidade e necessidade, e em contraste com as noções gregas da metafísica do Uno. A noção de separação é uma reação a esses quadros de referência teórica. Foi a quebra com essas categorias primazes da metafísica da mística que o levou a elaborar uma ética fora dos moldes da filosofia influenciada pela mesma. Lévinas traça e critica o percurso filosófico da mística que vai desde Parmênides, Plotino até Hegel. Não há mais o regresso ao e a união com o Uno. Há, em vez disso, a revelação do infinito no brilho ambíguo do rosto.

Lévinas não pára somente na resistência à mística, mas propõe uma ética para além da mesma. A ética possui um fundamento metafísico, mas não mais no ser, no conhecimento, no mergulho ou participação no Infinito. Ele propõe uma ética cuja revelação é a metafísica do rosto: no frente-a-frente. A partir desta revelação que consiste em “fazer frente”, o filósofo institui uma diferenciação entre a religião do sagrado, do mítico, da união *à la* mística de um lado e, do outro lado, a religião da ética da justiça, da santidade, da separação. Por um lado, as religiões do sagrado prezam a união mística, o regresso a uma união anterior, por outro lado, a religião do Desejo educa os sujeitos à responsabilidade e à substituição pelo próximo. Da união mística passa-se à gratuidade desinteressada, à acolhida de outrem, à hospitalidade. A religião do Desejo difere de uma religião do sagrado. A filosofia de vida da religião do Desejo não é a *egologia*, mas o um-para-o-outro. Ela é a religião da relação, do frente-a-frente, mas “relação sem relação mística”. A religião do Desejo exige sujeitos livres para serem responsáveis pelo próximo.

O rosto revela o infinito como estando separado e a ética como bondade. No rosto não acontece a união mística. O rosto conduz a uma outra forma de união: a confluência entre a metafísica e a ética. Para que um novo ensinamento aconteça é preciso ultrapassar a linguagem ontológica. Em outras palavras, é preciso fazer o reviramento ético de assumir a responsabilidade por outrem. Essa é a nova lei. Uma lei que julga a cada instante. O rosto é imediato e concreto e, mesmo estando ausente por ser inassimilável, ele está próximo através da linguagem, da sua voz, do seu brilho. A proximidade não é a da fusão, e sim a da interpelação: onde está sua bondade? Onde está sua generosidade? Onde está seu acolhimento?

O reviramento do quadro metafísico que apóia a mística está no brilho do rosto. A originalidade levinasiana da argumentação da resistência à mística insere-se no quadro mais amplo da sua filosofia: a defesa da subjetividade que não pode sofrer violência, não deve ser englobada num sistema, e tem o direito de ser ela mesma. Nem o “eu” nem outrem perdem seu sentido de ser e sua alteridade.

Pensar o próximo exclusivamente a partir do “eu” contribui para a egologia e a conquista da outra pessoa. Essa ênfase no próximo como ponto de partida da subjetividade aumenta, porém, o peso do outro lado da balança; ainda não representa necessariamente um equilíbrio e nem um diálogo de iguais.

É muito provável que o mundo místico que Lévinas imaginava e ao qual resistiu é por ele suplantado pela bondade do “Deus viu que tudo era bom” do livro do Gênesis. A *essência* do criador já contaminou o mundo, mesmo estando separado dele e não sendo o mundo nem a natureza. A essência do criador já escolheu o mundo como o Bem escolhe sem ser escolhido. Todavia, a resistência do filósofo à mística se deve ao fato de que o autor não defende o argumento de que Deus deva ser contaminado pelo Ser, pela onto-teologia. O rosto revela sem o Ser. Ele revela mais do que o Ser: revela o Bem que existe em cada um de nós. Essa revelação do Bem que existe em cada pessoa é um vestígio que jamais poderá ser destruído, apesar da guerra, apesar da fome, apesar da separação, apesar da necessidade, apesar da história, apesar das ideologias. Espera-se que a ética esteja aí para afirmar esta realidade que existe dentro de nós, e não para separá-la de dentro de nós. Os princípios basilares da ética levinasiana tais como a concretude e a imediatidade do rosto revelam também a concretude e a imediatidade do Bem que já existe nele. Para Lévinas, a totalidade, a ontologia e a mística falaram da união com Deus, mas não foram capazes de ver o rosto de outrem. A ética levinasiana inicia, então, onde os outros deixaram. O filósofo inicia com a noção de “rosto”, porém, fora dos moldes da mística.

A redução fenomenológica levinasiana da transcendência conduz à ética. O discurso se explicita como relação ética. O discurso jamais é explicitado como relação mística. O Dizer é a ética, pois respeita a alteridade do próximo. O Dizer é responsabilidade e respeito. No respeito por outrem, a linguagem possibilita a transcendência do “eu”. Se o “eu” já não sintetiza mais o outro, significa que está fora do mundo do seu próprio interesse, fora do *esse* do interessamento. O sujeito está para além de si. Estar para além de si é estar para além do ser. O para-além do ser é a ética. O movimento de transcendência faz com que o sujeito seja capaz de evadir de si na doação e na acolhida. A experiência humana e pré-filosófica que melhor descreve este movimento de hospitalidade é a linguagem. O movimento de transcendência inerente à linguagem faz com que o sujeito seja capaz de priorizar o próximo. Este movimento de priorização é o “mais no menos”. Este movimento é a idéia do infinito.

A “visão” platônica ainda entrevia a união entre os termos, ao passo que a intriga ética levinasiana substitui a visão pela linguagem mantendo, desse modo, a separação. Lévinas se distancia, destarte, da noção do “olhar da alma” de Platão. Para Lévinas, o olho fala e no falar revela um movimento de transcendência. A filosofia levinasiana defende a tese de que a

linguagem é capaz de abordar respeitando o movimento da transcendência. Para o filósofo, a transcendência é ética, mas não é mística.

Ainda há a preocupação com a essência da coisa-em-si. Todavia, a essência, para o autor, se manifesta num rosto. O rosto não é imanente à consciência. É impossível abarcar o rosto no ato da tematização, da adequação à intencionalidade. Considerar o rosto como essencialmente inabarcável é fruto da redução fenomenológica *à la* Lévinas. Esta redução o conduziu a refletir no rosto a partir, então, não da imanência, da ontologia, mas do para-além-do-ser. “Rosto” está mais próximo da idéia do infinito. A idéia do infinito não é imanente ao pensamento, mas vem de fora dele. Similarmente, o rosto reluz porque é um vestígio inabarcável ao pensamento: é um vestígio que, como o Bem de Platão, está para além de toda e qualquer totalidade.

Para se ter acesso à idéia do infinito, basta responder ao rosto do próximo, igualmente inabarcável. Mesmo se o sujeito se fecha a esta abertura da resposta a outrem, não pode ser indiferente ao rosto. A essência do ente, do sujeito, do *Dasein* é, então, essencialmente ética, já que é impossível para o sujeito ser indiferente ao rosto do próximo. A origem essencial do ser é a impossibilidade de ser indiferente e de não falar a outrem. A origem, a essência manifesta, é ética e discurso – linguagem. Para um sujeito ensimesmado acorrentado pela agorafobia há a impossibilidade de se abrir, mas a linguagem é a possibilidade para o sujeito fechado de se abrir. A linguagem é a possibilidade da impossibilidade. Este processo de abertura, porém, é traumático. Ele traumatiza o sujeito e o atrai a um movimento em direção a outrem. A linguagem também é reduzida fenomenologicamente. A essência do sujeito e a essência da linguagem é a doação de sentido. O sentido é a não-indiferença e a generosidade da resposta. E a questão do “sentido” (*Sinn*) representa a fidelidade do filósofo à tradição fenomenológica e à linguagem da ética da alteridade. O filósofo assume a empreitada de um filosofar radical cuja tarefa principal é reduzir fenomenologicamente o sujeito até reconduzi-lo à possibilidade de ser despertado pela ética da alteridade.

O sujeito não é um “eu puro”, é um rosto. Um rosto que se expressa por si, a coisa-em-si, o fenômeno. Um rosto que fala. Porém, dada a sua condição de estar sempre separado, rosto é um fenômeno para além da adequação fenomenológica, visto que não é um objeto assimilado pela “consciência de”, da “intencionalidade”. O frente-a-frente está para além da representação e da intencionalidade por se constituir na linguagem cujo caráter é enigmático.

Um enigma interroga. O rosto é enigma: interroga e exige resposta. A resposta ao rosto é concreta: é responsabilidade. Esta é a resposta certa: a resposta, “cartesianamente falando”, clara e distintamente ética. O enigma permanecerá sempre enigma, sempre distante, sempre separado, mas o enigma se revela no rosto de outrem que fala questionando. A linguagem é, por conseguinte, questionamento. Ela questiona a consciência. Trata-se do questionamento da consciência e não da consciência do questionamento. O enigma entra em contato com o ente, com o mundo (o Dito), mas permanece separado, distante, bom (a ética do Dizer). O Infinito continua infinito e distante, separado. Ele continua enigma e enigmático, mas se revela no rosto. Enquanto enigmático, o infinito não é, e sim se passa no gesto ético de respeito ao rosto.

A redução fenomenológica levinasiana demonstra precisamente que a idéia do infinito e o rosto permanecem sempre no âmbito da exterioridade, da metafísica: são sempre transcendentais, ambíguos, enigmáticos, e distantes. Qual a linguagem mais precisamente apropriada para descrever o caráter ambíguo e enigmático do rosto do próximo, da transcendência, do Infinito, de Deus, do Uno, do Bem levinasiano? É a linguagem ética, e não a linguagem mística. A linguagem ética levinasiana não busca correlacionar, compreender, tomar posse de outrem como no *Eros* platônico. A linguagem é o agente que conserva a separação entre o Mesmo e o Outro. Ela é ambígua, enigmática, dramática, originária, diacrônica. No entanto, ela é abertura ao ético e ao transcendente, mas não há um sentido forte ou fraco da mística nas obras de Lévinas.

O movimento do Mesmo ao Outro não é um movimento dialético, unitivo, de fusão, de mística. Em contraste com o movimento da mística, ele é um movimento propulso por um tipo de Desejo que nunca se satisfaz, nunca se une ao infinito, mas se reverte em responsabilidade para com o próximo. Dirige-se ao rosto do próximo, mas não se correlaciona, e nem se une a este rosto. Existe, destarte, uma separação entre o místico e o ético em Lévinas. A significação que mais se aproxima ao estado natural da linguagem, para Lévinas, não é aquela da união mística, da força centrípeta do retorno, mas a da significação profética: da força centrífuga sem retorno.

A significação profética é enigmática, indica comando, ordem, acusação do sujeito, inspiração e visitação do infinito no rosto do próximo. A pergunta, o questionamento, vem de fora, vem do outro e devasta o sujeito, à guisa da idéia do infinito. À esta devastação do sujeito pelo que vem de fora, não se responde com a ontologia, pois foi isso o que Caim fez: “Não *sou* guardião do meu irmão”. Na interpretação de Lévinas, a resposta é metafísica e ética

(responsabilidade): é a metafísica-ética traduzida em termos de uma exigência infinita. O movimento da linguagem levinasiana conduz à confluência entre a metafísica e a ética.

A transcendência se converte em relação com outrem. Conseqüentemente, a relação com outrem é a única que introduz a dimensão da transcendência. A confluência entre metafísica e ética concede ao autor a possibilidade de propor a ética como “ótica espiritual” que se fundamenta no princípio de gratuidade e da universalidade, para além do diálogo Eu-Tu, cuja base de sustentação é a reciprocidade e a união. A “ótica espiritual” levinasiana não se situa na mística. A transcendência não é descrita em termos do verbo ser, mas em termos éticos: ela não é, mas *se passa* na responsabilidade e na substituição pelo próximo. A transcendência é, assim sendo, um movimento para fora do sujeito, e não culmina na *unio mystica*, qualquer que seja a forma desta união quer no sentido forte da mística como fusão, consubstancialidade, coincidência, identificação, quer no sentido fraco da mesma como comunhão afetiva, ou comunicação direta que mantém as diferenças.

Para o filósofo, a inteligibilidade da transcendência é ética. Ela se distingue do sagrado, do místico, e se aproxima do separado, do santo. Portanto, ela não possui uma significação mística. Em Lévinas, qualquer tema relacionado à questão de Deus se desvia dos interstícios místicos, e se direciona ao rosto do próximo. Pensar a palavra “Deus” a partir do Outro equivale a não violar a absolutidade da mesma. Ter tomado consciência da palavra “Deus” não significa tê-la incluído num saber que assimila, nem expressá-la numa experiência descrita em termos ontológicos²¹¹². A inteligibilidade ética levinasiana resiste à mística *in toto*. Ela simplesmente está fora da mística. A mística não é sua primeira preocupação, ou ocupação. A inteligibilidade ética resiste a qualquer forma de assimilação, ou união, ou síntese. A inteligibilidade ética é capaz de fazer qualquer sujeito “tremar nas bases”.

A inteligibilidade ética é primordialmente filosófica, e se contenta em permanecer dentro dos limites da razão. No entanto, ela é uma razão tal que não exclui a sensibilidade, a vulnerabilidade, a corporeidade. Uma razão inteligível e universal: basta olhar no rosto de qualquer próximo para descobrir o terceiro, que é o estranho, a viúva, o pobre, a justiça, a humanidade toda, o diferente do “eu”. Por um lado, esta “diferença” se afasta dos moldes e das exigências ontológicas da experiência de Deus e do próximo – a experiência mística. Por outro lado, a singularidade que a não-indiferença suscita no sujeito o abre à metafísica. A diferença

²¹¹² DVI 125 (ID. *De Deus que vem à idéia*, p. 112): “A inteligibilidade da transcendência não é ontológica”.

ontológica, isto é, aquilo que é constitutivo dos entes, passa a fazer a diferença metafísica e ética. Ser diferente não sendo indiferente à diferença da alteridade alheia faz a diferença metafísica e ética. A diferença ontológica entre o “eu” e o próximo conflui para a ética da não-indiferença.

A metafísica levinasiana é horizontal sem perder de vista o vertical. Esta verticalidade é assegurada na e pela ética como responsabilidade e substituição pelo próximo. Estando situada fora da mística, a preocupação fundamental é com a expiração. O sujeito expira, isto é, se dissolve do mesmo modo que o verbo Ser se dissolve no acusativo do reflexivo *se*. O sujeito não *se* absorve, não *se* dilui no infinito, mas *se* dissolve, *se* substitui e *se* inspira no encontro interpessoal. Lévinas resiste à mística porque a questão primordial para ele não é *se* unir com o infinito, e sim com a questão da dissolução, da deposição e do desinteressamento do sujeito no momento em que *se* responsabiliza e *se* substitui pelo próximo.

BIBLIOGRAFIA

- AVRAM, Wes. On the Priority of Ethics in the Work of Levinas. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 24.2, p. 261-281, Fall 1996.
- BACCARINI, Emilio. *Lévinas: Soggettività e Infinito*. Roma: Edizioni Studium, 1985.
- BRÉHIER, Émile. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago: The University of Chicago, 1958.
- BUCKS, René. *A Bíblia e a Ética: A relação entre a filosofia e a Sagrada Escritura na obra de Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 1997. p. 13-36.
- CAMERA, F. *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- CASALONE, Carlo. Levinas: Ética e Filosofia no Pensamento Pós-Moderno. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 341-354, julho-setembro 1993.
- CAVADI, Augusto et alii. *Metafísica, anti-metafísica, post-metafísica: Lineamenti di ontologia*. Palermo, Edizioni Augustinus, 1990. p. 321-375.
- CELAN, Paul. *Cristal*. Trad. Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- CESA, Claudio (org.). *Guida a Hegel: Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura, Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia*. Roma/Bari: Laterza, 1997.
- CHALIER, Catherine. *What ought I to do? Morality in Kant and Levinas*. Ithaca/London: Cornell University, 2002.
- CHANTER, Tina. *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger*. Stanford: Stanford University, 2001. p. xi-36.
- COHEN, Richard A. The Face of Truth in Rosenzweig, Levinas, and Jewish Mysticism. In: GUERRIÈRE, Daniel (ed.) *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*. New York: State University of New York, 1990. p. 175-201.
- COPLESTON, F. C. *Medieval Philosophy*. New York: Harper Torchbooks, 1961. Cap. XI, p. 158-165.
- COSTA, Márcio Luis. *Lévinas: Uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 9-50.
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds.) *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

DARTIGUES, André. Ética e pensamento do infinito segundo E. Lévinas. In: _____. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005. p. 134-143.

DE CERTEAU, Michel. *La fable mystique: XVI^e– XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982.

DE PEDRO, Aquilino. *Dicionário de Termos Religiosos e Afins*. Aparecida: Santuário, 1999.

DESCARTES, R. *Discurso do método e Meditações*. São Paulo: Abril, 1979. (Pensadores).

DREHER, Luís H. A mística protestante em sua expressão alemã. In: TEIXEIRA, Faustino. (org.) *No limiar do mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Desde Dentro, Para Trás: Hegel e a Crítica da Representação Religiosa na *Fenomenologia do Espírito*. *Numen Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 51-71, 1998.

_____. A Mística Protestante Em Sua Expressão Alemã. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2001.

_____. As Principais Tendências da Mística Medieval: Um Exame A Partir de Suas Origens. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003.

_____. Situando a Mística Protestante: Apontamentos Para Uma Tarefa Inconclusa. (Mimeo). Juiz de Fora: PPCIR/UFJF, 2003.

_____. Schopenhauer, o Idealismo e a Mística. *Rhema*, Juiz de Fora, vol. 9, n. 30, p. 27-50, 2003.

_____; OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. Mística e filosofia no Ocidente: principais tipos e tendências. Juiz de Fora: *Rhema*, v. 10, n. 35, 2004. p. 13-58

DUPRÉ, Louis. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*. New York: Seabury, 1979.

DUPUIS, Michel. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Lévinas et Descartes. *Revue Philosophique de Louvain*, n. 2, Mai 1996, p. 295-310.

DUSSEL, Enrique; GUILLOT, Daniel E. *Liberacion Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.

FABRI, Marcelo. *Desencantando a Ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

FABRIS, Adriano. *Introduzione alla filosofia della religione*. Roma/Bari: Laterza, 2002.

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

FINKIELKRAUT, Alain. *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard, 1988.

GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (coords.) *L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993.

GRONDIN, Jean. Agostinho: a universalidade do *Logos* interior. In: _____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 1999. p. 70-81.

GURVITCH, Georges. La dialettica in Plotino. In: _____. *Dialettica e Sociologia*. Roma: Città Nuova, 1968. p. 72-77.

_____. La dialettica mística negativa. In: _____. *Dialettica e Sociologia*. Roma: Città Nuova, 1968. p. 78-84.

_____. La dialettica in Hegel. In: _____. *Dialettica e Sociologia*. Roma: Città Nuova, 1968. p. 110-136.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *O sistema da vida ética*. Trad. Autor Morão. Lisboa: Edições 70.

HEILER, Friedrich. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld, 1997.

HICK, John. *Filosofia da Religião*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *Investigações Lógicas: Sexta Investigação*. Elementos de uma Elucidação fenomenológica do conhecimento. São Paulo: Abril, 1980. (Pensadores).

KEARNEY, Richard. De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997.

KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington/Indiana: Indiana University, 2001.

_____. After the death of God: Emmanuel Levinas and the ethical possibility of God. *The Journal of Religious Ethics*, vol. 24.2, p. 235-259, Fall 1996.

KUIAVA, Evaldo Antônio. *Subjetividade Transcendental e Alteridade: um estudo sobre a questão do outro em Kant e Lévinas*. Porto Alegre: Educs, 2003.

LAUER, Quentin. *Phenomenology: Its Genesis and Prospect*. New York e Evanston: Harper Torchbooks, 1965.

LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001. [1930.]

_____. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2001. [1949.]

_____. The Understanding of Spirituality in French and German culture. Trad. Adrius Valecičius. *Continental Philosophy Review*, 31: 1-10, 1998; original em Lituano, *Varias*, Kaunas, vol. 7, n. 5, p. 271-280, 1933.

_____. *Le temps et l'autre*. Paris: PUF, 2001. [1979.]

_____. *De l'existence a l'existant*. Paris: Vrin, 1998. [1947.]

_____. *Totalité et Infini*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974. [1961.]

_____. *Difficile Liberté: Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963. [1963.]

_____. *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 2001. [1968.]

_____. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972. [1972.]

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martin Nijhoff, 1974. [1974.]

_____. *Nomi Propri*. Trad. Franceseco Paolo Ciglia. Monferrato: Marietti, 1984. [1976.]

_____. *Du Sacré au Saint: Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1997. [1977.]

_____. *L'au-delà du verset*. Paris: Minuit, 2002. [1982.]

_____. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1998. [1982.]

_____. *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1993. [1982.]

_____. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1996. [1984.]

_____. *Hors Sujet*. Paris: Livre de Poche, 1997. [1987.]

_____. *A l'heure des nations*. Paris: Minuit, 1988. [1988.]

_____. *De l'oblitération: Entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno*. Paris: Différence, 1998. [1990.]

_____. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Livre de Poche, 1998. [1991.]

_____. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Livre de Poche, 2002. [1993.]

_____. *L'imprévu de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. [1994.]

_____. *Altérité et transcendance*. Paris: Fata Morgana, 1995. [1995.]

_____. *Nouvelles Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1996. [1996.]

_____. *Collected Philosophical Papers*. Pittsburgh: Duquesne University, 2000. [1987.] p. VII.

_____. *Dall'altro all'io*. Roma: Meltemi, 2002.

LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London/New York: Routledge, 1995. x-5.

LINGIS, Alphonso. *Libido: The French Existential Theories*. Bloomington: Indiana University, 1985.

MALKA, Solomon. *Lire Lévinas*. Paris: Cerf, 1989.

MANNING, Robert John Sheffler. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993.

MARTINI, Mario (org.) *La filosofia del dialogo: da Buber a Lévinas*. Assisi: Cittadella, 1995.

MORRISON, Glenn. Jewish-Christian Relations and the Ethical Philosophy of Emmanuel Lévinas: "At the very moment where all is lost, everything is possible". *Journal of Ecumenical Studies*, v. 38, n.2-3, p. 316-329, Spring-Summer 2001.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Léxico de Metafísica*. São Paulo: Paulus, 2005.

MOSCATO, A. (org.) *Levinas: Filosofia e trascendenza*. Genova: Marietti, 1992.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster, 1953.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: A reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.

PEPERZAK, Adriaan Theodoor. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University, 1993.

PEPERZAK, Adriaan T (ed.) *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York/London: Routledge, 1995.

_____. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University, 1997.

PETROSINO, Silvano. La Fenomenologia dell'unico: le tesi di Lévinas. In: LÉVINAS, Emmanuel. *Totalità e Infinito: Saggio Sull'Esteriorità*. Milano: Jaca Book, 2000. p. XV-LXXV.

PISTORIUS, Philippus Villiers. *Plotinus and Neoplatonism: An Introductory Study*. Cambridge: Bowes & Bowes, 1952.

PIVATTO, Pergentino. A ética de Levinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas*, v. 37, n. 147, p. 325-363, 1992.

PLATÃO. *O Banquete ou Do Amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

_____. *Filebo*. In: GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949. VI, 505e, 508, 509 b.

PONZIO, A.; CAFELATO, P.; PETRILLI, S. *Fondamenti di filosofia del linguaggio*. Roma/Bari: 1999.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas*, 1999. Tese (Tese de doutoramento em Teologia) Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus. Belo Horizonte. p. 7-22.

RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Campinas: Papyrus, 1991. p. 35, 195, 198, 215, 219, 221, 224, 236, 385-387, 391-394, 407, 412-413.

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

RIZEK, Ricardo. Prefácio. In: DOS SANTOS, Mário Ferreira. *Pitágoras e o Tema do Número*. São Paulo: IBRASA, 2000. p. 13-56.

SEBBAH, François-David. Lire Levinas et penser tout autrement. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 141-141-151, juil. 1997.

SCHAEFFLER, Richard. A Questão das Possibilidades e dos Limites do Método Fenomenológico na Ciência da Religião; Retorno de Husserl a Hegel: a dialética do “em-si” e do “para-nós” como fundamento da historicidade da religião. In: _____. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 88-101.

SCHLAFMAN, Léo. Filosofia versus mística: Interpretações talmúdicas de Emmanuel Lévinas põem em evidência o mais laico dos pensadores religiosos. *Jornal do Brasil*. Disponível em: <http://jbonline.terra.com.br/jb/papel/cadernos/ideias/2001/04/27/joride20010427009.html>. Acesso em: 13 jan. 2006.

SCHOLEM, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978.

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

SUDAR, Pablo. *El rostro del pobre: más allá del ser y del tiempo*. Buenos Aires: Patria Grande, 1981.

SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; TIMM DE SOUZA, Ricardo (orgs.) *Éticas em Diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TARTER, S. *Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera*. Assisi: Cittadella Editrice, 2004.

TIMM DE SOUZA, Ricardo. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

WINDELBAND, Wilhelm. *Greek, Roman, Medieval*. New York: Harper Torchbooks, 1958. vol. I. p. 233-255.

WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University, 2000.

ZILLES, Urbano. Conclusão. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.