

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

FABIANO VICTOR DE OLIVEIRA CAMPOS

**O SER E O OUTRO DO SER:
A QUESTÃO DE DEUS EM EMMANUEL LEVINAS**

JUIZ DE FORA

2016

Fabiano Victor de Oliveira Campos

**O ser e o outro do ser:
A questão de Deus em Emmanuel Levinas**

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Gross

Juiz de Fora
2016

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Campos, Fabiano Victor de Oliveira.

O ser e o outro do ser : a questão de Deus em Emmanuel Levinas / Fabiano Victor de Oliveira Campos. -- 2016.

499 p.

Orientador: Eduardo Gross

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2016.

1. Deus. 2. Ser. 3. Ética. 4. Tempo. 5. Linguagem. I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

Fabiano Victor de Oliveira Campos

**O SER E O OUTRO DO SER:
A questão de Deus em Emmanuel Levinas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, área de concentração em Filosofia da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 22 de agosto de 2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Gross (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Ozanan Vicente Carrara
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e ao meu irmão Bruno Campos, que não mediram esforços para que este sonho se concretizasse, concedendo-me apoio emocional e financeiro.

Ao Prof. Dr. Eduardo Gross, que acompanhou e orientou este estudo com competência e paciência.

Ao Prof. Dr. Flávio Senra Ribeiro, mestre e amigo, por seu incentivo constante e por seus ensinamentos.

Ao Prof. Dr. Didier Franck, pelo acolhimento e pela preciosa orientação no período de estágio de “doutorado sanduíche”, na *Université Paris Ouest*.

Ao amigo Leonardo Meirelles Ribeiro, pelo apoio constante, pelas conversas e ensinamentos sobre o pensamento de Levinas e pela inestimável ajuda para a realização do estágio em Paris.

Aos amigos e professores da Puc Minas, pelos incentivos e contribuições.

Aos amigos da *Maison du Brésil*, que compartilharam sonhos e experiências, em momentos singulares e agora eternizados, pois amados pela memória.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, que financiou os estudos no Brasil e no exterior, na *Université Paris Ouest*.

RESUMO

Esta tese analisa a questão de Deus no pensamento de Emmanuel Levinas. Ela busca mostrar que a recusa levinasiana de abordar Deus no horizonte do ser se deve a uma peculiar compreensão do ser. Para Levinas, a diferença e a singularidade são suprimidas na universalidade e impessoalidade do ser à medida que enfeixamos a multiplicidade do real na compacta unidade desse conceito tido como o universal por excelência. Daí que o ser seja relacionado ao mal, e não ao bem enquanto noção transcendental. Por essa razão, Levinas julga inviável abordar Deus como ser, ainda que em termos de um ser supremo. Recusando a ideia de que o ser seja o horizonte último de sentido, Levinas procura situar o problema filosófico da questão de Deus na intriga ética da relação entre o eu e o outro humano. Para tal empreitada, ele se vale de três caminhos reflexivos privilegiados. Em primeiro lugar, o pensador lituano busca analisar o problema filosófico de Deus à luz de uma “análise fenomenológica”, atribuindo um sentido eminentemente ético a termos oriundos desse domínio do saber. A análise fenomenológica, tal como Levinas a entende, lhe permite postular a tese da ética como horizonte último do sentido e abordar a questão de Deus para além da ontologia. Em segundo lugar, Levinas julga encontrar na análise da questão do tempo um caminho fenomenológico privilegiado para se pensar o problema de Deus não mais em termos de ser. Concebido em sua diacronia irreduzível, o tempo é pensado como relação com a alteridade humana e, por esse viés, como relação com o infinito. Por fim, a reflexão sobre a linguagem, compreendida a partir da ética, torna-se um lugar de questionamento do Dito, do falar coerente da teologia e da filosofia. O pensar de outro modo a questão de Deus exige, por sua vez, um discurso em que o Dizer ético se insinue no interior do Dito ontológico. Esses três caminhos, o da análise fenomenológica, o do tempo e o da linguagem, constituem, portanto, os vieses por meio dos quais Levinas procura dissociar o problema filosófico de Deus do plano da ontologia e relacioná-lo definitivamente à intriga ética da relação entre a subjetividade e o outro humano. A pretendida superação da impessoalidade e da universalidade do ser se dá no interior dessa relação que se tece entre o eu e o infinito de outrem e de Deus, e que doravante é compreendida como horizonte último do sentido, do tempo e da linguagem.

Palavras-chave: Deus. Ser. Ética. Tempo. Linguagem.

ABSTRACT

This theory analyzes the subject of God in Emmanuel Levinas's thought. It seeks to show that the refusal levinasiana of approaching God in the being's horizon is due to a peculiar understanding of the being. For Levinas, the difference and the singularity are suppressed in the universality and impersonality of the being to the same measure in that we forgot the multiplicity of the Real in the compact unit of that concept had as the universal par excellence. Then that the being is related to the evil, and not to the good while transcendental notion. For that reason, Levinas judges unviable to approach God as being, although in a terms of Supreme Being. Refusing the idea that the being is the last horizon of sense, Levinas tries to place the philosophical problem of the subject of God in the ethical intrigue of the relationship between I and the other human. For such taskwork, he is been worth of three privileged reflexive paths. In the first place, the Lithuanian thinker seeks to analyze the philosophical problem of God to the light of the "phenomenologic analysis", attributing a felt eminently ethical to terms originating from of that domain of the knowledge. The phenomenologic analysis, just as Levinas understands it, allows him to postulate the theory of the ethics as last horizon of the sense and to approach the subject of God for besides the ontology. In the second place, Levinas judges to find in the analysis of the subject of the time a privileged path phenomenologic to think the problem of God no more in terms of being. Conceived in his unyielding diachrony, the time is thought as relationship with the human alterity and, for that inclination, as relationship with the infinite. Finally, the reflection on the language, understood starting from the ethics, it becomes a place of questioning of the Said, of speaking coherent of the theology and of the philosophy. Thinking in another way the subject of God demands, for its time, a speech in that the ethical Saying makes advances inside the ontological Said. These three paths, the one of the analysis phenomenological, the one of the time and the one of the language, they constitute, therefore, the inclinations through which Levinas tries to dissociate the philosophical problem of God of the plan of the ontology and to relate it definitively to the ethical intrigue of the relationship between the subjectivity and the other human. A intended overcome of the impersonality and of the being's universality occurs inside that relationship that is woven among I and the infinite of somebody else and of God, and that from now on is understood as last horizon of the sense, time and language.

Keywords: God. Being. Ethics. Time. Language.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	0
2 HEIDEGGER, LEVINAS E A QUESTÃO DE DEUS	19
2.1.1 A entrada de Deus na filosofia como uma exigência lógica	21
2.1.2 A entrada de Deus na filosofia como esquecimento do ser.....	27
2.1.3 A abordagem de Deus a partir da verdade do ser.....	37
2.2 LEVINAS EM CONFRONTO COM HEIDEGGER	49
2.2.1 A ontoteologia como pensamento errôneo sobre Deus	50
2.2.2 Deus como o outro do ser.....	52
2.2.3 A violência do <i>Es gibt</i> heideggeriano	55
2.2.4 O pensamento heideggeriano do ser como nova face da Filosofia do Mesmo	65
3 O SER SOB A ÓTICA DE LEVINAS.....	74
3.1 A CONCEPÇÃO DO SER NOS ESCRITOS DE LEVINAS	75
3.1.1 O mal do ser e a evasão	76
3.1.2 O ser como “há” [<i>il y a</i>] em <i>Da existência ao existente</i> e em <i>O tempo e o outro</i>	89
3.1.3 O ser como guerra em <i>Totalidade e infinito</i>	102
3.1.4 Ser e outramente que ser	109
3.2 A RELAÇÃO ENTRE SER E PENSAR.....	116
3.2.1 A equivalência entre ser e pensar	117
3.2.2 O psiquismo como saber	136
3.2.3 O sentido como manifestação	142
3.2.4 A questão de Deus à luz da correlação entre ser e pensar.....	147
4 DA FENOMENOLOGIA À SIGNIFICÂNCIA ÉTICA.....	156
4.1 DA ESTRUTURA DE HORIZONTE A UMA NOVA CONCEPÇÃO DO SENTIDO	157
4.1.1 Em busca de um novo sentido da intencionalidade	158
4.1.2 A noção fenomenológica de horizonte.....	167
4.1.3 A leitura levinasiana do horizonte.....	172
4.2 O LEGADO DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO	182
4.2.1 A análise intencional como a procura do concreto	183
4.2.2 O princípio que rege a análise fenomenológica	187
4.2.3 A análise intencional como investigação dos horizontes de sentido.....	190
4.3 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO À MANEIRA LEVINASIANA	194

4.3.1 A ética como horizonte último do sentido	195
4.3.2 Ir além da fenomenologia.....	203
4.3.3 Passar de uma ideia à outra: a exasperação como método.....	208
4.3.4 A ênfase como <i>via eminentiae</i>	210
4.3.5 A redução ética da questão de Deus.....	215
4.4 “FENOMENOLOGIA” DA IDEIA DO INFINITO E SIGNIFICÂNCIA ÉTICA.....	221
4.4.1 A crítica da estrutura teleológica.....	227
4.4.2 A recusa do caráter eidético da significação	233
4.4.3 A ressignificação ética do primado da <i>Sinnggebung</i>	239
4.4.4 Crítica do princípio holístico da significação.....	244
5 PENSAR DEUS A PARTIR DO TEMPO DO OUTRO.....	254
5.1 A DEFORMALIZAÇÃO DO TEMPO	255
5.2 A INTERPRETAÇÃO LEVINASIANA DAS <i>LIÇÕES PARA UMA</i> <i>FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA ÍNTIMA DO TEMPO</i>	271
5.3 DEUS PARA ALÉM DO PRESENTE	293
5.4 DEUS E O PASSADO IMEMORIAL	297
5.5 O SENTIDO ÉTICO DO FUTURO ENQUANTO VINDA DE DEUS À IDEIA	305
6 DIZER DEUS DE OUTRO MODO QUE SER	317
6.1 O NOME DEUS	320
6.1.1 O estatuto ambíguo do nome Deus	321
6.1.2 Ele no fundo do Tu: o sentido ético do pro-nome Deus	330
6.2 O TESTEMUNHO PROFÉTICO.....	335
6.2.1 O testemunho não é opinião	336
6.2.2 O testemunho não é tematização	338
6.2.3 A verdade do testemunho	347
6.2.3.1 A verdade do testemunho enquanto sinceridade	350
6.2.3.2 A verdade do testemunho como revelação.....	354
6.3 A GLÓRIA DO INFINITO	367
6.4 LEVINAS E A TEOLOGIA.....	372
6.4.1 O uso do termo teologia	374
6.4.2 O laço entre Filosofia e Teologia: sob o signo da aspiração à unidade	379
6.4.3 Deus como outro do ser: uma outra face da teologia negativa?.....	388
6.4.4 Teologia e testemunho	397
6.5 NAS FRONTEIRAS DA LINGUAGEM: ENTRE ÉTICA E ONTOLOGIA	403

6.5.1 A saída da ontologia como questionamento do seu primado	404
6.5.2 O discurso de Levinas enquanto ontologia	413
6.5.3 Estratégias do discurso levinasiano.....	420
7 CONCLUSÃO.....	428
REFERÊNCIAS	437

1 INTRODUÇÃO

O problema de se pensar Deus e o ser conjuntamente tornou-se, a partir da reflexão filosófica de Heidegger acerca do caráter ontoteológico da metafísica, uma das questões constantemente revisitadas e discutidas por filósofos e teólogos. Segundo a chave hermenêutica com a qual Heidegger pretendeu enfeixar toda a tradição metafísica sob o signo da ontoteologia, Deus teria sido submetido à esfera ôntica e posto no ápice da cadeia hierárquica dos entes, ao mesmo tempo que o ser teria sido relegado às sombras do esquecimento. Tal crítica levou estudiosos a revisitarem o problema de Deus frente à questão do ser.

Os primeiros estudiosos da doutrina tomasiana do ato de ser (*esse*) no tomismo contemporâneo, dentre eles Gilson, Fabro e Lotz, voltaram a essa problemática da relação entre ser e Deus, com vistas a denunciar a inaplicabilidade do paradigma ontoteológico para situar corretamente aquela doutrina na história da metafísica ocidental¹. Outros ainda, como Aubenque (2012), Berti (1997) e Beierwaltes (1989), se propuseram a mostrar que o modelo ontoteológico é inaplicável seja à metafísica aristotélica, seja à metafísica neoplatônica. Para Boulnois (1995), como para outros historiadores recentes, o modelo ontoteológico no sentido propugnado por Heidegger só se aplica a uma metafísica fundada na univocidade do conceito de ser, tal como aquela praticada de Duns Scot a Kant. A tese de um “Deus sem o ser”, como reza o título de uma obra de Marion (1982), discípulo de Heidegger e Levinas, também não deixou de causar grande repercussão no mundo da reflexão filosófica, ao tentar abrir um novo caminho e dar um adeus definitivo ao pensamento metafísico compreendido a partir do modelo ontoteológico. Mais recentemente, renomados pensadores contemporâneos, dentre eles Ricoeur e Lacocque (2001), Puntel (2008; 2011; 2015) e Gilbert (2012), têm procurado

¹ Caminhando na esteira do pensamento desses autores neotomistas, Vaz (2003) sublinhou o esquecimento, por parte daqueles que se esforçam por submeter a metafísica tomasiana ao esquema ontoteológico, da distinção corrente em Tomás de Aquino entre o *ens commune* (ser no sentido transcendental) e o *Ipsum Esse subsistens* (Ser subsistente), que implica a absoluta transcendência de Deus.

oferecer, num diálogo crítico com a tradição filosófico-teológica e filológica, respostas originais à problemática da relação entre Deus e o ser.

Neste contexto de interpretações complexas e plurívocas, mas de grande relevância e atualidade entre os bem-pensantes, é que se inscreve a reflexão de Emmanuel Levinas. Este, por um lado admite a leitura da metafísica a partir do paradigma ontoteológico, mas por outro julga necessário desterrar definitivamente a questão de Deus do âmbito do ser, mesmo diante da consideração da diferença ontológica proposta por Heidegger. Mas por que trazer à tona a reflexão levinasiana sobre o tema em foco? Ao passo que ela acata o diagnóstico genético-sintomático de Heidegger que interpreta toda a tradição metafísica sob o paradigma ontoteológico, não bastaria afastá-la com um simples gesto de mão, ao se considerar como válidas as críticas atuais que acusam a impertinência desse modelo para abarcar a totalidade do pensamento metafísico? Há ao menos duas grandes razões que, a nosso ver, justificam e legitimam o nosso gesto de revisitação dos textos levinasianos no que tange ao problema de Deus em face do ser.

Em primeiro lugar, há muitos estudos sobre a questão da ética, da alteridade e da subjetividade no pensamento de Levinas. No entanto, o mesmo não pode ser dito quanto ao problema de Deus. Ademais, os estudos existentes sobre essa temática não seguem na mesma direção em que pretendemos nos colocar. Desta sorte, investigações levadas a bom termo, como as de Moro (1982b), Chalier (2002), Ribeiro Júnior (2005; 2008), Lévy (2009) e de Badi (2013), que também versam sobre a questão levinasiana de Deus, conquanto contribuam sobremaneira para o nosso propósito, não perseguem os mesmos objetivos que os nossos. De fato, elas têm o inegável mérito de apresentar a relação entre os escritos filosóficos de Levinas e aqueles de caráter confessional, isto é, bíblico-talmúdicos. Embora não negligenciemos essa íntima e complexa relação entre filosofia e judaísmo no pensamento levinasiano, não nos ocupamos diretamente dessa questão neste trabalho. E isso por dois motivos. O primeiro é que

o próprio Levinas admite que o uso de versículos bíblicos em seus textos de cunho filosófico tem o propósito de servir apenas como exemplos, mas não como justificção das suas ideias². Evidentemente, agindo assim, não estamos sugerindo que se negue nem negligencie o fato de que o sentido ético proposto por Levinas é por esse autor encontrado no próprio coração da literatura talmúdica. Todavia, estudos recentes, como o de Brezis (2015), levantam questionamentos pertinentes acerca da exegese que o autor lituano elabora em seus textos confessionais. Por não pretendermos entrar nesse debate, o que nos exigiria um estudo minucioso do judaísmo e de seus textos, decidimos por manter nossa análise direcionada para o campo dos escritos de cunho filosófico, sem nos esquivarmos, todavia, da leitura e da análise dos textos confessionais nas ocasiões em que julgamos necessário proceder dessa maneira para melhor analisarmos o nosso objeto de estudo.

Por outro lado, nenhuma das investigações supramencionadas, como é o caso também dos estudos de Puntel (2011), Pivatto (2003a; 2003b), Rolland (2002), Bernier (1996), Bianchi (1985), Cohen-Levinas (2013), Decloux (1964), Desouche (1993), Schillaci (1996), Guibal (2007a) e os estudos de Faessler, para citar apenas os mais significativos e que tocam diretamente na questão que ora nos importa analisar, perseguem os mesmos objetivos e caminhos que os nossos. Nenhum desses estudos analisa, em conjunto, o problema do tempo, da linguagem e da “fenomenologia”, tal como entendida por Levinas, como caminhos trilhados por esse autor para se pensar a questão de Deus para além do ser. Eis a outra razão que justifica e legitima a investigação levada a termo neste trabalho.

No que concerne à análise que aqui fazemos da leitura levinasiana acerca do ser, cabe sublinhar que ela em muito se aproxima daquela levada a termo pelo pensador contemporâneo Lorenz Puntel (2011). Mas se ambas as leituras se coadunam em ver na concepção peculiar que Levinas elabora do ser a mesma razão, de ordem propriamente filosófica, pela qual o

² A propósito, ver a entrevista concedida por Levinas em 1986 e publicada em 1988 em: BERNASCONI, Robert; WOOD, David (Ed.). *The provocation of Levinas: rethinking the other*. London: Routledge, 1988. p. 168-180.

autor lituano julga dever repensar a questão de Deus, elas já se distanciam, todavia, em alguns aspectos fundamentais. Assim, enquanto Puntel vê na proposta de Levinas o advento de uma espécie de teologia negativa, em que Deus é “desconectado” do mundo dos homens, nossa leitura vai noutra direção, a ser esclarecida no último capítulo deste trabalho. Por outro lado, nossa identificação do ponto crítico da concepção levinasiana do ser também diverge quanto à do intérprete supracitado, sem negarmos, contudo, o interesse que a leitura de seu livro nos despertou para tal questão. Ademais, contra a radicalidade que Puntel assume ante a leitura de Levinas, pensamos que não se podem ignorar as exigências éticas de um pensar verdadeiramente respeitoso em relação à transcendência de Deus, impostas pelo filósofo lituano à sua maneira. Para que não se encaminhe uma nova procissão de pseudo-absolutos, tal como aquela que ocupou o horizonte do homem do século XX, convém repropor aos indivíduos e às sociedades o problema do Absoluto na inteireza e na amplitude das implicações ético-práticas que esse problema envolve e sem apartá-lo do mundo humano em que o outro homem clama por justiça.

A recusa de Levinas em pensar Deus no horizonte do ser constituirá, pois, o nosso objeto de estudo. Neste trabalho, pretendemos analisar as razões pelas quais Levinas recalitra a abordagem de Deus no plano ontológico, bem como os caminhos reflexivos que ele percorre, isto é, os argumentos que ele utiliza, para pensar Deus fora da eira do ser e situá-lo na “intriga” ética da relação com o outro. Por que, aos olhos levinasianos, é necessário recusar a abordagem de Deus no plano do ser? Por que Levinas propõe pensar e dizer Deus como “o outro do ser”? Por que se deve pensar Deus fora do domínio ontológico? Por outro lado, se Deus é pensado fora da eira do ser, como Deus vem ao pensamento e à linguagem? Por que a ética emerge como a “concretude fenomenológica” na palavra Deus adquire sentido? Essas questões se põem ao ler as obras deste autor.

Não pretendemos, neste estudo, levar a cabo o debate com Levinas acerca da necessidade, e mesmo da possibilidade, de se pensar “além do ser” ou de se pensar um “Deus não contaminado pelo ser” (LEVINAS, 1978, p. X)³. Ou seja, não buscaremos discutir acerca da possibilidade de tecer um discurso pretensamente inteligível e racional sobre Deus fazendo a economia do ser ou substituindo categorias ditas “ontológicas” por outras tidas como eminentemente “éticas”. Tal debate, já inaugurado de modo promissor por alguns intérpretes do pensamento levinasiano⁴, e de certo modo por pensadores críticos da leitura ontoteológica da metafísica⁵, aguardará ainda uma resposta definitiva de nossa parte. Nossa intenção é mais modesta, sem deixar de contribuir para esse tipo de debate. Buscaremos mostrar que a recusa de Levinas de abordar Deus no horizonte do ser ou a partir da verdade do ser (proposta heideggeriana) deve-se sobretudo a uma compreensão bastante peculiar, e não justificada de modo satisfatório, do ser. Nossa hipótese é de que Levinas recalcitra conferir à noção de ser um caráter absolutamente transcendental. E isto por causa da sua concepção negativa em relação ao ser. Com efeito, de modo inversamente análogo à noção tomasiana intensiva do ser (*esse*) como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”, Levinas entende o ser como mal, justamente por ver nele algo de irremissível e dissipador de toda alteridade. Daí que ele negue que o ser possua uma amplitude analógica capaz de salvaguardar as diferenças

³ Para não gerar equívocos, mantivemos a numeração, em algarismos romanos, tal como consta na nota preliminar da obra *Outramente que ser ou além da essência*.

⁴ Em seu artigo *Violence et métaphysique*, Derrida (1967) questiona se Levinas consegue sair da orla do ser. Moro (1982), por sua vez, propõe mostrar de que modo a categórica exclusão do discurso teológico ensaiada por Levinas é problemática, não em virtude de elementos alheios à própria reflexão levinasiana, mas por força da mesma. Sua tese principal é de que Levinas, motivado pela sua pertença à tradição e história judaicas e pela sua oposição à tradição e à história cristãs, ou ao que ele (Levinas) entende como tais, propõe uma interrupção da teologia ou, nas palavras de Moro, uma “suspensão teológico-ética” da teologia. A suspensão é teológica porque é Deus mesmo que resiste em dizer-se plena e teologicamente num tempo esvaído de fraternidade nas relações intersubjetivas. E é ética porque ao discurso racional sobre Deus (discurso teológico) ou à mais tênue forma de tematizar Deus, como se faz na oração, glorificação ou ação de graças, Levinas opõe aquilo que ele denominará o testemunho de Deus na linguagem profética. Já Ribeiro Júnior (2008, p. 502) assinala que, do ponto de vista da teologia cristã, e não obstante o modo como a teologia fora praticada em muitas de suas correntes, sobretudo aquelas influenciadas pelo pensamento escolástico, as quais, por sua vez, acabaram se reduzindo à ontoteologia, poder-se-ia apresentar algumas objeções à crítica levinasiana que acusa a teologia cristã de se identificar a uma teosofia ou à tematização de Deus.

⁵ Cf. Vaz (2000a, p. 156-157).

a um só tempo que as enfeixa em sua unidade sintética e que, assim, permita referi-lo tanto aos entes intramundanos quanto a Deus.

Para realizarmos esta empreitada, seguimos o seguinte itinerário. Num primeiro momento, buscamos contextualizar o pensamento do autor em foco a partir do confronto com Heidegger. Ora, entendemos que a crítica heideggeriana à identificação entre Deus e ser operada pela metafísica concebida segundo o esquema ontoteológico constitui o ponto de partida da reflexão levinasiana no que concerne ao tema da nossa pesquisa. Neste sentido, julgamos necessário explicitar essa crítica heideggeriana no que concerne aos pontos centrais assumidos e recusados por Levinas. Desse modo, no primeiro capítulo explicitamos tanto a crítica de Heidegger à metafísica interpretada segundo o paradigma ontoteológico, que Levinas de certo assume, quanto a sua proposta de pensar o problema de Deus a partir da verdade do ser, o que é radicalmente repudiado por Levinas.

Mas, no que se refere à questão da relação entre Deus e o ser, o pensamento de Levinas se tece, até certo ponto, numa linha de concordância com o de Heidegger e, por outro lado, numa direção radicalmente contrária. Por um lado, Levinas caminha na esteira do pensamento heideggeriano, concordando com a leitura da história da metafísica ocidental a partir do paradigma ontoteológico, como também com a inviabilidade do pensamento metafísico tradicional para a abordagem da questão de Deus. Por outro, o filósofo lituano busca ir além da proposta de Heidegger de pensar Deus a partir da verdade do ser, isto é, do ser em sua verdade. Daí a necessidade de mostrar, ainda no primeiro capítulo, os pontos de aproximação e de afastamento de Levinas em relação a Heidegger, bem como as razões que o autor lituano encontra para tal distanciamento. Convém esclarecer que, nesta parte do nosso trabalho, não almejamos problematizar o diálogo entre Levinas e Heidegger no tocante à questão da relação entre Deus e ser. Neste sentido, nossa perspectiva de leitura se restringe a analisar o modo como Levinas interpreta Heidegger. Em outros termos, nossa análise visa a

problematização que Levinas elabora a partir de sua leitura sobre Heidegger no que tange à abordagem de Deus no horizonte do ser, ainda que esse último se proponha a fazê-la levando em consideração a diferença ontológica.

No segundo capítulo, procuramos mostrar que a crítica de Levinas à abordagem de Deus no âmbito do ser deve-se a uma compreensão bastante peculiar que ele tem do ser. Levinas pensa o ser diferentemente de Heidegger e, também, em relação à tradição filosófica ocidental. E é por pensar o ser de outro modo, tanto em relação a Heidegger quanto em relação à tradição filosófica, que o ser emerge aos olhos levinasianos como inviável para abarcar o que o nome Deus significa. Buscamos, pois, explicitar a compreensão que Levinas tem do ser, identificando em sua estrutura o que impede a abordagem de Deus por esse viés. Para tal, nos ativemos a cinco obras em que a noção de ser, tal como é pensada por Levinas, é abordada de forma mais sistemática e nas quais se encontram delineadas as principais intuições do autor sobre este assunto, a saber, *Da evasão*, *Da existência ao existente*, *O tempo e o outro* e as suas duas maiores obras, *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser ou além da essência*. Além disso, procuramos mostrar a crítica que Levinas endereça à questão da correlação entre o ser e o pensar. Ora, o autor lituano entende que, na tradição filosófica ocidental, o problema do conhecimento e da verdade encontra-se em íntima relação com a questão do ser. Analisando, pois, como ele concebe a conjugação desses temas, procuramos mostrar quais as consequências que ele entrevê a partir daí, sobretudo para a questão da subjetividade e do psiquismo, bem como para o problema do sentido e de Deus. Tal análise nos conduzirá à conclusão das razões filosóficas pelas quais Levinas busca deslocar o problema de Deus do solo ontológico para a esfera da intriga ética.

Elucidados os motivos pelos quais Levinas recusa abordar o problema de Deus no horizonte do ser, buscamos analisar três caminhos que, a nosso ver, esse autor privilegia para repensar eticamente a questão de Deus. Desta sorte, procuramos evidenciar que a reflexão

sobre a fenomenologia, sobre o problema do tempo e da linguagem constituem importantes etapas do pensamento levinasiano para repensar, filosoficamente, a questão de Deus, abordando-a a partir da ética, e não mais a partir da ontologia.

O terceiro capítulo tem, pois, por objetivo analisar como Levinas encontra na própria fenomenologia novas sendas por onde pensar a problemática do sentido. Debruçando-nos sobre a análise que Levinas tece sobre o método fenomenológico e a questão da intencionalidade, procuramos evidenciar que a proposta levinasiana de superação da primazia ontológica se dá em íntima conexão com as suas constantes reflexões acerca da fenomenologia. Evidentemente, nosso interesse não consistiu em mostrar a relação complexa e ambígua que Levinas tece com a fenomenologia transcendental de Husserl e com a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Esclarecer todas as nuances, mudanças e desenvolvimentos dessa relação implicaria na elaboração de uma nova tese, o que extrapolaria as fronteiras de nossa delimitação teórica. Por essa razão, restringimos a nossa análise à elucidação do modo como Levinas compreende e reinterpreta a questão do método e do horizonte fenomenológicos, sobretudo a partir dos seus primeiros escritos. Nossa atenção voltou-se, portanto, sobre a estrutura excedentária da intencionalidade e sobre o aspecto essencial que Levinas julga colher da fenomenologia. A análise do modo como Levinas compreende a questão fenomenológica do horizonte e do método de análise fenomenológica nos possibilitou dilucidar a maneira como ele se apropria e já reinterpreta essas questões, com vistas a extrair delas uma significância outra que aquela possibilitada pela própria fenomenologia. Desta sorte, procuramos mostrar como Levinas, a partir da análise do problema fenomenológico do horizonte e do aspecto essencial que ele julga encontrar no método de análise intencional, encontrou caminhos para pensar a significância ética para além da própria face transcendental-idealista da fenomenologia e relacioná-la à ideia cartesiana do

infinito. A significância ética mostrou-se, desde então, como o horizonte de sentido a partir do qual a questão de Deus deve ser abordada.

No quarto capítulo nos debruçamos sobre a análise “fenomenológica” que Levinas tece acerca do tempo. Procuramos mostrar que o autor lituano concebe a questão do tempo como um caminho privilegiado para se pensar o problema de Deus para além do âmbito ontológico. Sua crítica à primazia do presente, bem como sua proposta de pensar o tempo a partir da sua diacronia irreduzível, conduzem Levinas a postular a tese de um passado imemorial e a conceber o futuro sob o modo do inacabado. Para mostrarmos esse estado de coisas, pretendemos analisar o significado que o gesto de “deformalização” do tempo adquire no pensamento levinasiano, bem como ele chega à ideia de diacronia do tempo a partir de uma peculiar exegese das *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, de Husserl. Em seguida, passamos a analisar o modo como Levinas relaciona essa nova concepção da temporalidade com a questão de Deus.

Por fim, no último capítulo deste trabalho, tentamos mostrar como a tentativa levinasiana de separar Deus da ontoteologia exige uma nova abordagem da questão da linguagem. Procuramos mostrar que sua proposta de desterrar, definitivamente, o problema de Deus da eira do ser implica o questionamento do primado da linguagem ontológica e o esforço de abri-la para uma linguagem tida como “ética”. Para tal, analisamos o modo peculiar como Levinas compreende o vocábulo Deus em seu ambíguo estatuto de “nome” e de “palavra extraordinária”. A análise do sentido do nome Deus nos conduz, por sua vez, à temática levinasiana do testemunho e da glória do infinito. Pretendemos analisar a proposta de Levinas de falar sobre Deus com sentido, sem macular a significação transcendente desse nome sublime. Por esse viés, buscamos mostrar a crítica que Levinas endereça à teologia enquanto discurso racional sobre Deus, seja em sua face positiva, seja em sua feição apofática. O conjunto dessas reflexões nos permitirá, enfim, determinar a posição ambígua e

aporética na qual o discurso levinasiano sobre Deus acaba por se enveredar, e isto em virtude da própria distinção que o autor lituano estabelece entre o âmbito da significância ética e a esfera do discurso proposicional intrinsecamente relacionado ao ser.

2 HEIDEGGER, LEVINAS E A QUESTÃO DE DEUS

Poderia parecer um turvejante contrassenso começar este trabalho abordando a questão de Deus no pensamento de Heidegger, ao passo que o nosso precípua objeto de estudo é o modo de pensar levinasiano. Mas cabe observar que a reflexão de Levinas sobre o tema Deus se dá num confronto constante com o pensamento de seu mestre de outrora acerca do divino. Sendo assim, a fim de contextualizar e de examinar o pensamento de Levinas no que tange à questão filosófica de Deus, e em face do modo de abordagem heideggeriano, torna-se mister explicitar, ainda que em linhas sumárias, tanto a crítica de Heidegger à metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teo-lógico, que Levinas de certo modo assume, quanto a proposta heideggeriana de pensar o problema de Deus a partir da verdade do ser, o que é radicalmente repudiado pelo filósofo lituano-francês. Começemos, pois, por apresentar o pensamento de Heidegger no que tange à relação entre Deus e o ser.

2.1 SER E DEUS EM HEIDEGGER

O pensamento de Heidegger sobre a questão de Deus é ainda objeto de acaloradas discussões entre os seus intérpretes. Embora as alusões a essa problemática sejam relativamente frequentes no conjunto de sua obra, Heidegger jamais trata sistematicamente do problema de Deus. Isto porque a questão precípua para a qual se volta o seu olhar filosófico é a questão da verdade do ser. É a partir dessa problemática primeira, a do sentido do ser, que o problema de Deus é por ele abordado.

Com efeito, a questão de Deus no pensamento heideggeriano é bastante ampla e complexa, continuamente a intrigar os espíritos dos bem-pensantes e a suscitar novas interpretações. Evidentemente, não temos a ilusória pretensão de abordá-la em toda a sua

envergadura nesta parte do nosso trabalho. Não nos debruçaremos, portanto, sobre temas conexos ventilados por Heidegger, como a relação entre filosofia e teologia⁶, a compatibilidade entre fé e pensar filosófico, ou ainda o aprofundamento de sua interpretação do quadripartido do mundo no cruzamento dos dois pares, céu e terra, deuses e mortais. Para a presente análise, nos contentaremos em abordar o problema de Deus em Heidegger a partir da sua pergunta pela verdade do ser. Não obstante, ainda assim a abrangência desta temática é excessiva para um tratamento pretensamente exaustivo em um trabalho como este. Por isso, ater-nos-emos a dois aspectos principais concernentes à relação entre o problema de Deus e a questão da verdade do ser no pensamento heideggeriano. Primeiramente, visamos explicitar a tese heideggeriana segundo a qual o Deus pensado pela metafísica, interpretada segundo o paradigma onto-teo-lógico, representa a hipóstase de uma determinada concepção, unilateral e histórico-social, do ser. Procuraremos apresentar, num primeiro momento, a crítica heideggeriana à teologia determinada metafisicamente como o efeito e o reforço do esquecimento do ser, sob cujo signo é pretensamente inserida toda a tradição metafísica. Já num segundo momento buscaremos mostrar a alternativa proposta por Heidegger de superação do esquecimento do ser e, por conseguinte, de abordagem do problema de Deus no horizonte transcendental do ser. Para tal, exporemos as intuições fundamentais de Heidegger sobre a vinculação do problema de Deus à questão do sentido do ser, que se deu principalmente com a reviravolta (*Kehre*) do seu pensamento, analisando o papel fundamental que é atribuído ao ser para se pensar a questão de Deus. A razão para a restrição da nossa abordagem da questão de Deus no pensamento heideggeriano deve-se ao foco deste nosso trabalho, que se dirige à reflexão levinasiana. Priorizamos, pois, aqueles aspectos que, ao nosso ver, permitem uma melhor compreensão da posição assumida por Levinas ante a forma

⁶ Sobre a temática da relação entre filosofia e teologia no pensamento de Heidegger, cf. Capelle (1998).

heideggeriana de pensabilidade da problemática do divino na sua relação com a questão do sentido do ser.

Com efeito, a crítica de Heidegger à teologia determinada metafisicamente se perfaz sob duas faces. Por um lado, ele critica a entrada de Deus na filosofia como uma exigência do *logos*, isto é, como uma necessidade lógica de fundamentação da cadeia hierárquica dos entes. Por outro lado, Heidegger associa essa entrada de Deus na metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teo-lógico ao esquecimento do ser, ou seja, ele esclarece que o Deus pensado metafisicamente representa fundamentalmente apenas a hipóstase de uma determinada concepção, unilateral e histórico-social, do ser. Cumpre-nos, pois, elucidar esse duplo aspecto da crítica heideggeriana à metafísica determinada ontoteologicamente. Em seguida, buscaremos analisar a proposta heideggeriana de se pensar a questão de Deus a partir da verdade do ser.

2.1.1 A entrada de Deus na filosofia como uma exigência lógica

Em *Identidade e diferença*, no início de uma reflexão sobre Hegel, Heidegger (1957) aborda a questão de como Deus entra na filosofia. Aí nessa obra, ele descreve a estrutura da metafísica como estrutura onto-teo-lógica. Para tal, retoma a expressão *ontoteologia*, de origem kantiana⁷, atribuindo-lhe uma significação muito mais ampla do que pretendia Kant, e lhe confere um novo conteúdo e um novo significado. Heidegger entende que a metafísica é onto-teo-lógica na medida em que sua onto-logia e sua teo-logia se encontram, como a própria terminologia desses termos já indica, submetidas aos ditames do *logos*.

⁷ É sabido que, em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (A, 632; B, 660) denomina *onto-teológica* a teologia dita transcendental que pretende demonstrar a existência do ser supremo, isto é, Deus, por meio de simples conceitos. A tese de Heidegger sobre a constituição onto-teo-lógica da Metafísica é exposta no texto *Die onto-theo-logische verfassung der metaphysik [A constituição onto-teológica da metafísica]*, que constitui uma importante parte da obra *Identität und differenz [Identidade e diferença]*: cf. Heidegger (1957, p. 35-73).

Elas prestam contas ao *logos* e são, num sentido essencial, conformes ao *logos*, quer dizer, à lógica do *logos*. De acordo com isto chamam-se mais precisamente onto-lógica e teo-lógica. Mais objetivamente pensada e determinada de maneira mais clara, a metafísica é onto-teo-lógica. (HEIDEGGER, 1957, p. 66)⁸.

Fixando, pois, a teologia como manifestação dessa onto-teo-logia, esse filósofo critica a entrada de Deus na filosofia como uma exigência do *logos*, isto é, como uma necessidade lógica. Com efeito, para a metafísica, o acesso exclusivo à verdade do ente e, em particular, ao conhecimento de Deus se dá através do *logos*. Para ela, o *logos* se impõe como a garantia de evidência de tudo o que é (existe). Heidegger critica essa primazia do *logos* admitida sem ser problematizada⁹. Como Araújo (2009, p. 268) bem sublinhou, “a crítica que Heidegger dirige à teologia determinada metafisicamente, a ontoteologia, tem o mesmo ponto de partida de seu questionamento da metafísica: o primado do *logos* assumido sem ser suficientemente problematizado”.

Ora, em seu significado originário e fundamental, diz Heidegger (1957, p. 65), o *logos* é um “deixar estar diante que tudo reúne (*versammelnden Vorliegenlassens*)”. Convém esclarecer que na sua interpretação fenomenológica da obra *De interpretatione* de Aristóteles, Heidegger privilegia a função, segundo ele fundamental, do “fazer ver” (desvelar) do *logos*. Trata-se da *função apofântica* do *logos*, que consiste em “fazer ver” aquilo de que se fala àqueles que falam uns com os outros, e que caracteriza o “discurso declarativo” (*logos apophantikos*) e que, segundo Heidegger, teria sido claramente vista por Aristóteles. Heidegger ligará essa função do discurso com a significação fundamental do termo fenômeno. Para ele, as duas significações se recobrem, de modo a nos permitir entender o termo

⁸ As citações das obras de Heidegger presentes neste trabalho tomaram por base as traduções portuguesa e francesa disponíveis, indicadas entre colchetes na bibliografia e, em alguns casos, corrigidas parcialmente a partir do confronto com os textos alemães originais. As referências das citações diretas e indiretas são relativas aos originais em alemão.

⁹ Sobre a crítica heideggeriana ao primado do *logos*, tanto na metafísica quanto na teologia determinada metafisicamente, ver Dastur (2007, p. 121-214) e Araújo (2009, p. 268-270). Sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, ver as observações de Reis (2006).

fenomenologia. É a partir desta função fundamental do *logos* enquanto “puro e simples fazer ver de alguma coisa” que a plurivocidade deste termo – *logos* como razão [*Vernunft*], juízo [*Urteil*], conceito [*Begriff*], definição [*Definition*], fundamento [*Grund*], relação [*Verhältnis*] –, já presente tanto em Platão como Aristóteles, mas acentuada sobretudo pela tradição posterior a esses dois filósofos da Antiguidade clássica, encontra uma explicação. A “razão”, o “fundamento” e a “relação” emergem, assim, como os outros rostos ou modalidades da função primordial do *logos*. É, pois a “essência fenomenológica do *logos*” que, como bem sublinhou Greisch (1994, p. 104) em sua leitura de Heidegger, recolhe a pluralidade semântica desse termo numa unidade. Justamente porque é um desvelar, um fazer ver, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso. Isoladamente, as palavras possuem ou não um sentido, mas não podem ser concebidas como verdadeiras ou falsas¹⁰.

Sendo assim, diante do *logos* todo ente e também o próprio Deus se “a-presentam”, isto é, se põem como presença, como *algo presente* e, nesse tornar-se presente, como acessíveis ao pensamento, determináveis e explicáveis. Em outros termos, a evidência, isto é, a manifestabilidade (*Offenbarkeit*) dos entes, dá-se como *logos*. Daí a origem do entrelaçamento entre ontologia e teologia, segundo o esquema interpretativo de Heidegger. O desvelar-se dos entes (*seiendes*) dar-se-ia, para a metafísica interpretada segundo essa chave hermenêutica, na sua conformidade ou adequação ao pensamento¹¹. Ora, o *logos* pretende que

¹⁰ Sobre esta discussão em Heidegger, veja-se sobretudo o parágrafo 7 de *Ser e Tempo*.

¹¹ Para Heidegger (1977, p. 33), ao contrário, o sentido originário de *alétheia* não se encontra na adequação do intelecto à coisa, como pensaram os filósofos antigos, mas no desvelamento, isto é, no “retirar de seu velamento o ente sobre o qual se fala” e “o fazer ver como desvelado [*alethés*]”. Disso resulta que não podemos encerrar a noção de verdade numa teoria lógica da proposição ou do juízo. A proposição, diz Heidegger (1977, p. 33), “não é o lugar da verdade, mas a verdade é o lugar da proposição” [*Satz ist nicht der Ort der Wahrheit, sondern Wahrheit der Ort des Satzes*]. Isto significa que o *logos*, no seu sentido proposicional, não é o lugar original da verdade. Há, pois, algo mais primordial do que a verdade proposicional. Nos termos de Greisch (1994), o discurso declarativo “representa no máximo uma modalidade particular do fazer ver”. Para Heidegger (1977, p. 33), a *aísteheisis*, isto é, “a pura e simples percepção sensível de alguma coisa”, é verdadeira, em sentido grego, e ela o é de um modo ainda mais originário do que o *logos* supracitado. Deste modo, o “verdadeiro”, no seu sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de desvelar somente sem nunca poder encobrir, seria “o puro *noeien*, o puro e simples perceber considerando as mais simples determinações de ser do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1977, p. 33). Sobre a questão da verdade em Heidegger, cf. STEIN (1993). Cabe recordar que foi na sua interpretação do conceito platônico de verdade como *alétheia* ou *rectitudo* da correspondência do ser com a inteligência que Heidegger entreviu antecipada a significação do fim da metafísica.

aquilo que se apresenta, isto é, que se torna manifesto (ao pensamento), seja recolhido numa unidade e, desse modo, considerado em uma totalidade. Segundo Araújo, isso é obtido

no momento em que o ente é ordenado em modo correspondente às determinações nele individualizadas, segundo pontos de vista apropriados, de maneira a se apresentar como um conjunto ordenado (*ordo entium; analogia entis*). Esse conjunto, por sua vez, motiva a busca de elementos de subordinação: um ente é representado como tendo o seu fundamento em outro ente, e o todo de entes é remetido a um fundamento último, que se encontra na base de tudo. Assim, encontra-se originariamente no *logos* a tendência a algo como um fundamento e uma fundamentação. (ARAÚJO, 2009, p. 268-269).

Desta sorte, em virtude de sua própria essência, o *logos* tende inexoravelmente à unidade e ao fundamento. O pensamento exige e cria um fundamento para a totalidade do real, recolhendo e enfeixando a multiplicidade numa unidade. Essa exigência subjetiva de unificação é peculiar à atividade do *logos* e, neste sentido, é uma exigência lógica. Na ótica do *logos*, os entes se distribuem em escala hierárquica cujo ponto culminante é ocupado pelo Ente supremo (*Ens summum*). Deus se “a-presenta” ao *logos* como o fundamento absoluto exigido pelo próprio pensamento metafísico, ao qual caberia a tarefa inelutável de fundamentar¹². Segundo esse código interpretativo, o Deus da tradição metafísica seria resultante de uma necessidade ou exigência lógica, um “ídolo conceitual” ou apenas uma Ideia diante da qual o homem não pode dobrar o joelho nem rezar.

Essa causa suprema e primeira é chamada por Platão e correspondentemente por Aristóteles de *to théion*, o divino. Desde a interpretação do ser como *idea*, o pensar sobre o ser do ente tornou-se metafísico, e a metafísica tornou-se teológica. Teologia significa aqui interpretar a “causa” do ente como Deus e deslocar o ser para essa causa, que contém em si e dispensa a partir de si o ser, uma vez que é o que há de maximamente ente do ente. (HEIDEGGER, 1976, p. 235).

¹² Cf. Heidegger (2006, p. 65).

Para Heidegger, o pensamento característico da metafísica seria, pois, teologia enquanto ontologia, isto é, onto-teo-logia, na medida em que coloca Deus como fundamento transcendente do ser: “a teologia toma a *Essentia* do ente da Ontologia. A ontologia transfere, consciamente ou não, o ente com relação à sua *Existentia*, quer dizer, como existente, para o fundamento primeiro, que a Teologia representa” (HEIDEGGER, 1997, p. 348). Lendo toda a história da metafísica ocidental a partir do paradigma onto-teo-lógico, Heidegger entende, portanto, que, no esquema lógico da tradição filosófica ocidental, Deus é necessariamente posto no ápice da cadeia hierárquica dos entes e postulado como ente supremo (*ens summum*), o fundamento transcendente do ser. Otto Poeggeler sintetiza o raciocínio de Heidegger acerca da entrada de Deus na metafísica nos seguintes termos:

Ela [a metafísica] pensa o ente na sua totalidade conforme seu ser, pensa este ser platonicamente como “ideia”, modernamente como representação de objetos e, finalmente, como a vontade de poder. Assim a metafísica é a doutrina do ser do ente, ontologia. Essa ontologia aceita como evidente, para o fundamento do ser, a presença constante. O ente pode ser fundado no ser como presença constante e, por isso, também disponível. Mas o ser mesmo precisa de fundamento, para que possa ser o ser constantemente presente. Assim, a metafísica procura aquele ente que, de modo especial, preenche a exigência da presença constante. Ela encontra esse ente no divino subsistente em si, no “theion”. Com isso, a metafísica não é só fundamentação do ente no ser, mas também fundamentação do ser no ente supremo, no “theion”, portanto, teologia. Justamente porque fundamenta, ela é uma “-logia”. Assim, ela é onto-teo-logia. (PÖEGGELER, 1962, p. 125 *apud* STEIN, 2003, p. 159).

A entrada de Deus na filosofia dar-se-ia, segundo essa chave hermenêutica, sob a forma de uma exigência lógica de fundamentação da cadeia hierárquica dos entes, de modo que Deus aí se apresentaria como o *ente supremo* que fundamenta todo o edifício ôntico, e, por fundamentá-lo, mostrar-se-ia como *causa sui*, e, concomitantemente, como o *sumo bem*.

Assim, na metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teo-lógico, Deus é concebido como o ente que ocupa o vértice da ordem hierárquica dos entes, o ente supremo (*ens summum*). Ele é tido como *ens realissimum*, *plenitudo essendi*, isto é, o “ente

realíssimo”, a própria “plenitude de ser”, o mais ente de todos, cujo ser é superior a todos os outros. Uma vez que no horizonte da representação metafísica o ser é definido como presença constante, enquanto “plenitude de ser” esse Deus é também presença absoluta, isto é, pensável, determinável e explicável pelo pensamento.

Por outro lado, Deus é postulado como fundamento de toda a cadeia hierárquica de entes. No pensamento metafísico, Deus é representado como causa, exigida para a explicação da diferença ontológica, isto é, para fundamentar o ser dos entes. Enquanto causa do ser do ente, ele é, pois, entendido como *causa prima*, a fonte primeira de onde emerge tudo o que é (existe). Enquanto *causa causarum*, ele se apresenta como o fundamento de toda causa, emergindo assim como a garantida de legitimidade do princípio metafísico de fundamentação da realidade. Por ser causa primeira, Deus é, ao mesmo tempo, definido como causa incausada, isto é, causa que origina todas as coisas, mas que não é causado por nada nem por ninguém. Enquanto causa absoluta, ele é, assim, postulado como *causa sui*¹³, fonte e origem de si mesmo. Desse modo, diz Heidegger (2006, p. 77), “soa o nome adequado para o Deus na filosofia”.

Assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade. À luz da causalidade, Deus pode degradar-se a ser uma causa, a *causa efficiens*. Ele se torna, então, até na teologia, o Deus dos filósofos, daqueles que medem o desencoberto e o coberto de acordo com a causalidade do fazer, sem pensar de onde provém a essência da causalidade. (HEIDEGGER, 1954, p. 27).

Por fim, Heidegger assaca à metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teológico a redução de Deus a objeto de valoração ética, que o coloca na projeção de valores da subjetividade humana. De fato, na definição metafísica de Deus, ele emerge finalmente como “sumo bem” (*summum bonum*), isto é, como o valor máximo e, concomitantemente, como a

¹³ Sobre o emprego da expressão “causa de si” na tradição filosófica, de Plotino a Espinosa, cf. Chauí (1999, p. 759-792).

garantia dos valores. Isso se verifica no momento em que a totalidade ôntica representada metafisicamente é colhida sob a forma de uma cadeia hierárquica, como uma ordem ligada a valores, cujo fim é encerrado num ser que deve ser concebível em sentido absoluto como válido e como fonte e garantia de toda validade. Neste esquema, Deus é postulado como o ente que encarna em si os princípios suprassensíveis que guarneciam de sentido as valorações éticas da humanidade e a norteavam no seu comportamento moral.

O mais duro golpe contra Deus não é que Deus seja tido como incognoscível ou que sua existência seja apontada como indemonstrável, mas que o Deus tido por real seja erigido ao valor mais alto. Pois esse golpe não vem justamente “daqueles que estão aí e não creem em Deus”, mas dos fiéis e seus teólogos, que falam do mais ente de todos os entes sem nunca terem a ideia de pensar no ser mesmo, para com isso tomarem consciência de que este pensar e aquele falar são, sob o ponto de vista da Fé, a blasfêmia por excelência, uma vez que se emaranham na teologia da Fé. (HEIDEGGER, 1963, p. 239-240).

Como resultado desse processo de fundamentação do ser no ente divino, o sentido do ser teria se ocultado ao pensamento metafísico, isto é, o ser mesmo teria sido esquecido. Chegamos, assim, ao segundo aspecto da crítica de Heidegger à metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teo-lógico.

2.1.2 A entrada de Deus na filosofia como esquecimento do ser

Sabe-se que Heidegger pretende inserir toda a história da metafísica ocidental sob a insígnia do esquecimento (*Vergessenheit*) do ser¹⁴. Para ele, o pensamento metafísico tradicional não tematizou (“não pensou”, segundo a terminologia heideggeriana) a diferença entre ser e ente que emerge na história da metafísica como a diferença entre fundamento e fundamentado, causa e efeito e similares. Segundo essa chave hermenêutica, a metafísica não

¹⁴ Sobre o esquecimento do ser na história da Metafísica, cf. sobretudo Mac Dowell (1993, p. 165-178).

tematiza o ser como tal, mas *em vista* ou *a partir do* ente, edificando uma ontologia dos entes finitos, coroada pela afirmação do Ente supremo (*Ens summum*). O modelo ontológico fundamental entrevisto por Heidegger é regido pela pressuposição da presença (*Anwesen*) do ser no ente. Isto significa que, enquanto onto-lógica, a metafísica pensa o ser de modo indeterminado e genérico como presença constante, isto é, como algo que se apresenta diante de nós, como mero subsistente à mão (*Vorhandenheit*). Aos olhos de Heidegger, a metafísica traçou um espaço teórico no qual apenas aos *seres* (entes, *seiendes*) é permitido manifestar-se ou desvelar-se na sua adequação ou conformidade ao pensamento (verdade como *alétheia*). Ocupado totalmente pelos entes, o espaço metafísico trouxe consigo o ocultamento do ser. Ao ocupar-se unicamente com a organização do mundo dos entes, o pensamento metafísico, segundo essa chave hermenêutica, acabou fazendo com o que o ser caísse no olvido. Em suma, segundo esse modelo, ao se fixar obstinadamente na *evidência* do ser que se apresenta no ente, a metafísica teria relegado às sombras do esquecimento a questão original e mais fundamental do *sentido* ou da verdade do ser. Noutros termos ainda, o esquecimento do ser, assevera Heidegger, fez com que a metafísica ocidental tombasse numa *metábasis eis allo genos*, confundindo os entes, subjugados à vontade de potência, com o ser. Este teria sido, segundo o código interpretativo heideggeriano, o gesto teórico do qual brotou a metafísica, ensaiado primeiramente por Platão, mas que, não obstante a diferença de suas vicissitudes históricas, permaneceu sempre o mesmo, até alcançar em Nietzsche sua última possibilidade, assinalando, desta sorte, o fim da metafísica. Como sugere a modéstia do título de uma de suas obras, *Marcas do caminho* [*Wegmarken*], Heidegger pretende, pois, assinalar o caminho de retraimento do ser desde a aurora da metafísica ocidental até o seu desfecho irrevogável na filosofia nietzscheana. A seus olhos, tal paradigma permanece, aparentemente, inalterado no desenrolar histórico da metafísica, mesmo ante as vicissitudes na conceptualização do *ente supremo*, que se estendem desde a platônica Ideia do Bem ao Espírito Absoluto de Hegel e à

Vontade de Poder de Nietzsche. Esse teria sido o inexorável destino do ser na Metafísica, cuja história aí teria se desenrolado como história de sua errância e do ocultamento de seu sentido.

Com efeito, enquanto onto-lógica, a metafísica pensa o ser de modo indeterminado e genérico como presença constante, isto é, como algo que se apresenta diante de nós, como mero subsistente à mão (*Vorhandenheit*). Na ótica do *logos* metafísico, o ser se mostra como aquilo que é sumamente geral, como o que é próprio e comum a todo ente, isto é, como o conceito absolutamente universal que permite o manifestar-se da multiplicidade e na qual ela é enfeixada. Nessa perspectiva, o ser se apresenta como “o universal que tudo unifica e recolhe no ‘*hen panta*’, presentificando a multiplicidade recolhida no uno como um todo. [...] Como universal, é o uno que permite o manifestar-se da multiplicidade dos entes e a recolhe” (STEIN, 2003, p. 160-161).

Por outro lado, enquanto teo-lógica, a metafísica remete o ser do ente à causa primeira, isto é, Deus que, como criador, é concebido como o dispensador do ser (existir) aos seres (entes). Aos olhos de Heidegger, ela estabelece uma equívoca identificação entre o ser do ente e o ser agente do ente supremo no interior da ordem por ela representada. Concebendo Deus como o ente supremo (*ens summum*), a metafísica interpretada segundo o paradigma onto-teológico o aborda como *ens realissimum, plenitudo essendi*, isto é, o “ente realíssimo”, a própria “plenitude de ser”, o mais ente de todos, cujo ser é superior a todos os outros. Neste sentido, Deus apresenta-se como “aquele ente que encarna o sentido pressuposto pelo ser no modo mais puro” (ARAÚJO, 2009, p. 270). Desse modo, ser e Deus encontrar-se-iam imbricados numa identidade que, aos olhos de Heidegger, encobre o verdadeiro sentido do ser. Em outras palavras, esse ser, representado como generalidade e universalidade absolutas, é explicado a partir de um ente, como se ele mesmo, isto é, o próprio ser, fosse um ente. De fato, segundo a interpretação heideggeriana, a exigência de fundamento e fundamentação por parte do *logos* metafísico requer que o ser seja deslocado para uma causa primeira, o fundamento de todo o

edifício ôntico que a metafísica denomina Deus. Este ente, justamente por ser supremo e transcendente, é identificado com o próprio ser. O ser é então concebido como “elemento fundante que funda o próprio transcendental. Assim, o ser é o primeiro que permite e condiciona o transcendental fundando-o, e recebe o nome de transcendente. Como o primeiro, o ser é o fundamento do processo causal, como ‘*causa sui*’” (STEIN, 2003, p. 161). Do ser assim entendido sob a forma de ente supremo é que se irradiaria o ser (existir) de todo ente. Daí a ideia de Deus como causa, no sentido aristotélico de causa eficiente de todo ser (ente) e, neste sentido, causa de si mesmo.

Dessa maneira, o ser na metafísica aparece como um processo causal que, fundando os entes, se funda a si mesmo. Como o mais universal, isto é, transcendental, como ser do ente, o ser alcança as coisas e permite sua manifestação como entes, mas novamente tudo recolhe no uno e supremo que, como “*causa sui*”, é o fundamento transcendente que possibilita o transcendental. (STEIN, 2003, p. 161).

Desse modo, Heidegger vê uma estreita correlação entre o esquecimento do ser e a teologia determinada metafisicamente. É o esquecimento do ser que, segundo Heidegger, leva o homem a errar sobre o divino. Pensado metafisicamente, Deus representa fundamentalmente apenas a hipótese de uma determinada concepção, unilateral e histórico-social do ser: o ser entendido como *ser do ente*, que se mostra como evidente, isto é, como presença constante. É o ocultamento do ser que, aos olhos de Heidegger, levaria o pensamento metafísico a ocupar-se apenas com os entes e, neste movimento, postular Deus como fundamento do edifício ôntico, abordando-o como um ente supremo, *causa sui* e sumo bem.

Na análise *metafísica*, o Deus deve ser apresentado como o supremo ente, como o primeiro fundamento e a primeira causa do ente, como o incondicionado, o in-finito, o absoluto. Todas essas determinações não têm sua origem no divino do Deus, mas no acontecer essencial do ente como tal, na medida em que este, como constantemente-presente e objetual, é pensado pura e simplesmente em si e, como o mais claro no explicar re-

representador, é atribuído ao Deus como ob-jeto. (HEIDEGGER, 1989, p. 438).

No entanto, como bem sublinhou Araújo (2009, p. 271), Heidegger não concebe a teologia determinada metafisicamente apenas como uma consequência do esquecimento metafísico do ser, mas também o seu reforço. Para ele, a teologia determinada metafisicamente não apenas procede do esquecimento do ser como também o consolida e perpetua em seu domínio (cf. ARAÚJO, 2009, p. 273). Isto porque a busca de um *Deus ex machina* para fundamentar o ser dos entes desemboca inelutavelmente no ocultamento do próprio ser entendido como transcendental. Em outros termos, o resultado do processo de fundamentação do ser no ente divino não é senão uma entificação do próprio ser, o que conduz, aos olhos de Heidegger, ao esquecimento ou ao ocultamento do ser como tal. Neste sentido, esclarece-nos Araújo, citando Heidegger:

Os teólogos que pensam metafisicamente “falam do mais ente de todos os entes, sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo”. Desta maneira, a ontoteologia produz – fundando o ser, representado de uma certa maneira, sobre o ente considerado sumo – a aparência de uma validade incondicionada e universal. Essa aparência inibe qualquer pergunta sobre a proveniência desse conceito de ser, negligenciando assim a questão do destino do ser mesmo, de onde brotam todas suas marcas epocais. (ARAÚJO, 2009, p. 273).

Aos olhos de Heidegger, esse Deus não-divino da metafísica, o Deus do pensamento que representa, teria se imposto gradualmente, sufocando o Deus divino a ponto de lhe obnubilar o aparecer. Com isso, o “Deus divino”, associado aos deuses foragidos de Hölderlin, teria se subtraído ao homem. Daí que a teologia heideggeriana possa ser entendida, como bem sublinhou Araújo (2009, p. 275-276), como uma teologia da distância e da ausência de Deus. De fato, na realidade secularizada do mundo governado pela técnica, o homem não pode, segundo Heidegger, experienciar o Deus verdadeiro. Isto porque o ocultamento do ser implica o eclipse do sagrado, que é o âmbito da revelação do divino e de

Deus. No mundo moderno, dessacralizado, a autêntica experiência de Deus é substituída por suas contrafações, expressões do sentimento religioso. Deus não se manifesta aí nesse mundo caracterizado como civilização da técnica, fruto da metafísica da subjetividade, que, no seu esquecimento do ser, reduz a realidade a puro objeto e a projeto ou criação do sujeito pensante. Disso decorre o silêncio sobre Deus, uma vez que, na perspectiva fenomenológica adotada por Heidegger, Deus só pode ser pensado se apresentar-se na experiência humana. Desta sorte, Heidegger lança um brado de protesto contra o palavreado vazio, que fala de Deus sem a experiência correspondente.

De fato, aos olhos heideggerianos, o sentido e a força definitiva do divino são postos em questão pelo advento da técnica enquanto desenrolar inelutável do niilismo que, segundo Heidegger, lançara suas raízes na aurora da metafísica. Ora, ao interpretar a história da metafísica ocidental como história do “niilismo”, Heidegger insere-se entre os herdeiros do “método genético-sintomático”¹⁵ inaugurado por Nietzsche ao descrever a “genealogia da moral”. Confrontando o seu pensamento com o de Nietzsche, Heidegger pretende trazer à baila a consequência última da história da Metafísica enquanto história do esquecimento do Ser e da presença esmagadora do ente, a saber, a perda total do sentido e o advento do niilismo. Heidegger julga evidenciar o destino inelutável inscrito no longo percurso epocal do esquecimento do ser, e que se manifesta finalmente na proclamação da “morte de Deus”, isto é, do “Deus da metafísica” que constitui o ápice da escala ascendente dos entes e que a metafísica moderna designa como *causa sui*. Desse modo, o declínio de Deus em nossa época, isto é, a subtração ou distância do divino no presente, é entendido por Heidegger a partir do movimento inexorável do desenrolar histórico do pensamento metafísico marcado pelo esquecimento do ser.

¹⁵ Trata-se de uma expressão cunhada por Vaz (2000a, p. 150-151) para traduzir a tentativa nietzschiana de “atingir algum episódio verdadeiramente *fatal* (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história no seu inexorável avançar para o niilismo”.

Segundo a análise de Heidegger, no desenrolar da história do ser, também o “Deus da metafísica” veio a perder a sua relevância¹⁶. O homem contemporâneo vive num “tempo de indigência”, de niilismo, em que se anuncia o crepúsculo dos deuses. É esse o significado, aos olhos de Heidegger, do anúncio de Nietzsche: “Deus morreu”. A morte de Deus na cultura ocidental significa a sua ausência como força atuante. “A palavra ‘Deus está morto’ significa: o mundo suprasensível está sem força atuante. Ele não dispensa mais vida. A metafísica, quer dizer, para Nietzsche a Filosofia Ocidental, como platonismo, está no fim.” (HEIDEGGER, 1963, p. 200). O “Deus da metafísica”, personificação metafórica dos valores suprasensíveis que guarneciam de sentido a vida dos indivíduos norteando-lhes o pensamento e a ação, perde seu poder de nortear o pensamento e ação dos homens. É assim que chegamos, como pretende Heidegger, à ausência de Deus. Pois o Deus que se ergue no seio da metafísica da representação não é, aos de Heidegger, o verdadeiro Deus. E os poetas se levantam para proclamar esse tempo de indigência como o ápice do desenrolar histórico da metafísica ocidental, assinalado desde seus primórdios pelo esquecimento do ser e que culmina com o predomínio da técnica. A esse ápice da história do ser, Heidegger atribui o nome de niilismo. Niilismo é o nome atribuído a essa situação histórica na qual apenas o ente é considerado. Nela, o homem moderno não se encontra na verdade do ser. Isto significa que ele se encontra inteiramente voltado para o ente, fechando-se à manifestação do ser.

Niilismo é aquele acontecer histórico pelo qual o “além-sensível” caduca em seu domínio e se nadifica, de tal modo que o ente mesmo perde seu valor e sentido. Niilismo é a história do próprio ente, pela qual a morte do Deus cristão chega à luz do dia, lenta e ininterruptamente. (HEIDEGGER, 1997, p. 33).

No entanto, a morte do Deus metafísico não representa, aos olhos de Heidegger, um fato puramente negativo. Ou seja, nem por isso fica definitivamente encerrado o

¹⁶ Sobre a morte de Deus na metafísica, ver as reflexões de Stein (2003, p. 162-165).

conhecimento filosófico de Deus, desde que Ele se revele numa “experiência do pensamento”. Para Heidegger, perceber a ausência ou distância de Deus torna-se, assim, “um impulso a refletir sobre a origem daquela expropriação, que não diz respeito apenas a Deus, mas a todo ente essencialmente, a ponto de negar-lhe um aparecer em seu ser próprio” (ARAÚJO, 2009, p. 277). A morte de Deus conduziria o pensamento a meditar o esquecimento do ser e a repropor a questão do ser e do seu sentido, isto é, da sua verdade. De fato, “um pensamento que experimenta o esquecimento do ser como tal encontra-se a caminho de sua superação e dirige o olhar para diante, ao acontecimento de seu dar-se e retrair-se, em seu *Ereignis*¹⁷” (ARAÚJO, 2009, p. 277). O declínio do “Deus metafísico” significa, pois, a possibilidade de liberar novamente o olhar para o “Deus divino”, Deus esse que, no entender de Heidegger, se gera no acontecimento de apropriação e expropriação (*Ereignis*). Cabe, pois, ao “pensar” dispor-se para uma eventual nova manifestação de Deus, substituindo a atitude dominadora e instrumentalizante do homem moderno pelo acolhimento respeitoso do ente na sua totalidade.

Nós esquecemos muito rapidamente as palavras de Nietzsche de 1886: “A refutação de Deus – propriamente é apenas refutação do Deus moral”. Isso para o pensamento que medita significa: o Deus pensado como valor, mesmo se o mais elevado, não é um Deus. Assim, Deus não está morto, pois a sua deidade (*Gottheit*) vive. Ela se encontra inclusive mais próxima do pensamento que da fé, se a deidade como essência que desdobra acolhe a sua proveniência da verdade do ser e o ser, como início de apropriação (*ereignender Anfang*), “é” algo diverso do fundamento e da origem (*Ursache*) do ente. (HEIDEGGER, 1983, p. 153).

Ora, a questão heideggeriana neste ponto apresenta-se bem mais complexa do que possa parecer. Não se trata simplesmente de afirmar que a fé prescinde do pensamento do ser. Antes, trata-se de sugerir que é o próprio Deus quem se mostra ou se revela e que Ele assim o faz a partir do horizonte transcendental do ser. Em última instância, isto significa que o homem só pode pensar Deus porque o ser “se dá”, se entrega, se oferece a ele como dom. É

¹⁷ Sobre o sentido do termo *Ereignis* em Heidegger, ver os esclarecimentos de Dastur (2007, 250-254) e Mac Dowell (2014, p. 99, n. 1).

neste sentido que a deidade de Deus encontra-se mais próxima do pensamento do que da fé. Desta sorte, o pensamento teológico, enquanto se apresenta como um modo de pensar a partir da própria revelação de Deus, exige o pensamento do ser enquanto sua condição de possibilidade, para usar o idioma kantiano. Daí a necessidade, preconizada por Heidegger, de se repropor a questão do ser, o que significa: “dizer o ser em sua verdade, em lugar de explicitá-lo como um ente a partir de outro ente” (HEIDEGGER, 1976, p. 335). De fato, Heidegger propõe a busca de um “outro começo” sob a forma de um “passo atrás” (*der Schritt zurück*)¹⁸. Ele procura abrir o caminho para a reproposição da questão do ser e do seu sentido, isto é, da sua verdade¹⁹. Essa reproposição implica, a seus olhos, uma “superação” (*Überwindung*) da Metafísica, não como um abandoná-la, mas como “rememoração” (*Erinnerung*)²⁰, que desvela sua essência oculta e que abre, assim, o caminho para a verdade do ser. Trata-se de um “passo atrás” e de uma “rememoração”, e não de um abandono da Metafísica, à medida que o ser nela permanece, ainda que esteja estruturada onto-teologicamente. A esse respeito, Araújo esclarece que

[...] o ser como tal, contudo, isto é, o ser que se destina em marcas epocais e nessas, ao mesmo tempo, se subtrai na sua essência como destino, permanece necessariamente na metafísica, até mesmo quando essa é ontoteologia. Sendo assim, apenas um passo atrás na própria metafísica pode ser capaz, segundo Heidegger, de pensar essa última como ontoteologia, como esquecimento do ser, e direcionar o olhar para o ser mesmo, na riqueza de sua essência, como aquilo que, no esquecimento do ser, é conservado em seu acontecimento (*Ereignis*). (ARAÚJO, 2009, p. 273-274).

Considerando inviável falar autenticamente de Deus no mundo dessacralizado da técnica, Heidegger propõe o desenvolvimento de um pensar essencial, semelhante ao dos pré-

¹⁸ Sobre a significação do “passo atrás”, cf. Heidegger (1954, p. 63-92).

¹⁹ Sobre a retomada heideggeriana da questão do ser e do seu sentido, cf. Pöggeler (1967, p. 181-183) e MacDowell (1993, p. 179-186). Sobre a questão se Heidegger realmente conseguiu pensar o que ele considerou o objeto fundamental da filosofia, isto é, a questão do sentido do ser, é extremamente significativo o reconhecimento do próprio filósofo de que a tarefa não foi executada: cf. Heidegger (1969, p. 22; 24). A propósito, ver as explicações dadas por Puntel (2011, p. 112) e Oliveira (2012, p. 62-63).

²⁰ Sobre a “superação” da metafísica enquanto “rememoração”, cf. Heidegger (1997, p. 481-490).

socráticos na sua anterioridade às distinções metafísicas entre sensível e inteligível, sujeito e objeto, teoria e praxis, um pensar capaz, portanto, de acolher uma eventual manifestação de Deus, num novo horizonte epocal. É apenas nesse novo modo de pensar que, segundo Heidegger, o homem pode então se aproximar do “Deus divino”. De fato, para o filósofo em foco, o homem não pode constranger o ser a volver de seu exílio. Ao homem caberia tão somente colocar-se numa atitude de “serenidade”, como reza o título de um texto heideggeriano, à espera que o próprio ser se revele. Desta sorte, a superação do esquecimento do ser significa dispor-se a acolher a manifestação, situando-se na verdade do ser.

Noutros termos ainda, de fato Heidegger propõe a “destruição” (*Destruktion*) da metafísica ocidental, inculpada de esquecer as fontes primordiais do pensamento e perder-se na multiplicidade dos entes submetidos à vontade de poder. Mas a tarefa da “destruição” é abrir novamente o caminho para o ser. Desta sorte, diz Heidegger (1962, p. 53), ao comentar o parágrafo 6 de *Ser e tempo* numa obra póstuma: “a destruição não significa devastar, [...] mas o desmontar e afastar proposições puramente estóricas sobre a história da filosofia”. Essa tarefa de “destruição” da metafísica, radicalizada por Heidegger em *Nietzsche I e II*, nos permitirá, entende ele, aguçar nossos ouvidos e nos colocarmos à escuta do que, na tradição, nos interpela como o ser do ente.

Após termos sintetizado os pontos essenciais da crítica de Heidegger à teologia determinada metafisicamente, convém agora dirigirmos a nossa atenção à sua proposta de pensar Deus levando-se em consideração a diferença ontológica, ou seja, de pensar Deus a partir do ser entendido na sua diferença em relação ao ente. Como veremos adiante, esse caminho será definitivamente recusado por Levinas, ainda que ele enseje alguma diferença em relação ao modo tradicional de se abordar, filosoficamente, o problema de Deus. Daí a importância de esclarecermos o pensamento de Heidegger no que tange a essa questão.

2.1.3 A abordagem de Deus a partir da verdade do ser

Heidegger propõe abordar o problema de Deus a partir de uma nova perspectiva, diferente daquela pretensamente realizada pela metafísica entendida segundo o paradigma onto-teo-lógico. Ao passo que a tradição metafísica identificara ser e Deus, relegando o ser às sombras do esquecimento, conforme a chave hermenêutica adotada por Heidegger, este busca pensar Deus a partir da sua pergunta pela verdade do ser, porém de modo a salvaguardar a distância entre os dois termos em relação, isto é, entre ser e Deus.

De fato, a questão que norteia todo o pensamento heideggeriano é a do sentido ou verdade do ser. O ser não é entendido não como ente, mas como o fundamento de sua inteligibilidade, isto é, como o logos do ente. Por essa razão, a investigação sobre o sentido do ser se apresenta em *Ser e tempo* como uma ontologia de caráter transcendental, no sentido do a priori formal kantiano, depurado, todavia, de sua feição subjetivista. Na abordagem da verdade do ser, Heidegger também utiliza o método fenomenológico propugnado por seu mestre de outrora, Husserl. Todavia, por fenômeno ele considera não o que é imanente à consciência ou “constituído” por ela, tal como entende o pai da fenomenologia transcendental, mas a manifestação da própria realidade. Estes pressupostos é que o conduzem a rejeitar a metafísica tradicional entendida a partir da chave hermenêutica do paradigma ontoteológico.

Por um lado, Heidegger entende a transcendência do espírito humano como a ultrapassagem do ente na direção do ser, isto é, rumo ao horizonte da verdade do ser, e não na direção de um ente supremo, Deus. Enquanto ontológico, o pensamento filosófico repudia qualquer explicação do ente pelo ente, ou seja, o recurso à causa eficiente, característico do conhecimento ôntico, próprio das ciências. Daí a condenação da dimensão teológica da metafísica tradicional, à medida que ela aponta para Deus como causa sui, isto é, como princípio e fundamento último do ente enquanto tal. Mas, também, enquanto fenomenológico,

o pensar filosófico só atinge o que se mostra imediatamente, ainda que de maneira implícita, como o ser do ente. Desta sorte, ele é incompatível com o conhecimento mediato de algo, seja de sua existência mediante demonstração, seja de sua essência através da analogia com outro ente qualquer.

De início, cumpre-nos sublinhar que, no pensamento heideggeriano, o ser de modo algum se identifica com Deus. Todavia, há indícios claros de que Heidegger entrevê uma correlação entre o ser e Deus e que este último poderia apresentar características ao menos semelhantes àquelas do Deus da revelação bíblico-cristã, mas não em relação ao Deus concebido pela teologia tradicional, influenciada pela metafísica grega. Por outro lado, se algumas passagens da obra de Heidegger conduzem à suspeita de que o Deus que ele entrevê seja uma espécie de divindade imanente ao mundo, tal como os deuses da religião grega, noutras ele chega a exprimir a relação do pensar ao ser em termos próximos àqueles de que a Bíblia usa para exprimir a acolhida agradecida e obediente, pelo homem, do dom gratuito ofertado por Deus.

De qualquer modo, o que se constata é que, após a reviravolta (*Kehre*)²¹ do seu pensamento, influenciada principalmente por Hölderlin²² e consignada na obra *Contribuições*

²¹ Cabe notar que o termo *Kehre* avizinha-se à palavra *Bekehrung*, comumente utilizada para designar a conversão religiosa. Não nos deteremos aqui na discussão do significado deste passo decisivo no caminho do pensar heideggeriano. Basta indicar os dois traços que o caracterizam. Em primeiro lugar, trata-se de uma inversão na rota seguida em *Ser e tempo* em busca da determinação do sentido de ser. Aí nessa obra, o autor pretende chegar à compreensão do sentido do ser mediante uma análise ontológica do ente – o ente humano ou *Dasein* – que compreende o ser. Deste modo, desenvolve uma ontologia fundamental sob a forma de uma analítica existencial. A inversão consiste em reconhecer a prioridade do ser sobre o pensar. Já não é o *Dasein* que determina a compreensão autêntica ou inautêntica do sentido do ser, mas é o próprio ser que toma a iniciativa de ocultar-se ou desocultar-se, condicionando assim o pensar humano. Agora, não é o pensamento que determina o sentido do ser, mas é o ser mesmo que se dá ao pensamento. Daí se segue a segunda característica fundamental do pensar heideggeriano na sua segunda fase. Ele não mais se concentra, como em *Ser e tempo*, na determinação do modo de ser do *Dasein*, como tal, na sua singularidade histórica, sob a perspectiva da existência. Aceita e estabelecida a nova prioridade do ser, trata-se agora de pensar a historicidade do próprio ser, nas múltiplas etapas de sua manifestação ou de sua verdade. Mac Dowell (2014, p. 99) sintetiza de modo exemplar o significado da *Kehre*: “O fenômeno que Martin Heidegger pensa originalmente e denomina ‘*Kehre*’ consiste propriamente [...] no ‘vaivém’ entre Ser e aí-ser (*Dasein*), que constitui o acontecimento da verdade do Ser. Por outro lado, ele usa o mesmo termo para designar uma mudança, ou seja, uma ‘virada’ no curso do seu pensar. Daí que o termo ‘viravolta’ tenha sido escolhido para abranger, ainda que imperfeitamente, os dois significados.” Sobre a caracterização da “viravolta” (*Kehre*) no pensamento de Heidegger, ver ainda Stein (1966, p. 23-33).

²² Sobre a influência de Hölderlin, o poeta dos deuses em fuga e concomitantemente do Deus por vir, para a nova etapa no caminho do pensar de Heidegger, cf. Figal (2007, p. 130-146).

*para a filosofia (do acontecimento)*²³, a questão da relação entre Deus e o ser torna-se, para Heidegger, o tema propriamente fundamental²⁴ de sua investigação. É o que atesta Puntel (2011, p. 125), ao sublinhar que a questão da relação entre ser como acontecimento apropriativo e Deus constitui o centro propriamente dito do pensamento de Heidegger após a viravolta (*Kehre*). Günter Figal (2007, p. 130-146), um dos maiores conhecedores do pensamento heideggeriano, também reconhece taxativamente a centralidade da questão teológica sobretudo no segundo Heidegger.

Com efeito, a viravolta do pensamento de Heidegger lhe proporciona a oportunidade de explicitar a questão de Deus, desde sempre latente em sua busca. Abandonando definitivamente a perspectiva metafísica, Heidegger procura definir de maneira nova a relação de Deus com o *Dasein* e deste com Deus no âmbito da verdade do ser. Daqui por diante, ainda que de modo mais evocativo do que conceitual, meditativo mais do que logicamente articulado, como corresponde à sua nova maneira de pensar, Heidegger versará com frequência sobre a questão de Deus, da divindade, do sagrado e dos “deuses”²⁵, relacionando-a com a verdade do ser, agora entendida não mais a partir do ser do ente humano (*Dasein*), mas a partir de sua própria historicidade (*Seinsgeschichte*). Por “os deuses” Heidegger (1989, p. 437) entende, de maneira bastante idiossincrática, o seguinte: “A indecisão sobre qual Deus e sobre se algum Deus surgirá de novo e de que modo ele surgirá frente à necessidade extrema em favor de qual essência do homem, recebe o nome de ‘os deuses’”.

Heidegger passa a reconhecer explicitamente que, a despeito do abismo que separa ser e Deus, isto é, que impede a sua identificação absoluta²⁶, deve-se conceder à dimensão do ser uma relevância central para se pensar a questão de Deus. A verdade do ser, isto é, o ser em

²³ Esta obra, forjada lentamente entre os anos de 1936 e 1938, mas não publicada em vida, é considerada, ao lado de *Ser e tempo*, a segunda grande obra de Heidegger. Nela, o filósofo articula a nova concepção da verdade do ser resultante da viravolta do seu pensar, verdade essa entendida agora a partir de sua própria historicidade (*Seinsgeschichte*).

²⁴ Sobre a questão da relação entre o ser enquanto acontecimento apropriativo e o problema de Deus após a viravolta do pensamento heideggeriano, cf. Puntel (2011, p. 125-137).

²⁵ A propósito, ver o precioso esclarecimento de Birault (2005, p. 514) acerca dessa expressão.

²⁶ Sobre a questão da não identificação entre ser e Deus em Heidegger, cf. sobretudo as análises de Stein (2003).

sua verdade, emerge aos olhos de Heidegger como a dimensão mais original *a partir da qual* se pode pensar tanto o divino quanto o humano. É neste sentido que se deve entender a afirmação de que ela “decide” sobre os dois diferentes, isto é, Deus e o ente humano. Segundo o próprio autor,

nem os deuses criam o homem nem o homem inventa os deuses. *A verdade do Ser [Seyn] decide ‘sobre’ ambos*, pois *o Ser não impera sobre eles, mas entre eles* a si mesmo e somente então a ambos [homens e deuses] para o encontro responsivo [*Ent-gegnung*]. [...] O Deus jamais é um ente, sobre o qual o homem sabe alguma coisa ora de um modo, ora de outro, do qual ele se aproxima a diferentes distâncias; pelo contrário, *os deuses e sua deidade se originam da verdade do Ser [Seyn]*; isto é, aquela representação coisal do Deus e o ato explicativo de contar com ele, por exemplo, como o criador, têm seu fundamento na explicação da entidade/*Seiendheit* como presença produzida e produzível. (HEIDEGGER, 1997, p. 235-236).

Convém então perguntar, de modo filosófico, que posição o ser assume em relação à dimensão do divino ou de Deus. Trata-se, para Heidegger, de articular o modo como o ser deve ser “apropriado” para pensar a “essência de Deus”. Se esta, para ser “pensada teologicamente” pelo homem, e justamente por isso – isto é, pelo fato de poder ser dada ao pensamento –, não exige uma certa “apropriação” do ser. É o que ele propõe, por exemplo, no *Protocolo* do seminário proferido no ano de 1951, em Zurique. Aí é evidenciado que, a fim de que “a experiência de Deus e de seu caráter revelado” possa “encontrar o homem”, isto é, manifestar-se a ele, deve ser pressuposta a dimensão do ser, na qual essa experiência “acontece”. Daí é que se impõe a Heidegger o imperativo de pensar o ser no seu sentido ou na sua verdade, que é a própria questão hermenêutica, a fim de poder pensar inclusive a “essência de Deus”.

Deus e Ser não são idênticos e eu jamais tentaria pensar a essência de Deus através do Ser. [...] Eu penso muito modestamente sobre o Ser no que concerne à sua apropriação para pensar teologicamente a essência de Deus. Creio que o Ser jamais poderá ser pensado como fundamento e essência de Deus, mas que, não obstante, a experiência de Deus e de seu caráter revelado (na medida em que encontra o homem) acontece na dimensão do Ser, o que

jamais significa que o Ser possa valer como possível predicado de Deus. (HEIDEGGER, 1986, p. 436-437).

Em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger também indica, resumidamente, os passos da nova via de acesso a Deus. Nela, o filósofo estabelece o percurso que se eleva do ser, passando pelo sagrado²⁷ e pela deidade enquanto estágios intermediários, até enfim chegar a Deus. Evidencia-se aí a implicação ordenada de condições que se imbricam. Eis as suas palavras: “É só a partir da verdade do Ser que se pode pensar a essência do sagrado. E é só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra ‘Deus’.” (HEIDEGGER, 1976, p. 351; 2008, p. 364). Capelle (2009, p. 327-328) vê nesta sentença uma certa “dependência” de Deus em relação ao ser. No entanto, adverte que é necessário qualificá-la, pois “não se trata de uma dependência pela qual ‘Deus’ seria tomado como tal num Ser-fundo global”, o que sugeriria ainda uma “determinação metafísica ‘tradicional’”. Para Capelle (2009, p. 328), trata-se de uma “dependência dupla e de uma dupla ‘condição’”, a saber:

a) em primeiro lugar, a da “experiência” do divino em relação à “experiência” do Ser; não é “Deus” que está submetido ao Ser, mas sua experiência humana à experiência do Ser²⁸; *b)* se Deus necessita do ser, é que Deus conhece a necessidade que o homem tem do ser: a dependência em questão designa, portanto, as condições de sua manifestação. [...] Deus não poderia se subtrair à condição na qual o homem o busca e espera²⁹. (CAPELLE, 2009, p. 328).

Bem mais matizada, entretanto, é a interpretação dada por Mac Dowell (1999, p. 421), segundo a qual não se trata de “subordinar Deus ao ser, mas integrar o conhecimento de Deus no âmbito do ser, a única via humana de acesso à sua realidade”, que se por um lado recalçitra

²⁷ Sobre a compreensão do sagrado a partir da verdade do Ser em Heidegger, cf. Mac Dowell (2011).

²⁸ Cf. as precisas análises de Villela-Petit em Kearney; O’leary (1980, p. 75-99).

²⁹ Na citação acima, mantivemos a dupla grafia adotada pelo autor em relação à palavra ser. Com base nas explicações supramencionadas, Capelle (2009, p. 328) levanta duas questões, uma ao teólogo e outra a Heidegger, respectivamente, e que, a nosso ver, merecem ser cuidadosamente pensadas: “pode ele [o teólogo] contornar esse pensamento radical da finitude? [...] Terá ele [Heidegger] suficientemente explorado o esquema cristão da encarnação?”.

afirmar uma dependência de Deus em relação ao ser, por outro lado corrobora de certo modo a explicação dada por Capelle. Segundo Mac Dowell (1999, p. 421), não é Deus, considerado em sua existência ou em sua essência, que é condicionado pelo ser, mas a sua manifestação ao ente humano que é condicionada pelo horizonte do ser, e isto por causa da própria finitude do pensamento humano. De fato, para Heidegger, tão finito é o homem que ele necessita do ser. Deus mesmo não precisa do ser, pois não faz ontologia nem filosofia. Desse modo, ao afirmar em *Die Technik und die Kehre* que é “a partir da constelação do ser e dentro dela” que se decide “se o Deus vive ou permanece morto”, Heidegger pretende dizer que “o horizonte eventual do ser condiciona não a existência de Deus, que evidentemente, se existe, não morre ou ressuscita em si mesmo, mas a sua manifestação ou escondimento e, por conseguinte, o conhecimento, ou melhor, a experiência pensante de Deus e o seu significado histórico efetivo para o ser humano” (MAC DOWELL, 1999, p. 421). Não se trata, pois, de dizer que Deus depende do ser para se manifestar, mas é o homem que só pode acolher a “manifestação” de Deus no horizonte transcendental do ser. O “pensamento do ser” estaria assim pressuposto como uma dimensão absolutamente imprescindível para a acolhida da manifestação de Deus pelo intelecto humano.

[...] para Heidegger, Deus, como qualquer ente e o próprio ser, só pode ser conhecido na experiência da sua manifestação. Isto não significa que ele deveria mostrar-se como um ente ao lado dos outros entes intramundanos. Ele pertence³⁰ antes, de certo modo, ao próprio horizonte dentro do qual pode acontecer a sua manifestação. O fato de ser este horizonte finito e temporal, não exclui, em princípio, o conhecimento do infinito e intemporal. (MAC DOWELL, 1999, p. 421).

³⁰ Convém explicitar o sentido deste “pertencer”. A nosso ver, não se trata de dizer que Deus “esteja contido no” ou “limitado ao” horizonte de sua manifestação, o ser, tal como subentende-se na ideia de pertencimento. A rigor, não é Deus que está subordinado ao ser, mas o conhecimento de Deus que se inscreve no âmbito do ser, a única via humana de acesso à realidade divina. O ser, aqui, não abarca o infinito e o finito, tal como na concepção de Suárez, por exemplo, e do racionalismo moderno. Cabe observar que Levinas não concorda com esta ideia de que Deus se restringe ao horizonte do ser, encontrando no desenho formal da ideia cartesiana do infinito, segundo a qual o infinito extravasa o pensamento que o pensa, justamente o que, a seus olhos, refutaria essa tese. Por outro lado, ele também não aceita a ideia de que o conhecimento de Deus possui um caráter estritamente ontológico, sustentando a afirmação de que a ética enquanto “concretude fenomenológica” na qual Deus desce aos lábios e ao pensamento humano está para além da ontologia.

Desse modo, evidencia-se que a pergunta sobre Deus deixa de se constituir como uma questão direta acerca da existência ou da essência de Deus e se torna uma questão sobre as condições de sua aproximação fenomenológica. De fato, o problema da existência ou da essência de Deus não tem sentido para Heidegger. Isto porque “existência”, no sentido do fato de estar aí no mundo ou num âmbito equivalente, corresponde justamente ao significado peculiar que o ser adquiriu na tradição metafísica e que esse filósofo condena como secundário e inadequado, ou seja, o sentido do ser como presença constante. Desta sorte, não cabe perscrutar a “essência” de Deus, no sentido da quiddidade ou natureza divina, porque isto seria tratar Deus como “algo objetal”. É o que diz Heidegger, por exemplo, em sua *Contribuições para a filosofia (do acontecimento)*:

Na medida em que, de antemão, é desdito [*ab-gesagt*] o Ser [*Seyn*]³¹ “aos deuses” em tal pré-pensar, diz-se que *todos os enunciados sobre “Ser” e “essência” dos deuses não só nada dizem sobre eles – e isso quer dizer que nada dizem sobre aquele a-ser-decيدido –, mas ainda simulam algo objetal, que causa frustração a todo o pensamento, porque ele de imediato é impelido a seguir caminhos errados.* (HEIDEGGER, 1989, p. 437-438, grifo nosso).

É por este motivo que, para se referir tanto a Deus como ao ser, Heidegger utiliza o termo alemão *wesen*³², não enquanto substantivo (*Wesen*), no significado de essência, como na linguagem filosófica tradicional, mas num sentido verbal e historial, isto é, no sentido de ter vigência. Assim, tanto o ser como Deus não são, mas vigem (*west*), isto é, se “essenciam”, de modo que sua vigência apresenta-se diferenciada nos diferentes mundos, de acordo com a sua historicidade peculiar. Nesta perspectiva, Heidegger (1989, p. 26) declara que o ser não

³¹ Ao grafar *Seyn* (Seer) em vez de *Sein* (Ser), Heidegger pretende alcançar o que alimenta a diferença ontológica. A nova grafia quer dizer, portanto, que o ser não é mais pensado metafisicamente. Cf. Heidegger (1989, p. 436).

³² Para sublinhar a ressonância verbal e historial do termo *wesen*, MacDowell (2009, p. 435) propõe traduzi-lo por “vigência”, que segundo o dicionário Houaiss pode significar “tempo durante o qual vigora ou vige algo”. Mac Dowell (2009, p. 435) explica que a palavra essência (*wesen*) “não tem o significado tradicional de gênero ou espécie, isto é, do que abstrai das diferenças, respectivamente, específicas ou individuais, ou do que é apreendido como permanente, estável e imutável, por exemplo, a essência ou ideia de casa, enquanto distinta das diversas casas reais ou possíveis, que são mutáveis e passageiras”.

vige como o próprio Deus. Nas suas palavras, “somente quando aquilatarmos o quanto o Ser é unicamente necessário e como ele, todavia, não se essencia como o próprio Deus, somente quando tivermos afinado nossa essência com esses abismos que há entre o homem e o Ser [Sein] e entre o Ser [Sein] e os deuses, somente então começam a se tornar reais outra vez ‘pressupostos’ para uma ‘história’.” (HEIDEGGER, 1989, p. 26).

É certo que o pensar heideggeriano sobre o ser tem algo de intrigante e enigmático, como bem sublinhou Mac Dowell (2009, p. 438). A maneira idiossincrática com que Heidegger se refere ao ser, apresentando-o como sujeito gramatical de verbos transitivos ou como genitivo subjetivo e objetivo, permite mal entendidos capazes de identificar o ser a Deus ou a um ente qualquer. De fato, em Heidegger, o ser “envia”, “manda” e “destina” (*schicken*), “doa” (*geben*) ou “dá-se”³³, “apela” e “convoca” (*rufen*). Este modo de entender sua relação com o *Dasein* possibilita falar de mandatos (*Schickungen*), dom (*Gabe*), favor (*Gusnt*)³⁴, benevolência (*Huld*)³⁵ e proteção (*Hut*)³⁶ do ser. Todavia, o sujeito gramatical de tais verbos não é, segundo Heidegger, um ente, tampouco Deus, como ente supremo. Qualquer identificação do ser com o Deus criador e salvador, ou com qualquer outra figura divina, é excluída peremptoriamente. Essa maneira idiossincrática de se referir ao ser deve-se, sobretudo, à aproximação de Heidegger com a linguagem bíblica³⁷.

³³ Cf. Heidegger (1957, p. 61; 1969, p. 21-22, 28-30, 235; 1989, p. 384; 1956). É na conferência *Tempo e ser* (HEIDEGGER, 1969, p. 6a, 8d-9b, 17b, 19c, 22c-23d), que Heidegger explicita mais seu pensamento sobre *Es gibt Sein* e sobre *Sein* como *Gabe*. Para ele, o mandar (*das Schicken*) como destinação (*Geschick*) do ser se caracteriza como um dar (*Geben*). Aí nessa conferência transluz explicitamente a inversão da direção inaugurada com *Ser e tempo*, de modo que o *Dasein* agora é pensado sob a “clareira” (*Lichtung*) do ser, doravante escrito *Sein*, para enfatizar que o ser não é mais pensado metafisicamente; cf. Heidegger (1989, p. 436). O “ser-aí” (*Dasein*) está posto em êxtase, à espera do ser. Sua atitude é então *ek-stática*, enquanto espera ser interpelado (*ausgesprochen*) pelo ser, que não sendo nenhum ente, governa a história e o mundo humanos, inclusive a ciência e a técnica; a propósito, ver Pegoraro (1973).

³⁴ Cf. Heidegger (1976, p. 310; 1969, p. 29).

³⁵ Cf. Heidegger (1976, p. 310).

³⁶ Cf. Heidegger (1949, p. 45).

³⁷ Mac Dowell (2009, p. 438-443; 1993, p. 125-156) identificou uma profunda analogia entre a concepção heideggeriana da historicidade do ser e a ideia bíblica da revelação como história da salvação, o que, não obstante, choca-se com aquelas posições que veem na filosofia de Heidegger seja uma submissão passiva ao curso da história, seja uma cumplicidade com a visão do mundo própria do nazismo, tais como as presentes em Janicaud (1993), Rockmore (1997) e Maurer (2002). Sobre a crítica de vários pensadores à ideia heideggeriana do ser como horizonte histórico (destino), ver Mac Dowell (2009, p. 438) e Stein (2003, p. 163).

Ao “desdizer o ser aos deuses”, Heidegger não apenas nega o ser à dimensão do divino, dos deuses ou de Deus, mas sobretudo recusa pensar o ser em uma posição superior, mais elevada ou transcendente em relação a Deus, bem como o inverso. “O desdido do Ser a “os deuses” significa primeiramente apenas isto: o Ser não está ‘acima’ dos deuses, mas estes tampouco estão “acima” do Ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 438). Heidegger recalitra, portanto, atribuir à relação entre Deus e o ser um caráter de dependência ontológica, semelhante àquela que se dá com a Escolástica posterior à época do Doutor Angélico, com Fr. Suárez, por exemplo, e também com o racionalismo moderno, que consideram o ser como absolutamente transcendente, apresentando o finito e o infinito como duas modalidades de entes por ele abarcadas. Para Heidegger (1997, p. 135), “os deuses e sua deidade se originam da verdade do Ser” não no sentido de que o ser “seja” o fundamento ontológico de Deus, mas, antes, o fundamento da sua compreensão. O ser é, pois, entendido como o horizonte a partir do qual a palavra Deus, assim como todo ente, adquire significado para o ser humano. Ele é apresentado como “fundamento”, não da existência de Deus, mas da sua compreensão³⁸, isto é, do seu conteúdo inteligível. Como vimos numa sentença supracitada, Heidegger (1986, p. 437) adverte que “o Ser jamais poderá ser pensado como fundamento e essência de Deus”, recusando toda espécie de pensamento que pretenda fundamentar ontologicamente Deus na dimensão do ser. Mas o inverso também é verdadeiro, pois, como sublinha Heidegger (1989, p. 438) em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, “o pensamento conforme a história do Ser [*Seyn*]”, diferentemente do pensamento metafísico tradicional, “nunca procura a essência do Ser [*Seyn*] no próprio divino como o ente supostamente supremo”. Por isso é que ele se situa “fora de toda teologia”, à medida que esta estaria submetida ao esquema próprio da metafísica enquanto onto-teo-logia.

³⁸ Esclarece-se, assim, aquela “obscuridade” da formulação heideggeriana do ser, pensado como “fundamento e essência de Deus”, acidamente criticada por Puntel (2001, p. 128).

Não obstante, a experiência da manifestação de Deus ocorre na dimensão do ser. No entanto, o fato de Deus se manifestar no horizonte ou na abertura do ser não significa que Ele se revele como um ente ao modo dos entes intramundanos, tal como vimos acima. A rigor, nem do ser nem de Deus pode-se dizer que “são” (*ist*), porque não se trata aqui de entes. Ora, se Deus pudesse ser identificado com um ente, ainda que supremo, Heidegger cairia em contradição com a própria crítica que levantara acerca da tradição metafísica. Mas, por outro lado, dizer que a experiência da manifestação de Deus ocorre na dimensão do ser, adverte ainda Heidegger (1986, p. 437), não significa que “o Ser possa valer como possível predicado de Deus”. O ser não é atributo ou qualidade de Deus. Isto porque o ser é antepredicativo e transcategorial. Ele não é um predicado, porém condiciona toda predicação, toda definição, que só têm sentido na abertura ou no horizonte do ser. Visto que o ser abrange todos os conceitos, não há conceito que lhe seja mais elevado e a partir do qual se possa dizer o que ele é. Enquanto se apresenta como o mais geral dos conceitos, o ser ultrapassa todas as regiões particulares dos entes, abarcando-as. Daí que a escolástica medieval o chamava de transcendente e a neoescolástica, de transcendental. Todavia, o fato de se afirmar que o ser é generalíssimo, não implica, para Heidegger, que ele seja o mais claro dos conceitos; antes, é o mais obscuro. De fato, já que nenhum ente ou categoria pode defini-lo, daí resulta que ele seja indefinível. Dele temos apenas um conhecimento implícito, uma pré-compreensão, nos termos heideggerianos. “A questão do ser, como questão da possibilidade do conceito de ser, jorra da compreensão pré-conceitual do ser”, assinala Heidegger (1965, p. 275; 1953, p. 282). Porém isto não significa, para Heidegger, que o ser não apresenta nenhum problema. A incapacidade de definir o Ser não nos dispensa de colocar a pergunta pelo seu sentido. Logo, a pré-compreensão do Ser deve ser explicitada numa consideração científica posterior³⁹.

³⁹ A esse respeito, ver o que diz Heidegger em sua introdução a *Ser e tempo*.

Enfim, convém precisar sumariamente as linhas gerais da posição que o Ser ocupa no tocante à questão de Deus, para Heidegger. Em primeiro lugar, o Ser é entendido como a dimensão absolutamente “necessária”, mediante a qual “a experiência de Deus e de seu caráter revelado” se manifestam ao homem. Com efeito, por causa da finitude do seu pensar, o homem só pode acolher a manifestação dessa experiência no horizonte do Ser. O caráter necessário do Ser refere-se, pois, à própria possibilidade da manifestação de Deus ao homem: “para que a experiência de Deus e seu caráter revelado possam alcançar o ser humano ou encontrá-lo, deve ser pressuposta a dimensão do Ser, na qual a experiência de Deus e seu caráter manifesto ‘acontecem’” (PUNTEL, 2011, p. 129). Deste modo, Heidegger confere à dimensão do Ser um caráter necessário e absolutamente central no que se refere a Deus.

Declara-se, assim, que a dimensão do Ser se revela como aquele “entre” de que o divino se serve para poder se manifestar ao homem. Na obra *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, a nomeação da dimensão do Ser como o “Entre” visa enfatizar o seu papel intermediário. Sublinha-se aí o seu caráter de “abertura” na qual o “Ser-aí” (*Dasein*) se inscreve – ou, numa terminologia heideggeriana, encontra-se lançado – sob a forma de “pastor” e mediante a qual Deus pode se revelar ao ente humano. Fleig, Santos e Pimentel (2006, p. 343) sublinham que a “abertura” proposta por Heidegger é “caracterizada como estrutura extática do *Dasein* enquanto temporalidade (*Zeitlichkeit*), e mais do que isso, como transcendência do próprio ser enquanto temporalidade (*Temporalität*)”. Neste sentido, a estrutura da abertura “não coincide com uma performance da subjetividade, como pensou a Filosofia moderna de Descartes a Sartre”.

O Ser, entendido em seu aspecto absolutamente transcendental, apresenta-se, pois, como a abertura (*Erschlossenheit*) que permite a manifestação de Deus. Ora, para Heidegger, uma abertura, que não é um ente, isto é, que não é um algo, é necessária para que o ente, e também Deus, se manifeste. Por não ser um ente, ou seja, uma coisa, é que o ser pode ser

entendido como abertura a partir do qual tudo o que “é” ou existe, ou vige, como no caso de Deus, pode se “essenciar”, isto é, se manifestar. É neste sentido que a verdade do ser, ou seja, o ser em sua verdade, apresenta-se aos olhos de Heidegger como uma dimensão intermediária, que possibilita a conexão entre “os deuses” e o homem. Daí a necessidade, preconizada por esse filósofo, de o homem “permanecer firme na verdade do Ser”, isto é, de “meditar sobre o acontecimento-apropriativo”, a fim de poder acolher a manifestação de Deus, quer esta aconteça a favor ou contra ele.

Esse “Entre”, no entanto, não é nenhuma “transcendência” em relação ao homem, mas, pelo contrário, é aquele âmbito aberto⁴⁰, ao qual pertence o homem como fundador e preservador, ao Ser acontecido-apropriado como Ser-aí pelo próprio Ser [Seyn], que se essencia tão somente como acontecimento apropriativo. Se, por meio dessa deslocação⁴¹, o homem passa a estar dentro do acontecimento apropriativo e se ele permanecer firme na verdade do Ser [Seyn], então ele tão somente se encontra prestes a dar o salto para a experiência decisiva, quer o não comparecimento ou a acometida de Deus se decida por ele ou contra ele no acontecimento apropriativo. [...] É por isso que, em termos de pensamento, o que vale é a meditação sobre o “acontecimento apropriativo”. [...] o “acontecimento apropriativo” só poderá ser efetivamente pensado (forçado a comparecer diante do pensamento inicial), quando o próprio Ser [Seyn] tiver sido apreendido como o “Entre” para a passagem do último Deus e do Ser-aí. O acontecimento apropriativo transfere Deus ao homem como propriedade, ao destinar o homem a Deus como próprio. (HEIDEGGER, 1989, p. 26; grifo nosso).

Convém notar o laço pretendido entre o “ser-aí” (*Dasein*) e o ser, de tal modo que deste último é dito que se “essencia” como “acontecimento-apropriativo”. Esta expressão visa sublinhar o caráter fático do ser, isto é, a ideia do ser como fato, como um dom, que é “apropriado”, no sentido de ser “compreendido”, tão somente pelo ente humano. Visto sob a perspectiva do homem, Heidegger procura enfatizar que, enquanto pertence ao ser sob o modo

⁴⁰ Cabe observar que o filósofo de *Holzwege* dedica um ensaio a Rilke, intitulado *Wozu Dichter?*, no qual adverte que a sua noção de clareira (*Lichtung*) do ser não se identifica com o conceito de aberto (*das Offene*) do poeta austríaco, precisamente porque este se inspira em Nietzsche. A propósito, cf. Heidegger (1963, p. 286). De fato, talvez seja plausível falar de uma certa aproximação entre Heidegger e Nietzsche na fase de *Ser e tempo*, mas, a partir da viravolta (*Kehre*) do seu pensar, a posição de Heidegger se distancia peremptoriamente da subjetividade moderna, inclusive sob a forma que ela assume na filosofia nietzschiana.

⁴¹ Heidegger refere-se à mudança de posição do homem para dentro daquele “Entre”.

do “ser-aí” (*Dasein*), o ente humano emerge como o “pastor do ser”, isto é, o único ente que se põe a pergunta pelo ser pelo próprio fato de compreendê-lo, isto é, “apreendê-lo com” a totalidade do próprio existir, e não apenas com o intelecto.

Feitas essas breves considerações sobre a perspectiva adotada por Heidegger de se pensar a questão de Deus a partir da pergunta pela verdade do ser, convém agora voltarmos a nossa reflexão para o pensamento de Levinas, demarcando suas aproximações e, sobretudo, seus distanciamentos concernentes ao pensamento heideggeriano, no que tange à relação entre Deus e o ser.

2.2 LEVINAS EM CONFRONTO COM HEIDEGGER

No que se refere à questão da relação entre Deus e o ser, o pensamento de Levinas estrutura-se, até certo ponto, numa linha de concordância com o de Heidegger e, por outro lado, numa direção radicalmente oposta. Por um lado, o filósofo lituano-francês na esteira do pensamento heideggeriano, acatando a leitura da história da metafísica ocidental a partir do paradigma onto-teo-lógico e corroborando a tese de Heidegger que sugere a inviabilidade do pensamento metafísico tradicional para a abordagem da questão de Deus. Aos olhos levinasianos, apenas em algumas piscadelas de lucidez, sobretudo no que diz respeito à ideia platônica do Bem além do ser e à ideia cartesiana do infinito, é que a tradição filosófica soube entrever um pensamento que se perfaz de outro modo que aquele determinado ontoteologicamente. Por outro, o filósofo lituano se propõe a ir além da proposta de Heidegger de pensar Deus a partir da verdade do ser, isto é, do ser em sua verdade, e isto por causa da leitura bastante peculiar que Levinas tem do ser heideggeriano. Cumpre-nos mostrar, portanto, como Levinas, no que tange à questão da relação entre ser e Deus,

concomitantemente se aproxima e se afasta de Heidegger, bem como as razões que o autor lituano-francês encontra para tal distanciamento.

2.2.1 A ontoteologia como pensamento errôneo sobre Deus

Levinas acata a tese heideggeriana que interpreta a história da metafísica tradicional a partir do paradigma onto-teo-lógico. Concorda com Heidegger que a metafísica ocidental, ao pensar o ser como fundamento dos entes, acaba por nomeá-lo Deus. Compartilhando da chave hermenêutica heideggeriana, o autor lituano pensa que, na metafísica tradicional, Deus é reduzido à categoria de ente supremo e colocado no ápice da cadeia hierárquica dos entes, como fundamento inconcusso do ser⁴². Com efeito, ao caminhar na via exegética forjada por Heidegger, Levinas ratifica a impossibilidade de continuar a pensar Deus pelo viés da metafísica determinada onto-teo-logicamente. Para ele, o discurso onto-teo-lógico não é apropriado para tratar a questão de Deus. A seus olhos, como também aos de Heidegger, Deus não pode mais ser dito nas categorias de ser nem de ente, ainda que sob a forma superlativa que o denomina como *ipsum esse subsistens* ou *ens supremum*. Ou seja, Levinas concorda com Heidegger acerca da afirmação de que não se pode tomar o ser por Deus. Ele aceita, portanto, a distinção entre ser e Deus, fundamental para Heidegger no quadro temático da sua proposta de superação da metafísica interpretada segundo o modelo onto-teo-lógico. Caminhando na esteira do pensamento heideggeriano, Levinas volta-se inclusive contra a perspectiva geralmente adotada pela filosofia cristã que concebe Deus como o ente perfeíssimo, a plenitude de ser, ou mesmo como o próprio ser subsistente (*ipsum esse*

⁴² Sobre a acolhida levinasiana da interpretação heideggeriana da história da metafísica ocidental a partir do paradigma onto-teo-lógico, ver sobretudo a segunda parte, intitulada *Deus e a onto-teo-logia*, dos cursos ministrados por Levinas durante o ano universitário 1975-1976, o último ano do seu ensino regular na Sorbonne, e que foram enfeixados sob a forma de um livro denominado *Deus, a morte o tempo*.

subsistens), como pretende Tomás de Aquino, o Doutor Angélico, ao adotar a concepção do ser como “ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições”.

Por outro lado, Levinas (1993, p. 141) também corrobora a leitura heideggeriana de Nietzsche, segundo a qual a nossa época é marcada pela chamada “morte de Deus”⁴³ como o coroamento da metafísica determinada onto-teo-logicamente, isto é, como a última possibilidade do seu acontecer histórico. Admite o autor lituano: “[...] eu raciocino a partir da situação espiritual concreta de nossa Europa na qual se diz que ‘Deus morreu’. E um certo Deus certamente está morto” (LEVINAS, 1969, p. 63). É assim que Levinas se exprime nos *Debates sobre a linguagem teológica [Débats sur le langage théologique]*⁴⁴, corroborando uma certa linhagem de pensamento que julga encontrar na célebre sentença de Nietzsche o anúncio da perda de influência de uma certa religião e de um certo deus sobre a sociedade moderna. Todavia, lê-se em Levinas um certo acento ético-moral no que se refere à descrição desse enfraquecimento da religião cristã monoteísta. É o que pode ser constatado numa passagem extraída de *O humanismo do outro homem*:

Esta religião que a pessoa pedia para si, ao invés de sentir-se exigida por ela, e este deus introduzido no circuito da economia – religião e deus que, aliás, não esgotam a mensagem das Escrituras – perderam parte de sua influência sobre os homens. E, como consequência, perdeu-se o sentido de um mundo perfeita e simplesmente ordenado por este deus. (LEVINAS, 1973, p. 41).

Ao afirmar que no cristianismo da era pré-secular a pessoa pedia para si, em lugar de se sentir exigida por ela, Levinas permite entender que ele inclui esse movimento espiritual e

⁴³ Sobre a sentença nietzschiana segundo a qual “Deus está morto”, cf. Levinas (1975a, p. 95). Sobre o modo como o autor lituano entende o proclamado dito nitzscheano da “morte de Deus”, ver as três últimas alíneas do texto *O sentido único*, que constitui a quinta parte de *A significação e o sentido* (1964), incluído no livro *O humanismo do outro homem*. Na edição por nós consultada, referimo-nos às páginas 40 e 41. Conferir, também, as derradeiras palavras com as quais Levinas finaliza a última alínea de *Outramente que ser ou além da essência*.

⁴⁴ Esse debate é referente à conferência levinasiana intitulada *O nome de Deus segundo alguns textos talmúdicos [Le Nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques]* e encontra-se em CASTELLI (Org.). *L’analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Paris: Montaigne, 1969. p. 155-167. Os debates foram publicados em volume separado ao dos textos relativos às conferências. Apenas o texto da conferência foi posteriormente recolhido em LEVINAS, Emmanuel. *L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 143-157. O debate com Levinas também foi reproduzido em: LEVINAS, Emmanuel. *L’intrigue de l’infini*. Manchecourt: Flammarion, 1994. p. 219-239.

cultural da chamada “morte de Deus” no próprio desenrolar histórico do “pensamento do Mesmo”. Sob o signo do “pensamento do Mesmo”, em que o eu detém o privilégio e o outro humano é relegado às sombras do esquecimento, Levinas julga poder enfeixar toda a tradição filosófica ocidental, inclusive filosofia de Heidegger. Voltaremos ainda a esta questão. Por ora, basta-nos concluir que a concordância de Levinas com Heidegger no que tange à questão de Deus se exaure nos termos dessas duas proposições.

Dilucidada essa relação, vejamos agora qual é a nova proposta de entendimento da questão de Deus, sugerida pelo pensador lituano como alternativa ao pensamento heideggeriano e à tradição filosófica em sua totalidade.

2.2.2 Deus como o outro do ser

À semelhança do filósofo de *Identidade e diferença*, Levinas (1993, p. 150-158) procura pensar Deus fora da metafísica entendida segundo o paradigma da onto-teo-logia. Todavia, distanciando-se de Heidegger, Levinas (1993, p. 141, grifo do autor) inverte os termos do problema: “a falta da onto-teo-logia consistiu em tomar o ser por Deus – ou, antes, em tomar Deus pelo ser? [...] Deus não significa *o outro do ser*?”. Ao passo que Heidegger teria se debruçado sobre os prejuízos que este modo de colocar a pergunta acarretara à questão do ser, para Levinas urge pensar as consequências impostas ao problema de Deus⁴⁵. Eis, em outros termos, a questão que Levinas (1993, p. 143-144, grifo do autor) levanta: “[...] pensar Deus em função da onto-teo-logia é pensar mal o ser (tese heideggeriana) ou pensar mal Deus? Deus não significa *o além do ser*?”. Deste modo, aos olhos levinasianos, o erro da metafísica como onto-teo-logia não foi ter esquecido o ser, tomando-o por um ente supremo,

⁴⁵ Cf. o comentário de Rolland (2003, p. 31) em sua nota de advertência inicial à tradução portuguesa da obra levinasiana *Deus, a morte e o tempo*.

mas ter eivado o “outro do ser”, Deus, ao concebê-lo como ser. Ao pensar Deus como o “outro do ser”, Levinas visa não apenas corroborar a tese heideggeriana da não identificação entre ser e Deus, mas pretende ir além do próprio Heidegger, desterrando definitivamente a questão de Deus do âmbito da verdade do ser. Diferentemente de Heidegger, o filósofo da alteridade recusa, pois, pensar Deus no horizonte do ser, mesmo ante a proposta heideggeriana de se considerar a diferença ontológica. Assim, se por um lado o pensador de Kovno concorda com Heidegger acerca da distinção entre ser e Deus, por outro ele julga inviável conceber o ser como o horizonte onde Deus pode se manifestar. A razão dessa discordância advém de uma peculiar e idiossincrática compreensão de Levinas acerca do ser (*Es gibt*) heideggeriano.

Procurando ir além do caminho ensejado por Heidegger para se pensar a questão de Deus, Levinas pergunta se o ser, no sentido verbal que Heidegger lhe atribui, permite pensar a alteridade de Deus. Insurge-se contra a neutralidade e a impessoalidade que, a seus olhos, o conceito heideggeriano do ser implica. Questiona se a “neutralidade que se oferece ao pensamento do ser que transcende o ente pode convir e bastar à transcendência divina” (LEVINAS, 1986, p. 194, grifos do autor). Para o autor lituano, o pensamento filosófico deve dar um passo ainda mais atrás do que aquele pretendido por Heidegger. Em lugar de se pensar a diferença ontológica, na qual o primado do ser é mantido, deve-se pensar a diferença entre ser e Deus. Com precisão, Narbonne explicita o entendimento de Levinas acerca da relação entre Deus e o ser nos seguintes termos:

Para que o divino tenha um sentido, esse sentido, fatalmente, só poderia impor-se *além, diferentemente* ou à *distância* do que torna o divino comum a tudo, do que, inexoravelmente, o rebaixa ao nível do *explicandi* e, por assim dizer, o dilui no elemento mesmo que ele deve explicar. É devido à sua diferença com o ser, por sua independência e sua heterogeneidade em face do ser, diferença que justamente não pode mais ser reduzida a uma diferença *do ser*, isto é, a uma diferença submetida ao ser, que Deus pode ter pretensão à incondicionalidade e à condição de absoluto perfeito, e portanto a um poder explicativo qualquer. Ou Deus “é”, e não pode explicar o ser, ou então

ele explica o ser, mas é porque o primado antes reconhecido ao ser cede lugar a uma sublimidade mais alta *que não pode ser explicada em termos de ser*, que não pode ser associada e equiparada com ele. A diferença entre o divino e o ser só tem sentido como diferença, isto é, como separação irreduzível do ser, ou ela fracassa enquanto ambição explicativa radical. Toda esperança de tematização desaparece aqui de modo irremediável, pois tal diferença não pode precisamente ser associada com qualquer conceito ou rede de conceitos. (NARBONNE, 2009, p. 351-352, grifo do autor).

Com efeito, Levinas entende que no modo de pensar heideggeriano o problema de Deus emerge atrelado e reduzido ao que Heidegger, obstante em empregar o termo ontologia⁴⁶ por causa de sua ligação com a lógica, chama de “pensamento do ser” e que corresponde a uma nova “época”⁴⁷ ou acontecimento de ser, marcada pelo coroamento da metafísica enquanto onto-teo-logia com a morte de Deus, isto é, o advento do niilismo, e com a entronização do mundo dessacralizado da técnica.

Mas, afinal, por que o pensar e o dizer Deus requerem uma outra “dimensão” de sentido, supostamente mais original do que a ontológica? Por que Levinas recusa a pensar Deus no *horizonte do ser*, isto é, a partir da verdade do ser, ainda que se considere a diferença ontológica, tal como propõe Heidegger? Primeiramente, por causa da sua interpretação bastante peculiar do ser (*Es gibt*) heideggeriano como neutro e impessoal que, a seus olhos, reinstaura o próprio cerne da filosofia enquanto “pensamento do Mesmo”. Em segundo lugar, por causa da concepção totalmente diferente que Levinas elabora com relação ao ser, tanto em relação à tradição quanto em relação a Heidegger. Deter-nos-emos agora sobre o primeiro motivo. Já a segunda razão da recusa de Levinas exigirá um capítulo à parte, dada a extensão da análise.

⁴⁶ Em sua *Introdução à metafísica*, Heidegger doravante propõe a renúncia aos termos “ontologia” e “ontológico” por causa da sua ligação com a lógica tradicional, questionando assim a primazia do logos outrora assumida sem ser problematizada.

⁴⁷ Levinas (1993, p. 137-138) bem entende que a metafísica determinada onto-teo-logicamente é pensada por Heidegger numa perspectiva “epocal”, não no sentido de um espaço de tempo, mas como um determinado modo do ser se mostrar. Isto significa que o esquecimento se fundamenta no próprio ser, ou seja, é um acontecimento do ser.

2.2.3 A violência do *Es gibt* heideggeriano

Levinas entende o ser concebido por Heidegger de maneira bastante idiossincrática⁴⁸ e questionável. Em sua análise, o autor lituano se detém, principalmente, sobre o papel de mediação que o ser heideggeriano exerce no âmbito do que Heidegger nomeou de “compreensão”, concebendo essa mediação do ser como uma forma de violência contra o Outro, seja ele um ente humano (outrem) ou Deus.

Com efeito, vimos que Heidegger compreende o ser como o horizonte ou a abertura⁴⁹ que permite ao ser humano entender qualquer coisa (como ente, como sendo). À medida que viabiliza a manifestação e o conhecimento do ente enquanto ente, o ser se relaciona com a verdade. Apresenta-se como a condição de possibilidade do mostrar-se dos entes, isto é, do seu desvelamento. O ser assim caracterizado é, portanto, o ser enquanto verdade (*ens inquantum verum*) ou o ser na sua relação com o intelecto, relação dita originária, não de adequação, mas de desvelamento, que se configura como um mostrar-se do ente enquanto fenômeno ao intelecto que, por sua vez, acolhe essa manifestação.

Levinas reconhece essa concepção de Heidegger, percebendo que no pensamento desse filósofo o ser é entendido como a dimensão ou abertura que permite a manifestação dos entes. Todavia, o autor lituano acaba por submeter o ser de que fala Heidegger ao clássico paradigma da “visão”, paradigma esse que Platão teria pensado em analogia ao conhecimento intelectual e sob o qual, aos olhos levinasianos, teria se edificado todo o intelectualismo da

⁴⁸ Para a presente análise sobre a interpretação levinasiana do pensamento heideggeriano do ser, nos deteremos sobretudo nas reflexões de Levinas empreendidas em seu artigo *A ontologia é fundamental?*, primariamente publicado em 1951 e posteriormente incluído como o primeiro texto da obra *Entre nós*, e em suas meditações acerca da ontologia e do ser [*Es gibt*] heideggerianos esboçadas em *Totalidade e infinito*.

⁴⁹ Já a “abertura” pretendida por Levinas, como bem observou Derrida (1967, p. 124), “não se deixa encerrar em nenhuma categoria ou totalidade”. Trata-se, portanto, de “tudo aquilo que, da experiência, não se deixa mais descrever na conceptualidade tradicional e resiste mesmo a todo filosofema”. E a experiência propriamente dita, lembra ainda Derrida (1967, p. 123), “é o que há de mais irredutível na experiência: passagem e saída rumo ao outro”. Desse modo, se em Heidegger a abertura possui um sentido ontológico, em Levinas ela adquire um significado estritamente ético, “transontológico”, uma vez que sua significação não pode ser exaurida através de conceitos ditos “ontológicos”.

tradição filosófica ocidental. A suspeita de Levinas é de que o ser heideggeriano ainda permanece sob o signo da luz, arraigado ao mesmo movimento de pensamento característico da filosofia como um todo. “Heidegger põe de antemão esse fundo do ser como horizonte onde surge todo ente, como se o horizonte e a ideia de limite que ele inclui, e que é própria da visão, fossem a trama última da relação”, diz Levinas (1980, p. 39).

De fato, justamente por não ser um ente, mas o que possibilita a inteligibilidade do que é, o ser é apresentado sob o epíteto de “horizonte” e de “abertura”. Levinas é cômico desse estado de coisas, isto é, de que o ser heideggeriano não é um ente, seja ideal ou corpóreo. Entretanto, questiona essa ideia de que o ser seja o transcendental por excelência, ideia essa presente na clássica metáfora heideggeriana do ser como “clareira”. É o que lemos em *Signature*, autobiografia com a qual Levinas encerra a obra *Difícil Liberdade [Difficile Liberté]*:

O método fenomenológico foi utilizado por Heidegger para remontar além das entidades conhecidas objetivamente e abordadas tecnicamente, para uma situação que condicionaria todas as outras: aquela da apreensão do ser dessas entidades, aquela da ontologia. O ser dessas entidades não é, por sua vez, uma entidade. Ele é neutro, mas ele esclarece, guia e ordena o pensamento. Ele chama o homem e quase o suscita. O ser do ente, que não é, a seu turno, um ente, é fosforescência, como Heidegger pretende? (LEVINAS, 2010a, p. 435).

Vê-se que, ao enunciar sua suspeita, o que Levinas pretende contestar é a ideia de que o ser seja a fonte última do sentido. Assim, por um lado o autor lituano insurge-se contra a tese de que o sentido se dê no horizonte do ser, mas, por outro lado, ele também se volta contra a ideia de que o ser seja generosidade, dom. Aos olhos levinasianos, tudo se passa como se Heidegger, ao apresentar o ser sob o signo de uma “generosidade abundante”, não tivesse questionado aquela forma de pensamento na qual se erigiu e se movimentou a filosofia ocidental, tradição essa em que o ser é identificado ao bem enquanto noção transcendental. Daí que Levinas se negue a pensar o “há” [*il y a*] como generosidade, vendo nele pura

neutralidade, pura impessoalidade, em cujo seio toda diferença e toda alteridade são suprimidas. Assim, exatamente lá onde Heidegger viu o insigne emblema de um dom, Levinas insistirá em ver o sinal evidente de anulação da diferença.

Trata-se, pois, para Levinas, de inverter a rota de pensamento: da existência ao existente, como reza o título de uma de suas obras. Do “há” neutro e impessoal rumo a outrem, ou ainda, como matizado de melhor modo nas derradeiras páginas de *Difícil Liberdade*, de um ente humano a outro, movimento esse que, segundo o autor, desenha o próprio sentido do tempo, da linguagem e da subjetividade.

Mas o tempo, a linguagem e a subjetividade não supõem apenas um ser que se arranca à totalidade, mas também um ser que não a engloba. O tempo, a linguagem e a subjetividade desenharam um pluralismo e, por conseguinte, no sentido mais forte desse termo, uma experiência: a acolhida, por um ser, de um ser absolutamente outro. À ontologia – à compreensão heideggeriana do ser do ente – se substitui, como primordial, a relação de ente a ente que não equivale, no entanto, a uma relação entre sujeito e objeto, mas a uma proximidade, à relação com Outrem. (LEVINAS, 2010a, p. 436-437).

Desta sorte, por um lado Levinas reconhece a ligação pretendida por Heidegger entre ser e verdade, isto é, entre o ser em sua relação com o intelecto, ou ainda, nos termos levinasianos, entre o ser e a “subjetividade” entendida como *Dasein*⁵⁰. Percebe que o ser se apresenta como o “*medium* da verdade”, isto é, a condição de pensabilidade do sentido do ente, da sua verdade, inclusive de outrem. “É o ser do ente que é o *medium* da verdade. A verdade que concerne ao ente supõe a abertura prévia do ser” (LEVINAS, 1980, p. 15). Todavia, Levinas entrevê nessa ideia do ser enquanto verdade, isto é, do ser em sua relação para com o intelecto, uma espécie de violência. Para ele, é por meio do ser, isto é, sob sua luz, que o pensamento se aproxima dos seres (entes), porém aniquilando toda diferença, inclusive a

⁵⁰ “A partir do ser, a partir do horizonte luminoso em que o ente tem uma silhueta, mas perdeu o seu rosto, ele é o próprio apelo dirigido à inteligência. *Sein und Zeit* talvez tenha defendido uma só tese: o ser é inseparável da compreensão do ser (que se desenrola como tempo), o ser é já apelo à subjetividade” (LEVINAS, 1980, p. 15). Embora Levinas não reduza o sentido da subjetividade humana, tal como é pensada por Heidegger, isto é, como *Dasein*, à inteligência, ele vê na noção heideggeriana de compreensão do ser, que constitui a estrutura ontológica do ente humano, uma roupagem da filosofia do Mesmo. Este ponto será aclarado mais adiante.

de outrem. “O ente compreende-se na medida em que o pensamento o transcende, para medi-lo com o horizonte em que ele se perfila” (LEVINAS, 1980, p. 15)⁵¹. O pensador em foco entende que o pensamento, em sua relação originária com o ser, à medida que proporciona inteligibilidade ao ente conhecido, a este despoja da sua alteridade, apazigua a sua “distância”, isto é, a sua exterioridade de outro. A função de mediação que o ser exerce, seja no domínio pré-teórico e pré-temático da compreensão, como quer Heidegger, seja na esfera do conhecimento, configura-se, assim, como o próprio aniquilamento de toda exterioridade. “Esclarecer é retirar ao ser [leia-se “ao ente”] a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser [isto é, “o ente”] a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias”, entende Levinas (1980, p. 14).

Levinas (1980, p. 14) pergunta como é que o ser enquanto intermediário pode reduzir “os intervalos entre termos infinitamente distantes”, ou seja, como é que, através da mediação do ser, é possível suspender a separação entre o Outro (o ente a ser conhecido) e o Mesmo (o sujeito cognoscente). Assevera que, para que isto aconteça, “é necessário que em algum lado se dê uma grande ‘traição’ para que um ser [leia-se “ente”] exterior e estranho se entregue a intermediários”. Mas em que precisamente consiste essa traição? Ora, no que tange às coisas, diz Levinas, o que se verifica é que elas se rendem à conceptualização, no próprio ato do conhecimento. Já no que concerne ao homem, essa traição é obtida pelo “terror que põe um homem livre⁵² sob a dominação de um outro” (LEVINAS, 1980, p. 14). O que se percebe é,

⁵¹ Entretanto, convém observar que, para Levinas, a própria ontologia heideggeriana atesta o caráter irreduzível da separação entre o Outro e o Mesmo, pois se o papel intermediário do ser é o de viabilizar a inteligibilidade do ente, porém ao preço de um movimento de unificação do ente na generalidade e impessoalidade do conceito de ser, que o destitui de sua alteridade, é porque *a priori* o eu e o outro estariam separados. Nas palavras de Levinas (1980, p. 15), “dizer que a verdade do ente tem a ver com a abertura do ser é, dizer, em todo o caso, que a sua inteligibilidade não está ligada à nossa coincidência com ele, mas à nossa não-coincidência”.

⁵² Observe-se que Levinas relaciona o processo de conhecimento mediado pelo Ser à liberdade do sujeito cognoscente, sujeito este identificado sob o signo do “Eu” ou do “Mesmo”, uma vez que ele se autoidentifica e se autoafirma no próprio processo de conhecimento. Daí a afirmação de Levinas (1980, p. 12): “O processo do conhecimento confunde-se neste estágio com a liberdade do ser [leia-se “o ente”] cognoscente, nada encontrando que, em relação a ele, possa limitá-lo”.

pois, uma espécie de dominação a partir da liberdade do Mesmo, isto é, do sujeito cognoscente. Como essa dominação se dá? Ela se cumpre, segundo Levinas (1980, p. 14, grifo nosso), “através de *um terceiro termo, que encontro em mim*”. Desse modo, por encontrar, *em si mesmo*, um terceiro termo, é que o Mesmo pode dominar o Outro humano. Para o autor lituano, reside aí a origem de toda violência que a ontologia pratica contra outrem. Por sua vez, enquanto exerce o seu papel de mediação, o ser é o que torna possível esse arrebatamento da alteridade.

Convém sublinhar a compreensão do ser que Levinas apresenta nesta chave hermenêutica com a qual ele pretende caracterizar o processo de conhecimento e a própria ontologia. O ser é entendido como *tertium* encontrado pelo eu em si mesmo, isto é, uma ideia ou um “conceito pensado”⁵³, ou como o ser dos entes que, no entender do autor de *Ser e tempo*, não é propriamente um ente, mas também não é o nada. Daí que ele seja concebido como neutro e impessoal, sob cuja generalidade o intelecto pensa o que é (o ente), porém renegando sua estranheza, sua quididade de “outro”. Note-se que, no caso da noção do ser como “conceito pensado”, o ser é destituído de seu caráter transcendente (ou transcendental, segundo a terminologia neoescolástica) e imanentizado ao próprio pensar. Neste sentido, afirma o próprio autor:

Esta maneira de privar o ser [leia-se: “um ente”] conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser [leia-se: “um ente”]. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. O indivíduo que existe abdica então no geral pensado. O terceiro termo pode chamar-se sensação

⁵³ Em sua crítica à interpretação que Levinas faz do ser como um conceito, Derrida (1967, p. 205-206, n. 2; 2012, p. 201, n. 55) nos recordou que, em sua *Metafísica*, Aristóteles (B, 3, 998 b, 20) “já demonstrava rigorosamente que o ser não é nem um gênero nem um princípio”. Também nos trouxe à memória as clássicas letras do *Sofista*, de Platão, em que o ser encontrava-se indubitavelmente definido “como um dos ‘maiores gêneros’ e o mais universal dos predicados, mas já também como aquilo que permite toda predicação em geral”. Enquanto “origem e possibilidade da predicação”, sublinha ainda Derrida, o ser “não é um predicado ou, pelo menos, não um predicado como outro qualquer, mas um predicado *transcendental* ou *transcategorial*”. Ver as críticas que Derrida (1967, p. 200-228; 2012, p. 191-223) endereça a Levinas por este ter negligenciado o caráter não-conceitual do pensamento do ser.

em que se confundem qualidade objetiva e afecção subjetiva⁵⁴. Pode manifestar-se como o *ser* distinto do *ente*: ser que, ao mesmo tempo, não é (quer dizer, não se põe como ente) e, entretanto, corresponde à obra perseguida pelo ente, e não é um nada. (LEVINAS, 1980, p. 12-13).

Ora, identificar o ser com um “terceiro termo” pode sugerir a ideia de sua imanência ao pensamento, o que nos parece questionável, sobretudo no que se refere ao pensamento de Heidegger sobre o ser, seja após a sua viravolta (*Kehre*), seja no âmbito da reflexão desenvolvida em *Ser e tempo*⁵⁵. Conquanto estejamos cômnicos de que o autor de *Totalidade e infinito* aproxima a concepção heideggeriana do ser àquelas outras, a saber, de “conceito pensado” e “sensação”, por entrever uma mesma função de mediação em todas elas, tal concepção permanece injustificável. Cabe, pois, questionar: conceber o ser heideggeriano em analogia a um “conceito pensado”, que é uma ideia imanente ao pensar, já não seria entendê-lo como um ente – ideal, certamente, mas ente – caindo inevitavelmente num contrassenso, pelo menos no que concerne à reflexão heideggeriana?

Sabe-se que o termo ente deriva do latim (*ens, entis*) forjado como particípio presente do verbo ser e seus tempos primitivos. Mas na linguagem corrente, trata-se de um substantivo pouco utilizado, sendo frequentemente substituído por seu infinitivo substantivado, o ser (*einai*, no grego). Assim, para nos referirmos ao que é ou existe (pessoas, coisas, ideias etc.) num sentido propriamente substantivo, geralmente dizemos “os seres” em vez de os “entes”. Em Heidegger, no entanto, ente significa tudo o que simplesmente é, indiferente a seu modo

⁵⁴ Levinas (1980, p. 14-15) refere-se ao idealismo berkeleyano, também acusado de “imperialismo ontológico”. Para ele, “o idealismo berkeleyano [...] responde também ao problema ontológico”, no sentido em que Levinas entende o conceito de “ontologia”, isto é, como uma superação da distância entre o Mesmo e o Outro através de um termo neutro e impessoal, o conceito do ser. Assim, “ao reconhecer, nas qualidades que mais afastavam de nós as coisas, a sua essência vivida”, Berkeley “percorria a distância que separa o sujeito do objeto. A coincidência do vivido consigo próprio revelava-se como coincidência do pensamento com o ente. A obra da inteligência residia nessa coincidência”.

⁵⁵ Já no contexto de *Ser e tempo*, o ser era pensado não em termos de “conceito”, “ideia” ou similares, mas como o transcendental por excelência. Não se trata, aos olhos de Heidegger, de um gênero qualquer, ainda que o mais universal, capaz de enfeixar em si tudo o que é. Antes, o ser é entendido como o *a priori* universal, a condição de possibilidade da manifestação (verdade como desvelamento) e conhecimento do ente enquanto tal, isto é, de toda presença concreta. Nos termos de Heidegger (1977, p. 51; 2006, p. 78), “enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua ‘universalidade’ deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura de ser se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente”.

próprio de ser, isto é, se concreto ou ideal, se vivo ou não. “Ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos”, diz Heidegger (1977, p. 9; 2006, p. 42). Desse modo, ao interpretar o ser heideggeriano sob o signo de um “terceiro termo”, neutro e impessoal, ainda que admita não se tratar propriamente de um ente, Levinas já incorre no erro de caracterizá-lo dessa maneira. Trata-se, certamente, de uma imprecisão terminológica, mas que faz toda a diferença.

De fato, Levinas não se refere ao ser heideggeriano sob o epíteto de “conceito”, de modo que negligencie o uso que Heidegger faz da noção de “horizonte” e similares, como “abertura” e “clareira”, para se referir ao ser distinguindo-o dos entes. Ele não diz que o ser heideggeriano seja conceito, mas que, enquanto horizonte, exerce a mesma função do conceito no idealismo clássico, ou seja, o papel de permitir o arrebatamento da alteridade. Noutros termos, *tal como* – e exatamente aqui reside o nó da questão – o conceito, que é um *tertium quid* entre o conhecente e o conhecido, o ser heideggeriano permitiria o sequestro, a apropriação, a dominação. Mas é justificável tal analogia? A ontologia heideggeriana leva “fatalmente a um outro poder, à dominação imperialista, à tirania”, tal como pretende Levinas (1980, p. 34)?

Vimos que o pensador lituano descreve o ser como o “horizonte” em que o “ente oposto” – leia-se “o Outro” – “se entrega”, “se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (LEVINAS, 1980, p. 14), isto é, torna-se inteligível, porém ao preço de uma “traição”, ou seja, de um arrebatamento de sua estranheza, de seu caráter de outro. Parafraseando Heidegger, Levinas nega que o ser possa ser entendido como um ente, ainda que ideal. Todavia, é a identificação da função intermediária exercida pelo ser no âmbito da ontologia compreendida como intelecção dos seres (entes) que conduz Levinas a estabelecer essa questionável associação entre a ideia de “horizonte” e a do “conceito” para se referir ao ser.

Para ele, a noção fenomenológica do horizonte desempenharia um papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico. Isto porque, a seus olhos, no “horizonte” do ser “o ente surge sobre um fundo que o ultrapassa”, tal “como o indivíduo a partir do conceito” (LEVINAS, 1980, p. 15). Essa transcendência do ser em relação ao ente é vista como negativa por Levinas, uma vez que representa, a seus olhos, uma dissipação da alteridade.

Cabe notar que, quando Levinas equipara os dois papéis, ele se detém apenas sobre um dos aspectos, comum tanto ao conceito quanto à categoria de horizonte, a saber, o aspecto “envolvente” ou “englobante”. Desse modo, assim como no idealismo o indivíduo é abordado a partir do conceito neutro, impessoal e geral, na fenomenologia, sobretudo a heideggeriana, o ente surge sobre um fundo que o ultrapassa. Todavia, convém questionar se o conceito, no idealismo clássico, também é constituído de outras características implicadas na ideia de horizonte. Assim, por exemplo, conviria perguntar se o conceito possui a mesma mobilidade sugerida pela ideia horizonte, “em cujo fundo desenha-se o perfil das coisas e o tempo transcorre como trama dos acontecimentos” (VAZ, 1992, p. 21). De fato, é inegável que o conceito seja constituído de um caráter por assim dizer “englobante”, de modo análogo à ideia implicada na noção de horizonte. Mas não devemos nos esquecer de que, na sua acepção fenomenológica, a categoria de horizonte é constituída de uma estrutura paradoxal que o mostra a um só tempo como o “envolvente” e o “aberto”, de modo que o mundo se apresenta, assim, como caminho para uma realidade transmundana. Na transposição metafórica, esse caráter de abertura é designado pela mobilidade da linha do horizonte, que acompanha a posição do observador no espaço. Assim, à medida que o observador se aproxima, o horizonte se afasta, de modo que este último permanece absolutamente intocável, inapreensível, mas ao mesmo tempo envolvendo o olhar que o perscruta⁵⁶.

⁵⁶ A propósito dessas determinações ulteriores da noção fenomenológica de mundo enquanto horizonte, conferir Vaz (1992, p. 21-22).

Por outro lado, é sob a ideia desse sequestro da alteridade através da mediação do ser que Levinas interpreta o significado da noção heideggeriana de liberdade como “deixar-ser”. Mas o “deixar-ser” heideggeriano pode ser interpretado como apropriação e dominação do ente, como arrebatamento da alteridade? Ora, este conceito, no âmbito da reflexão desenvolvida em *Sobre a essência da verdade* [*Vom Wesen der Wahrheit*], significa “o estar aberto, desimpedido, livre, para o que se manifesta”, isto é, para o desvelar-se do ente (MAC DOWELL, 1999, p. 418). Esta abertura, isto é, a liberdade, não cria o espaço aberto, ou seja, o ser como o horizonte em que o ente se manifesta, mas apenas permite mostrar-se aquilo (o ente) que se apresenta neste horizonte ou espaço (do ser). “Liberdade significa portanto deixar o ente que se manifesta ser o que ele é. Deixar o ente ser equivale então a expor-se no espaço aberto ao des-velamento (verdade) do ente. Esta exposição ao desvelamento do ente como tal e como todo é anterior a qualquer reportar-se particular ao ente; é ela que funda e caracteriza qualquer acontecer humano (história)” (MAC DOWELL, 1999, p. 419). Deste modo, em Heidegger, a liberdade como deixar o ente ser, isto é, como essência da verdade, configura-se não como uma “dominação do ente” no horizonte do ser, como pretende Levinas. Trata-se, ao contrário, da acolhida do manifestar-se do ente na abertura do ser. Ela não se refere propriamente ao reportar-se do intelecto ao ente, isto é, à atividade do conhecimento, mas delinea, antes, o sentido de uma *exposição* à verdade do ente que se desvela, um “estar-diante-de” algo que se mostra. Mesmo quando se abrem, ao pensamento heideggeriano, novas perspectivas na *Carta sobre o humanismo* e nos escritos póstumos a ela, o sentido do “deixar-ser” transluz em termos de acolhida. É o que nos mostra Heidegger que, abandonando definitivamente a tentativa de pensar a verdade do ser a partir do *Dasein*, concebe o deixar-ser como o consentimento do pensar que acolhe serenamente o dom da verdade do ser.

De qualquer modo, o ser é caracterizado por Levinas como o horizonte que permite o “aparecimento” ou, numa terminologia heideggeriana, o “desvelamento” do Outro, isto é, a

sua verdade ou inteligibilidade, porém ao preço de sua “neutralização”, isto é, de sua “redução ao Mesmo”, mediante a qual outrem e o próprio Deus se tornam “tema” ou “objeto”. “A neutralização do Outro, tornando-se tema ou objeto – aparecendo, isto é, colocando-se na claridade – é precisamente sua redução ao Mesmo”, adverte Levinas (1980, p. 14). Segundo esta chave hermenêutica, o filósofo de *Ser e tempo* teria elevado o ser a uma espécie de “luminosidade”, que permite o sequestro da alteridade. O ser do ente transmuta-se, assim, aos olhos de Levinas (1980, p. 15), no “horizonte luminoso” mediante o qual o ente é “apropriado” pela luz da razão ou, numa terminologia heideggeriana, através da qual o pensamento deixa o ente ser e o compreende. Ele resplandece sob a forma de uma “fosforescência”, uma “abertura” ou um “desabrochar generoso”, em que o ente é a um só tempo “apropriado” (percebido, captado pelo intelecto, compreendido) e destituído de sua alteridade, isto é, do seu “rosto”.

O que se desprende desta tese? Evidencia-se que Levinas não admite que o ser possa, num só golpe, viabilizar o conhecimento ou a verdade dos seres (entes) e salvaguardar suas diferenças. Ao contrário, aos olhos levinasianos, o ser apenas possibilita a inteligibilidade dos entes particulares ao preço de um aniquilamento de suas diferenças específicas. E é por esse motivo que Levinas recusa atribuir ao ser um caráter absolutamente transcendental, ou mesmo uma extensão analógica, mediante a qual possamos referi-lo tanto aos entes de modo geral, como ao ente humano e a Deus. Quer seja sob o signo de “conceito pensado”, quer seja como “horizonte luminoso”, o ser se apresenta, aos olhos de Levinas, como a condição de possibilidade para a dominação do Outro por parte do sujeito cognoscente, que se afirma como “Eu” ou como o “Mesmo” no próprio ato de conhecimento do que se lhe apresenta como absolutamente diferente, estranho e infinitamente distante. Manifesta-se, assim, a

suspeita levinasiana de que a filosofia, de Parmênides a Heidegger, apesar das vicissitudes de suas figuras históricas, não tenha sido senão uma “egologia” ou uma filosofia do Mesmo⁵⁷.

2.2.4 O pensamento heideggeriano do ser como nova face da Filosofia do Mesmo

À semelhança de Heidegger, que a partir do procedimento genético-sintomático⁵⁸ inaugurado por Nietzsche pretendeu inserir toda a história da metafísica sob o signo do esquecimento do ser, Levinas julga poder enfeixá-la sob o epíteto de uma “egologia” ou “filosofia do Mesmo”⁵⁹. Com estas expressões, Levinas busca ressaltar o privilégio atribuído ao Eu enquanto sujeito cognoscente, ao longo da tradição filosófica ocidental, sublinhando a pretensa imunidade a ele outorgada ante tudo aquilo (coisas) e *aquela* (o Outro humano e Deus) que se lhe impõe como outro no processo de conhecimento. Por “o Mesmo” Levinas refere-se ao ego como polo de identidade subjetiva, ao sujeito que se identifica e que insiste em perseverar no seu ser através dessa identificação de toda alteridade ou diferença mediante um termo neutro e impessoal, o ser.

Para o filósofo de Kaunas, a filosofia do Mesmo, não obstante as vicissitudes de suas expressões históricas, finca suas raízes no monismo eleático de Parmênides e alcança o seu

⁵⁷ Cf. Levinas (1980, p. 14).

⁵⁸ Expressão de Vaz, como já indicamos alhures.

⁵⁹ Já em *O tempo e o outro*, Levinas se insurgia contra o que ele considerava como o movimento próprio da “filosofia do Mesmo”, cuja aurora ele vê despontar no monismo eleático de Parmênides. “Trata-se, pelo contrário, de encaminhar-nos em direção a um pluralismo que não se funde em unidade e, se isso pode ser ousado, trata-se de romper com Parmênides”, propunha o filósofo de Kaunas (LEVINAS, 1994b, p. 20). Segundo Levinas, no *Timeu* o círculo do Mesmo engloba e compreende o círculo do Outro: cf. Levinas (1993, p. 150). Sobre a filosofia cartesiana como filosofia do Mesmo, cf. Levinas (1993, p. 162-163). Uma sucinta, porém esclarecedora nota histórica sobre o problema filosófico do outro, que escapa a essa generalização pretendida por Levinas, foi elaborada por Vaz (2001, p. 231-245). Criticando a interpretação levinasiana do Mesmo como categoria ou conceito, Derrida (1967, p. 206, n. 2; 2002, p. 201, n. 57) desmantela a tese de uma subsunção do Outro sob o Mesmo, que é a própria violência do conceito, para Levinas. Ressalta a necessidade de se confrontar atentamente as teses de Levinas com o escrito heideggeriano intitulado *Identidade e diferença* (1957). Para esse intérprete, “o mesmo não é uma categoria, mas a possibilidade de toda categoria”, bem como “não é a negação da diferença”, isto é, “o idêntico”, tal como proposto em *Humanismo do outro homem*, por exemplo. Gilbert (2005, p. 22), por sua vez, também retorquiu que o “mesmo” parmenidiano seja o “indiferente” neutralizante ao qual Levinas teria nos acostumado e que, segundo esse crítico, provém da mentalidade formal das ciências.

apogeu na ontologia fundamental de Heidegger. O mito de Ulisses retornando à Ítaca, sua terra natal, impõe-se para Levinas como a metáfora da história da filosofia, sobretudo sob a forma da “ontologia fundamental” de Heidegger. “Desde então, a ontologia deveria interpretar-se não apenas como um saber que duplica o ser, mas como o último retorno da identidade do ser a si mesmo, como retorno ao Uno” (LEVINAS, 1991, p. 172). Segundo essa chave hermenêutica, a filosofia, inclusive em sua vertente heideggeriana, ergue-se como mera repetição. A acusação que Levinas endereça tanto a Heidegger quanto à tradição filosófica de modo geral finca suas raízes numa certa interpretação que suspeita, parafraseando o filósofo que pretendeu repropor a questão do ser, de um “esquecimento do Outro”. Porém, não no sentido de que o Outro não tenha sido tematizado ou pensado, como no caso da questão do ser sob a forma como fora interpretada por Heidegger. Ao contrário, justamente por ter sido constantemente tematizado, o Outro teria sido, aos olhos de Levinas, ora subsumido ao Mesmo ora subordinado ao neutro, isto é, o ser, no caso de Heidegger. Desta sorte, ao passo que Heidegger pretende inserir toda a metafísica sob o signo do esquecimento do ser, Levinas procura colocar toda a história da filosofia ocidental sob a insígnia de um certo “olvido do Outro”.

Com efeito, o movimento do pensamento heideggeriano de retomada da questão do ser a partir do seu sentido ou da sua verdade reinstaura, para Levinas, o próprio centro da filosofia grega. Pois se por um lado a “ontologia fundamental” de Heidegger pretende “superar” o caráter onto-teo-lógico do pensamento metafísico tradicional, por outro lado, ao tentar “arrancar” o ser do esquecimento em que tombara na metafísica⁶⁰, ela mantém a primazia do ser como tema fundamental. O fato de Heidegger ter elevado à condição de grande e precípuo tema o ser supostamente esquecido pela metafísica teve como consequência

⁶⁰ Essa “superação”, como vimos, é por Heidegger entendida de modo bem peculiar, uma vez que, para ele, faz parte da própria dinâmica do ser o refugiar-se na escuridão. Neste sentido, a metáfora da clareira é bem precisa, pois nela se vislumbra a ideia de que a luz é envolta pelas sombras. Logo, o escondimento ou retiro do ser é peculiar ao seu movimento de “vigência”, do essencializar-se do próprio ser, de modo que o homem não pode forçá-lo a sair de sua retração.

inelutável, para Levinas, o “esquecimento” do Outro. Em outros termos, ao propor prioritariamente a retomada da questão do ser a partir da sua verdade ou do seu sentido, Heidegger teria, segundo a interpretação levinasiana, relegado o Outro às sombras do esquecimento. Ao passo que para Rosenzweig o pensamento da totalidade, que ofusca a singularidade e a subjetividade, é representado sobretudo pelo sistema hegeliano, para Levinas é o pensamento heideggeriano que, além de Hegel, manifesta o ápice do princípio interno de enclausuramento da filosofia ocidental no pensamento do Mesmo. E enquanto Rosenzweig enxergou na Primeira Guerra Mundial a consequência funesta da totalidade, Levinas creditou ao pensamento do ser ou do Neutro, cego às exigências da ética, a irrupção da barbárie do regime nazista. Ao postular a questão do sentido do ser como o horizonte último da interrogação filosófica, Heidegger não teria senão repetido o mesmo princípio que, não obstante as suas vicissitudes históricas, teria originado e norteado a reflexão filosófica desde a aurora de seu nascimento na Grécia até nossos dias. Se por um lado Levinas reconhece explicitamente a importância filosófica de Heidegger⁶¹, ele vê igualmente no “pensamento do ser” o coroamento da filosofia ocidental enquanto pensamento da totalidade, da clausura do idêntico ou do Mesmo, que repousando inelutavelmente sobre si ou retornando inexoravelmente a si como Ulisses à sua terra natal, seria incapaz de pensar a diferença, a alteridade, a transcendência. Para o pensador lituano, a mesma nostalgia da unidade também subjaz ao pensamento de Heidegger que, não obstante o seu esforço de romper com o intelectualismo ocidental através da noção de “compreensão”, teria permanecido escravo

⁶¹ Levinas constantemente enaltece a “sonoridade verbal” que o ser, na sua distinção com relação aos entes, adquire no pensamento heideggeriano. A propósito, ver Levinas (1993, p. 138). Além disso, reconhece e tece elogios à originalidade de Heidegger por ter: a) pensado – isto é, tematizado – a diferença ontológica (cf. LEVINAS, 1993, p. 138; 1974, p. 56; 1994b, p. 24); b) reconduzido, a partir da pergunta fundamental pelo sentido do ser, o homem ao centro da investigação (cf. LEVINAS, 1974, p. 55, 59); c) pensado a noção de existência de modo diferente em relação à ideia tradicional de consciência interna, que separa a consciência da história e da existência (cf. LEVINAS, 1974, p. 67-68).

dessa racionalidade em que a unidade implacavelmente impera sobre toda diferença, ao radicalizar a relação entre o ser e o *Dasein*⁶².

Em outras palavras, a suspeita de Levinas é que o projeto de Heidegger segue sendo “grego”, de modo a perpetrar o pensamento do Mesmo. “O mesmo acontece em Heidegger, em quem encontramos este mesmo ideal do Mesmo. Heidegger que, no entanto, procurou destruir a identificação da presença e do ser. Mas em quem o Mesmo é ainda o racional, o significativo (*sensé*)”⁶³, adverte Levinas (1993, p. 153). E mais, para o filósofo da alteridade, o pensamento heideggeriano do ser não é senão o auge da “filosofia do Mesmo”, que erradica a diferença de outrem e a transcendência divina. Desta sorte, aos olhos levinasianos, a questão do ser levantada por Heidegger permanece como o termo final daquele modo de pensar encerrado no domínio do Mesmo, incapaz de reconhecer e conferir legitimidade ao Outro, à diferença e à transcendência. Segundo Levinas (1986, p. 178), “[...] mesmo no *aparecer* imediatamente *situado*, imediatamente *aqui*, imediatamente habitação de um lugar – como a fenomenologia e as etimologias de Heidegger e seus discípulos o sugerem – o homem no mundo é ontologia. Seu *no mundo* – até na morte que mede sua finitude – é compreensão do ser. A racionalidade permanece reunião”. Daí a necessidade, preconizada pelo pensador

⁶² Cabe observar que antes mesmo da viravolta de seu pensar, isto é, no âmbito da reflexão desenvolvida em *Ser e tempo*, Heidegger já se pronunciara acerca dessa relação entre ser e *Dasein*, propondo chamar de *Dasein* (ser-aí) o fato de estarem o ser e o homem desde sempre vinculados entre si, precisamente no ponto em que, por princípio, “há ser”: o “aí” (*Da*) do ser-aí. Para ele, o *Dasein* define-se precisamente por sua relação com o ser, enquanto lugar (*Da*) da manifestação do ser, analogamente a uma clareira (*Lichtung*) na floresta (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 133). Trata-se do transcender (*trans-ascendere*) enquanto movimento de ultrapassagem do ente no seu todo para o ser, movimento esse que caracteriza o *Dasein* e a partir do qual o ente pode ser conhecido como ente (cf. HEIDEGGER, 1977, p. 14, 38). A partir da *Kehre* (reviravolta), mantém-se essa relação recíproca entre ser e *Dasein*, porém inverte-se a primazia, admitindo-se a precedência do ser sobre o pensar. Ora, se antes o sentido do ser era determinado pelo ser-aí (*Dasein*), Heidegger abandona essa perspectiva ainda arraigada à metafísica moderna da subjetividade e atribui a iniciativa ao ser. É o próprio ser, e não o pensar, que abre o espaço da verdade no qual o pensar pode se exercer enquanto acolhida da manifestação do ser. A propósito dessa relação entre ser e *Dasein* no âmbito da reflexão delineada em *Ser e tempo* e após a *Kehre*, ver MacDowell (2014). A propósito da crítica de Levinas à noção heideggeriana de compreensão enquanto arraigada ao intelectualismo ocidental, conferir o artigo *A ontologia é fundamental?*

⁶³ No que concerne à tradução do termo francês *sensé*, preferimos, neste contexto, traduzi-lo por “significativo”, em lugar da tradução portuguesa, que sugere traduzi-lo por “dotado de sentido” e “razoável” (cf. LEVINAS, 2003, p. 149). Segundo o dicionário Michaelis, também se pode traduzir o termo *sensé* por sensato, razoável, judicioso.

lituano já no início de sua reflexão filosófica, de “abandonar o clima dessa filosofia”, isto é, a heideggeriana.

Mas, afinal, em que sentido específico Levinas afirma que a ontologia fundamental de Heidegger não é senão uma outra face da filosofia do Mesmo, ou seja, uma nova roupagem com a qual este obstinado modo de filosofar se reveste? Para o filósofo de Kaunas, o olvido do Outro no âmbito da reflexão heideggeriana apresenta um duplo movimento, mas que converge numa única direção. Por um lado, Heidegger é inculcado de subordinar a relação com o Outro (ética⁶⁴) à relação com o neutro, que é o ser⁶⁵ (ontologia), sob a forma de uma violência dirigida a outrem através da mediação do ser neutro e impessoal. Como vimos, é sob a mediação do ser que o Mesmo exerce a sua dominação sobre o Outro, subordinando a ética à ontologia, isto é, submetendo a responsabilidade à liberdade. Deste modo, “[...] para Levinas, a realidade originária do ser que Heidegger evoca pertence ainda ao saber da ontologia ocidental” (MOSÈS, 2006, p. 78).

Entretanto, essa violência contra outrem não é senão o desfecho inelutável de uma certa interpretação bastante idiossincrática que Levinas elabora da relação estabelecida por Heidegger, na obra *Ser e tempo*, entre o ser e o *Dasein*. Ora, já na aurora de suas leituras sobre Heidegger, Levinas (1974, p. 60-61) entendia que “[...] o ser que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma de noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na preocupação que o *Dasein* toma por sua própria existência”. Deste modo, Levinas assaca ao filósofo de *Ser e tempo* o infortúnio de ter reduzido o existente humano a uma mônada autocentrada. Acusa-o de ter concebido o *Dasein* como uma subjetividade enclausurada em uma espécie de solipsismo existencial, no qual o que importa é unicamente o seu próprio ser,

⁶⁴ Segundo Alain Finkielkraut apud Souza (2000, p. 237), “em E. Levinas ética não é um bem soberano nem um dado imediato da consciência, nem a lei imposta por Deus aos homens, nem a manifestação, em cada homem, de sua autonomia: a ética é, em primeiro lugar, um acontecimento. É necessário que algo ocorra ao Eu para que deixe de ser uma ‘força que discorre’ e descubra o escrúpulo. Este golpe de efeito é o encontro com o outro homem ou, mais exatamente, a revelação do rosto [...]. Encontro e não conhecimento: revelação e não descoberta”.

⁶⁵ Cf. Levinas (1980, p. 15-18).

ou seja, a sua própria existência. Essa incriminação fundamenta-se, por sua vez, numa interpretação peculiar de Levinas sobre a afirmação heideggeriana segundo a qual “o homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é sua própria existência”⁶⁶. Detendo-se nessa proposição, Levinas entende a noção heideggeriana da compreensão do ser sob a forma de uma inquietação que o ente humano experimenta em relação ao seu próprio existir. “Compreender o ser é existir de maneira a se preocupar com sua própria existência. Compreender é preocupar-se”, interpreta LEVINAS (1974, p. 61). Essa preocupação com a própria existência constitui, segundo a leitura idiossincrática que Levinas empreende sobre Heidegger, a estrutura ontológica do *Dasein*⁶⁷, mediante a qual o ser se desvela ao homem.

A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência. O *Dasein* compreende, pois, desde já, esse “em vista de si mesmo”⁶⁸ que constitui a sua existência. [...] O Mundo não é outra coisa que esse “com vista a si mesmo” em que o *Dasein* está engajado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável. (LEVINAS, 1974, p. 65).

De fato, Heidegger (1977, p. 8) afirma que há compreensão do ser, na qual desde sempre já nos movemos, “[...] e que em última análise já pertence à constituição do próprio

⁶⁶ Levinas refere-se aos parágrafos 9 e 41 de *Ser e tempo*. A recente tradução brasileira de *Ser e tempo*, levada a cabo por Fausto Castilho, propõe traduzir a sentença heideggeriana dos seguintes modos, respectivamente: “O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente” [*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*] e “o *Dasein* é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo” [*Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht*] (HEIDEGGER, 2012, p. 139, 535). Cabe notar que, nessas proposições, a reflexão de Heidegger se direciona para a autenticidade do *Dasein*. De fato, pode-se dizer que o questionamento sobre o sentido do ser, pelo menos no âmbito da reflexão desenvolvida em *Ser e tempo*, emerge da “preocupação” que o *Dasein* experimenta em relação ao seu modo peculiar de ser, isto é, em relação à sua própria existência. O “aí” (*Da*) do “Ser-aí” (*Da-sein*), enquanto designa a faticidade da existência, é entendido como o único lugar da manifestação do ser, concomitantemente próximo e distante, como a luz que ilumina as coisas, porém oculta a visão da própria fonte. Entretanto, o próprio Heidegger contestaria que o voltar-se para a própria existência implica necessariamente num esquecer-se do outro, como interpreta Levinas. Basta sublinhar que a estrutura fundamental do ser do *Dasein*, que é o cuidado, significa concomitantemente preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e cuidado com os outros (*Fürsorge*). E é aí que emerge a dupla forma do estar-com-o-outro (*Mitsein*), que pode ou desembocar na existência inautêntica, o mundo do *se* (*das Man*) que é o mundo do cotidiano em que o *Dasein* busca se refugiar em sua fuga face à angústia e à morte, ou desaguar na existência autêntica, em que o assumir a própria finitude e liberdade deve permitir a afirmação da liberdade do outro. Ver, a propósito, as análises de Biemel (1950, p. 79-152) e Corvez (1961, p. 12-54).

⁶⁷ Cf. Levinas (1974, p. 64-65).

⁶⁸ Segundo Levinas, esse “com vista a si mesmo” que constitui a estrutura ontológica do *Dasein* teria sido descrito por Heidegger sob a forma de “possibilidades” do existente humano. Trata-se da compreensão do ente humano como modo de ser as suas próprias possibilidades. A propósito, cf. Levinas (1974, p. 66).

Dasein”. Essa compreensão do ser é descrita como o *factum* primeiro e incontornável que, justamente enquanto tal, não requer uma dedução prévia e nem uma verificação posterior, mas simplesmente está ante nós, de forma que não é possível retroceder além dela⁶⁹. Neste sentido, é por meio dessa noção de compreensão do ser que Heidegger se afasta da posição de Husserl, “opondo a *interpretação* à *reflexão*, pois a autocompreensão da vida como modo fundamental de si-mesmo não corresponde ao moderno conceito de reflexão sobre si mesmo, à auto-reflexão.” (FLEIG, SANTOS, PIMENTEL, 2006, p. 341, n. 4). Todavia, se o conceito heideggeriano de compreensão do ser não corresponde exatamente à reflexão sobre si, isto é, à autoconsciência preconizada pelo intelectualismo ocidental, nem por isso Levinas deixa de aí entrever e criticar um movimento de retorno a si que, para ele, vai na contramão do que ele entende como sendo o próprio movimento ético enquanto saída de si, numa responsabilidade infinita que não retorna a si, mas se dirige crescentemente na direção do outro.

Não é nosso interesse, neste trabalho, discutir a questão ética em Heidegger. Entretanto, cabe mencionar que alguns estudiosos põem em questão a pertinência da acusação levinasiana de que o *Dasein* teria sido pensado na analítica existencial como uma subjetividade encastelada numa espécie de solipsismo existencial, ocupada exclusivamente com o seu próprio ser⁷⁰. De fato, é certo que Heidegger seja conhecido como o filósofo que pretendeu repropor a questão do ser em seu sentido, isto é, em sua verdade. Mas isto não significa que ele tenha esquecido a questão da verdade do homem em sociedade e em pessoa. Foi em função de uma interpretação como esta que Richard Wisser o questionou na entrevista de 24 de setembro de 1969, na ocasião de seu octogésimo aniversário⁷¹: “Terão razão aqueles,

⁶⁹ A propósito, cf. Fleig; Santos; Pimentel (2006, p. 343-344).

⁷⁰ A propósito, ver as críticas de Derrida (2002, p. 212, n. 74), Greisch (1993, p. 15-45) e de Courtine (2012, p. 9-43). Uma análise que rompe com a barreira comumente aceita da neutralidade ética da filosofia heideggeriana, bem como uma resenha detalhada das mais importantes publicações recentes sobre a questão ética em Heidegger, encontra-se em Loparic (1999). Deste autor, ver, também, as reflexões mais recentes em Loparic (2003, p. 65-77).

⁷¹ Citamos a páginas 12 e 13 da tradução portuguesa da entrevista de Heidegger, tradução realizada por Antonio Abranches in *O que nos faz pensar*: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 11-17, out. 1996. Note-se que mantivemos a grafia adotada nas citações.

entre seus críticos, que afirmam que Martin Heidegger se ocupa do ‘Ser’ com tanta intensidade que sacrificou a condição humana, o ser do homem em sociedade e como pessoa?”. A resposta de Heidegger foi enfática:

Essa crítica é um grande mal-entendido! Pois a questão do Ser e o desenvolvimento dessa questão pressupõem mesmo uma interpretação do ser-aí (*Dasein*), quer dizer, uma determinação da essência do homem. E a ideia que está na base de meu pensamento é precisamente a de que o Ser ou o poder de manifestação do Ser precisa do homem e que, vice-versa, o homem é homem unicamente na medida em que se encontra na abertura (*Offenheit*) do Ser. [...] Não se pode pôr a questão do Ser sem pôr a da essência do homem. (HEIDEGGER, 1996, p. 12-13).

De qualquer modo, a crítica que Levinas endereça a Heidegger é justamente a de ter pensado a condição humana como residindo essencialmente na sua vinculação com o ser, ou seja, de ter entendido a essência do homem como relação com o ser, e não com o Outro. Esta correlação entre o homem, enquanto *Dasein*, e o ser, na qual este tem a primazia, teria sido, aos olhos levinasianos, o ponto nevrálgico de todo o pensar heideggeriano e o qual urgiria refutar. Esta posição, por sua vez, acarretaria consequências inexoráveis à questão do Outro humano e de Deus. Ora, enquanto voltado exclusivamente para si, o *Dasein* seria incapaz de pensar o Outro em sua alteridade e transcendência absolutas, reduzindo-o às exigências da própria razão, por intermédio do ser. Desse modo, enquanto uma nova face do pensamento do Mesmo, a ontologia fundamental heideggeriana acabaria por realizar o mesmo movimento espiritual presente em toda a tradição filosófica. Segundo esta chave hermenêutica, Deus, enquanto Outro, pensado no horizonte da verdade do ser, tal como propõe Heidegger, também permanece subjugado pelo pensamento do Mesmo, de modo que sua alteridade transcendente é sacrificada à medida do próprio pensar.

A recusa de Levinas em abordar Deus no horizonte do ser deve-se, portanto, à sua compreensão bastante peculiar do ser, que o relaciona ao Mesmo enquanto sujeito cognoscente. Desse modo, torna-se mister questionar: o que Levinas julga encontrar na

estrutura do ser em geral que torna inviável pensar e falar adequadamente de Deus em termos de ser ou, como pretende Heidegger, pensar Deus a partir da verdade do ser? Convém, pois, explicitar o modo como Levinas entende o ser em geral, identificando em sua estrutura o que impede a abordagem de Deus por esse viés.

3 O SER SOB A ÓTICA DE LEVINAS

Vimos que Levinas recalitra a ideia heideggeriana de se pensar Deus e o ser conjuntamente ou, mais precisamente, de abordar o problema filosófico de Deus pelo viés ontológico, ainda que se considere a diferença ontológica. Tal recusa se deve a uma peculiar compreensão do ser, que convém agora aclarar. Trata-se, pois, de analisar qual é a compreensão que o autor lituano-francês apresenta do ser, o que ele entrevê de tão pernicioso e repugnável não apenas na estrutura rarefeita do *Es gibt* heideggerino, mas na ideia do ser em geral, e que o conduz a preconizar a necessidade de se abordar a questão filosófica de Deus por outro caminho, distinto ao do viés ontológico.

Neste capítulo, pretendemos, portanto, explicitar a compreensão que Levinas tem do ser, identificando em sua estrutura o que impede a abordagem de Deus por esse viés, segundo a compreensão do autor lituano-francês. Para tal, num primeiro momento nos ativemos a analisar cinco obras em que a noção de ser, tal como é pensada por Levinas, é abordada de forma mais sistemática e nas quais se encontram delineadas as principais intuições do autor sobre este assunto, a saber, *Da evasão* [*De l'évasion*], *Da existência ao existente* [*De l'existence à l'existant*], *O tempo e o outro* [*Le temps et l'autre*] e as suas duas maiores obras, *Totalidade e infinito* [*Totalité et infini*] e *Outramente que ser ou além da essência* [*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*].

Num segundo momento, procuramos analisar a crítica que Levinas endereça à tese da correlação entre ser e pensar, tal como pensada pela tradição filosófica, seja na sua versão antiga e medieval, seja na sua face moderna. Trata-se, pois, de explicitar e analisar quais as implicações que o autor lituano-francês julga extrair dessa empedernida relação entre ser e pensar, não apenas para a questão de Deus, mas para a própria acepção de noções como verdade, conhecimento, psiquismo, subjetividade e sentido. Tais conceitos, por sua vez, serão repensados e reinterpretados por Levinas, a partir da sua crítica à ideia de ser na sua relação

com o pensar, próprio à subjetividade humana. Por outro lado, a crítica dirigida à tese da relação entre ser e pensar conduzirá o filósofo em foco a procurar uma situação originária na qual essa correlação encontra-se originalmente negada. Ver-se-ão, assim, as razões pelas quais Levinas julga dever realizar a passagem do viés ontológico para o ético. A transição para o modo ético de abordagem da questão de Deus se imporá, assim, aos olhos levinasianos, como absolutamente necessária a um pensamento que se pretenda verdadeiramente respeitoso para com a transcendência.

3.1 A CONCEPÇÃO DO SER NOS ESCRITOS DE LEVINAS

Levinas pensa o ser diferentemente de Heidegger, mas, também, numa direção oposta àquela seguida pela tradição filosófica, que associou o ser ao Bem enquanto noção transcendental. E é por pensar o ser de outro modo, tanto em relação a Heidegger quanto em relação à tradição filosófica, que o ser emerge aos olhos levinasianos como inviável para abarcar o que o nome Deus significa. De fato, há, por parte de Levinas, uma recusa de conferir à noção de ser um caráter absolutamente transcendental, isto é, de compreender o ser enquanto o universalíssimo por excelência. Essa negação referente ao pretense laço indissociável entre ser e sentido se manifesta como uma crítica à primazia do ser conferida pela tradição filosófica ocidental, sob a forma de um questionamento em relação à universalidade do ser e por meio da sua crítica à impessoalidade e neutralidade do ser que absorve toda alteridade em sua generalidade. Tais acusações conduzirão Levinas a identificar o ser com o mal, dissociando-o do Bem enquanto noção transcendental, bem como a desvinculá-lo do âmbito do sentido. Cumpre-nos, pois, mostrar esse estado de coisas.

3.1.1 O mal do ser e a evasão

Em *Da evasão*⁷², a questão do ser é tangencialmente evocada e repensada através da noção-chave que intitula a obra. Levinas refere-se ao que ele chama de “evasão” em termos de uma “necessidade” (*besoin*) que se inscreve no próprio âmago do existir e que nos conduz “ao coração da filosofia”, permitindo “renovar o antigo problema do ser enquanto ser” (LEVINAS, 1982a, p. 74). Desta sorte, se o problema do ser é por ele evocado através da categoria da “evasão”, é tão somente para poder modificá-lo, isto é, pensá-lo de outro modo, e não apenas para retomá-lo da mesma maneira como fora pensado e afirmado outrora. Trata-se, para Levinas, de trazer novamente à reflexão o problema do sentido do ser. O que é posto em questão é o sentido que o ser recebeu na história da filosofia e, principalmente, na reflexão filosófica de Heidegger. Esse questionamento do sentido do ser recebe nessa obra delineamentos bem precisos. Circunscreve-se à questão da suficiência, da bondade e da universalidade do ser. Todavia, convém mencionar que neste seu “texto de juventude”⁷³ Levinas apenas inicia o seu questionamento acerca do ser, desenvolvendo-o e amadurecendo-o nas obras póstumas.

É evidente que essa atitude de questionamento já pressupõe uma certa compreensão do ser que convém aclarar. Que ser é este do qual se procura evadir? Em que sentido o ser é aí abordado? Em *Da evasão*, Levinas fala da “experiência do ser puro” referindo-se a ela nos seguintes termos: “Estamos aí, e não há mais nada a fazer, nem nada a acrescentar a esse fato a que fomos entregues inteiramente, tudo está consumado: *é a própria experiência do ser puro*, que anunciamos desde o começo deste trabalho.” (LEVINAS, 1982a, p. 90, grifo do

⁷² O opúsculo *De l'évasion*, de 1935, cujo título aqui traduzimos por *Da evasão*, foi originalmente publicado no tomo V da revista *Recherches Philosophiques* (1935-1936), p. 373-392, então dirigida por Alexandre Koiré, Albert Späier, Jean Wahl e Gaston Bachelard. Em seguida, este texto foi publicado pelas edições Fata Morgana, introduzido e anotado por Jacques Rolland (Montpellier, 1982) antes de ser editado como “livro de bolso” (livre de poche) em 1998. Utilizamos aqui a reedição de 1982, com introdução e notas de Jacques Rolland, indicada na bibliografia.

⁷³ É como se refere Rolland a esta obra levinasiana: cf. Levinas (1982a, p. 11).

autor). Convém notar que essa “experiência do ser puro” de que trata Levinas no contexto especulativo de *Da evasão* refere-se, num certo sentido, à *Geworfenheit* heideggeriana, porém de modo a evidenciar o que este conceito implica de irremissível, irremediável ou irrevogável. Como bem sublinhou Rolland (LEVINAS, 1982a, p. 22, grifo do autor), “a reflexão de Levinas vai deter-se sobre a *Geworfenheit* de maneira a descobrir e a descrever uma situação em que a existência não encontra mais em si mesma uma propensão para ir além da situação imposta, uma situação na qual o *ser-jogado* paralisa, de algum modo, toda possibilidade de *projetar-se*”. Por sua vez, esta interpretação é reiterada por Abensour (1997, p. 70-90), para quem a estrutura do ser como o antagonismo entre ser amarrado e a necessidade de evasão, tal como Levinas a descreve em *Da evasão*, é obtida por uma transformação do conceito heideggeriano de *Geworfenheit* na sua relação com a noção de “projeto” (*Entwurf*). Tal estrutura revela-se numa situação em que a existência não encontra nenhuma possibilidade de se projetar, emergindo como amarrada a si mesma, incapaz de transcender essa situação e, deste modo, “necessitando” da evasão. Desse modo, na noção levinasiana de “ser puro”, tal como ela emerge no contexto da obra *Da evasão*, parece haver não apenas uma referência tácita, mas também uma interpretação bastante peculiar, ou até mesmo uma espécie de distorção, da noção heideggeriana de *Geworfenheit*. Isto porque enquanto Heidegger entrevê na faticidade original do *Dasein*, isto é, no conceito de *Geworfenheit*, a *possibilidade* de o ente humano “projetar-se” rumo ao seu “poder-ser”, isto é, de encaminhar-se às suas próprias possibilidades, Levinas insiste no caráter irremissível que, em seu entendimento, a expressão “ser-jogado-na-existência” implica. Levinas pensa que este conceito designa uma espécie de *fatum* consumado, que ele abriga um sentido irremediável de aprisionamento do “ente” humano (terminologia heideggeriana) no ser. Numa terminologia explicitamente assumida por Levinas numa obra póstuma, *O tempo e o outro*, trata-se do “acorrentamento” inelutável do “existente” à “existência”, sem que ele tenha almejado ou consentido. Na medida em que se

foi “jogado na existência”, não há nada mais a se fazer a não ser executar a tarefa de ser à qual o sujeito fora entregue. Trata-se de uma situação em que o eu se encontra, não aberto às suas possibilidades como pensara Heidegger, mas enclausurado no ser, em seu próprio existir.

Não obstante essa diferenciação, cabe observar que há, no propósito desta obra, uma relação tácita com a compreensão heideggeriana do ser. Trata-se de uma “relação implícita” na medida em que o nome de Heidegger nem ao menos é citado em *Da evasão* e, no entanto, o contexto filosófico deste escrito, segundo Rolland (cf. LEVINAS, 1982a, p. 15), é permeado pelo conflito latente com Heidegger e sua filosofia do ser.

Rolland (LEVINAS, 1982a, p. 15-16) sintetizou essa relação em três aspectos. Em primeiro lugar, uma vez que Levinas (1982a, p. 74) define o questionamento do ser como o “coração da filosofia”, há um ponto de convergência na reflexão filosófica dos dois autores: o problema analisado torna-se filosófico por excelência na medida em que nos confronta com o problema do *ser enquanto ser (on he on)*; a questão do ser e do seu sentido é a questão precípua da filosofia, embora tenha sido pensada de modo bastante distinto por esses dois autores. Pois enquanto Heidegger prioriza a significação fundamental do ser na “verdade”, interpretada fenomenologicamente como “desvelamento”, isto é, como o manifestar-se do ser à intuição imediata, para Levinas importa pensar o sentido do ser como “justificação” do ser. Tal gesto o conduz à tese da ética como “filosofia primeira”, que constitui o tema principal de *Totalité et infini*, na medida mesma em que o sentido do ser é alicerçado na relação com o outro humano.

Em segundo lugar, tenta-se pensar o ser a partir da diferença ontológica, isto é, na sua diferença em relação aos “entes”. No que concerne a este ponto, convém notar que Levinas se pergunta pela estrutura do “ser puro”. Todavia, cabe sublinhar que a expressão “ser puro”, ao menos no âmbito da reflexão desenvolvida em *Da evasão*, não designa ainda o ser concebido como distinto e separado do ente, que Levinas posteriormente denominou como “existência

sem o existente” ou como “o existir sem existente”⁷⁴. Não se trata, ainda, do “há” [*il y a*]⁷⁵ anterior à hipóstase, embora o conceito de “ser puro” pareça anunciar, num certo sentido e de forma implícita e ainda não sistematizada, o que Levinas chamará posteriormente de “há” [*il y a*]⁷⁶. Com efeito, na noção do ser como “há” [*il y a*], encontra-se implicada, como veremos mais adiante, não apenas uma distinção, mas também uma separação entre “ser” e “ente”. Já a ideia de “experiência do ser puro” refere-se, antes, ao ser pensado *em relação* com o ente (humano), ao atrelamento inelutável do existente à sua existência, sem que ele tenha escolhido, consentido ou desejado.

Por fim, analisa-se o ser na sua relação com o ente humano, ou seja, o ser é pensado a partir de uma análise da existência humana, que Heidegger denominara como “analítica existencial”. Para Levinas, o sentido do ser só pode ser adequadamente auferido se analisado a partir daquele “ente” (terminologia heideggeriana) que, em seu próprio ser (existir), põe a si mesmo a questão do ser.

⁷⁴ Expressões adotadas por Levinas em *Da existência ao existente* e em *O tempo e o outro*, respectivamente. Nestas obras, essas expressões são utilizadas para traduzir um conceito caro a Levinas, o do “há” [*il y a*] anterior à hipóstase, conceito este que será retomado e aprofundado praticamente ao longo de toda a sua reflexão filosófica.

⁷⁵ Neste trabalho, grafaremos o “há” [*il y a*] sempre desta maneira, indicando entre colchetes o termo correspondente em francês, a fim de evitarmos equívocos de interpretação. Por essa grafia, deve-se entender o conceito levinasiano do ser em seu anonimato e impessoalidade, distinto de todo ente em particular. Outras caracterizações serão dadas ao longo deste capítulo. No caso de citações, respeitaremos a grafia adotada pelos autores.

⁷⁶ É questionável a identificação que Rolland (LEVINAS, 1982a, p. 17-18; 33) estabelece, na introdução à obra *Da evasão*, entre o que aí é designado como o “ser puro” e o pósterio conceito de “há” [*il y a*] forjado por Levinas. Pensamos que a noção de “ser puro”, em *Da evasão*, não se refere, ainda, ao “há” [*il y a*], ao menos da forma como este último conceito será posteriormente sistematizado. Entretanto, no conceito de “ser puro” já se encontra, a nosso ver, uma intuição prévia do que Levinas chamará de “há” [*il y a*]. Nele estão contidos os germens do conceito pósterio de “há” [*il y a*]. Isto fica evidente quando Levinas (1994b, p. 25) diz que o conceito heideggeriano de *Geworfenheit* lhe permitiu pensar “a existência sem existente”, isto é, a existência anterior ao existente. E, também, pela seguinte afirmação, em que o conceito de “há” [*il y a*] já se anuncia em *Da evasão*, embora não de forma sistematizada: “A verdade elementar de que *há o ser* – do ser que vale e que pesa – revela-se em uma profundidade que mede sua brutalidade e sua seriedade.” (LEVINAS, 1982a, p. 70, grifo do autor). Deste modo, pensamos que seja possível uma aproximação, mas não uma identificação absoluta, entre os dois conceitos. Joëlle Hansel (2006a; 2006b) e Lissa (1987) também discordam de Rolland neste ponto. Para Lissa (1987, p. 130, n. 24), o ser de que Levinas trata nesta obra não é “aquilo que será pensado mais tarde sob o título de há: ‘inversão do nada numa presença irremediável’, mas ainda o ser da tradição ontológica ocidental, o qual foi pensado naqueles anos por Heidegger”. Lissa adverte que o sentido do ser em Levinas passou por mudanças, relacionadas de alguma forma a acontecimentos históricos, sobretudo a terrível experiência da Segunda Guerra Mundial, que conduziram Levinas ao amadurecimento da sua compreensão do ser.

Em *Da evasão*, Levinas (1982a, p. 69) questiona a “suficiência do ser” pressuposta pela filosofia ocidental. Adverte que a categoria da “suficiência do ser” é concebida a partir de uma redução da compreensão do ser à imagem do ser das coisas. Ora, as coisas simplesmente “são”. Quando pensamos a sua existência, abstraíndo-a das suas essências, isto é, daquelas propriedades ou características que determinam o “modo” delas existirem, o ser emerge imbuído de uma “suficiência” absoluta. Ele simplesmente afirma-se, põe-se, “é”. Dele não se pode dizer nada mais. O ser que aí aparece não se refere a nada de outro, é pura identidade, refere-se unicamente a si mesmo. Essa referência apenas a si mesmo, essa identidade hermética do ser depurado das essências que o determinam, constitui, para Levinas, a “brutalidade da sua afirmação”.

[...] esta categoria da suficiência é concebida a partir da imagem do *ser*, tal como nê-lo oferecem as coisas. Elas *são*. Sua essência e suas propriedades podem ser perfeitas, o próprio fato de ser situa-se para além da distinção do perfeito e do imperfeito. A brutalidade de sua afirmação é absolutamente suficiente e não se refere a nada de outro. O ser é: não há nada a acrescentar a esta afirmação enquanto se considera num ser apenas sua existência. Esta referência a si mesmo é precisamente o que se afirma quando se fala da identidade do ser. A identidade não é uma propriedade do ser e não poderia consistir numa semelhança de propriedades que já supõem a identidade. Ela é a expressão da suficiência do fato de ser, cujo caráter absoluto e definitivo, parece, ninguém poderia pôr em dúvida. (LEVINAS, 1982a, p. 68-69, grifo do autor).

Na medida em que é pensado independentemente da sua relação com as essências que o determinam, o ser é apenas pura afirmação, positividade absoluta, situando-se para além das categorias de “perfeição” e “imperfeição”. Estas podem ser ditas apenas das essências ou propriedades, do modo como as coisas são, e não do fato de que elas são. “Haverá uma maneira mais ou menos perfeita de se pôr? O que é, é. O fato do ser é desde já perfeito. Ele já se inscreveu no absoluto.” (LEVINAS, 1982a, 76). A proposição “o ser é” é, pois, uma tautologia, mera forma lógica, que não diz nada além desta afirmação do fato de ser, isto é, do ser que *se* põe e se afirma como um *fatum* absoluto em si mesmo.

Segundo Levinas, essa “suficiência do fato de ser” não foi problematizada pela filosofia tradicional. No entanto, para o filósofo lituano, é mister colocá-la em questão. “O ser basta-se? O problema da origem do ser não é o problema do seu procedimento do nada, mas o da sua suficiência ou insuficiência. Ele é ditado por tudo o que há de revoltante na posição do ser.” (LEVINAS, 1982a, p. 95). Mas por que há algo de “revoltante” na afirmação ou posição absoluta do ser, isto é, em sua identidade? Por que Levinas se insurge contra o monismo eleático da proposição “o ser é”, atribuindo-lhe um caráter “brutal” e impondo ao pensamento a necessidade de questionamento acerca dessa “suficiência do fato de ser”?

Com efeito, para Levinas, no plano do existir humano, essa identidade ou “suficiência” do ser perde o seu caráter lógico ou tautológico e revela-se sob a forma de um acorrentamento radical do eu a si, impelindo à evasão: “Na identidade do eu, a identidade do ser revela a sua natureza de acorrentamento, pois ela aparece sob a forma de sofrimento e convida à evasão.” (LEVINAS, 1982a, p. 73). A tradição filosófica concebeu o ser do homem à “imagem e semelhança” do ser das coisas, ou seja, como autossuficiente, um ser que basta a si próprio, um núcleo inquebrantável de unidade e paz consigo mesmo. Tal é a concepção de “sujeito autárquico” ou “pessoa autônoma” que Levinas (1982a, p. 67-70) entrevê no romantismo dos séculos XVIII e XIX, bem como no “espírito burguês” e na sua “filosofia”.

No âmbito da reflexão filosófica ocidental, essa unidade do sujeito, o repouso pacífico sobre si mesmo, poderia ser sempre resgatado. Daí que a tradição filosófica, mesmo quando combatia o “ontologismo”⁷⁷, “lutava por um ser melhor, por uma harmonia entre nós e o mundo ou por um aperfeiçoamento do nosso próprio ser. Seu ideal de paz e de equilíbrio pressupunha a suficiência do ser” (LEVINAS, 1982a, p. 69). Contra a “insuficiência da

⁷⁷ Este termo é usado pelo jovem Levinas (1982, p. 69, 96; 1974, p. 71-72) para se referir também a Heidegger, tal como lemos em *Martin Heidegger e a ontologia*. Courtine (2006, p. 427, n. 3) critica o uso “inapropriado”, por Levinas, do termo “ontologismo”. Segundo ele, não é certo que a investida de um termo inicialmente destinado a caracterizar as doutrinas de Rosmini e de Gioberti seja muito feliz, sobretudo se se pretende, assim, caracterizar unitariamente a tese parmenidiana da unidade do ser, no intuito de “romper” com ela: cf. Levinas (1994b, p. 20, 78). “Recusar o ontologismo”, conclui o intérprete, “não basta, com efeito, para se desvencilhar de toda ontologia, no sentido de uma *tese sobre o ser*” (COURTINE, 2006, p. 428).

condição humana”, isto é, a sua finitude, os filósofos pressupõem um “ideal do ser”, uma espécie de “infinitude do ser” a ser alcançada mediante a transcendência dos limites e finitude do que “é”, rumo à “comunhão com o ser infinito”. “A insuficiência da condição humana nunca foi compreendida de outro modo que como uma limitação do ser, sem que a significação do ‘ser finito’ fosse jamais considerada. A transcendência desses limites, a comunhão com o ser infinito permanecia a sua única preocupação...” (LEVINAS, 1982a, p. 69).

O “abandono desse anseio de transcendência” dá-se com a “sensibilidade moderna”, “como se ela tivesse a certeza que a ideia de limite não se poderia aplicar à *existência* do que é, mas unicamente à sua *natureza* e como se ela percebesse no ser um vício mais profundo” (LEVINAS, 1982a, p. 69, grifo do autor). A geração contemporânea a Levinas, isto é, a dos povos europeus que experimentaram a guerra e o período pós-guerra, teria testemunhado uma nova “revelação do ser e de tudo o que ele comporta de grave”, isto é, do ser como “mal do século” (LEVINAS, 1982a, p. 70).

Mas em que, precisamente, consiste essa “gravidade” ou esse “mal” do ser? Trata-se do acorrentamento ou aprisionamento no ser, isto é, na existência. A gravidade do ser consiste na sua inamovibilidade, irremissibilidade, no caráter absoluto e definitivo da sua presença, na medida em que *se é* “lançado-na-existência”. O ser revela-se como um jogo impossível de ser interrompido e que, por esta razão, provoca sofrimento. Ele se apresenta no sentimento agudo de “ser amarrado” (*être rivé*) à própria existência.

A existência temporal adquire o sabor indizível do absoluto. A verdade elementar de que *há o ser* – o ser que vale e que pesa – revela-se numa profundidade que mede sua brutalidade e sua seriedade. O jogo amável da vida perde seu caráter de jogo. Não que os sofrimentos, dos quais ele é ameaça, o tornam desprazer, mas porque o fundo do sofrimento é feito de uma impossibilidade de interrompê-lo e de um sentimento agudo de ser amarrado. A impossibilidade de sair do jogo e de restituir às coisas sua inutilidade de brinquedos anuncia o instante preciso em que a infância termina e define a própria noção do sério. O que conta, pois, em toda esta

experiência do ser, não é a descoberta de um caráter novo de nossa existência, mas de seu próprio fato, da inamovibilidade da nossa presença⁷⁸. (LEVINAS, 1982a, p. 70, grifo do autor).

Entretanto, é dessa situação de acorrentamento ao ser que se impõe, paradoxalmente, a “necessidade” de evasão. O ser se apresenta ao pensamento levinasiano como aquilo a que somos definitivamente amarrados, mas essa posição é a tal ponto “brutal” que impõe, por seu próprio fato, a evasão sob a forma de uma “necessidade”. O termo “necessidade”, aqui, não significa privação de algo, uma vez que este atributo só pode ser referido aos entes; ao contrário, refere-se àquilo que se impõe absolutamente, que não é acidental, mas faz parte da estrutura interna do próprio ser. Por não significar carência, a “necessidade de evasão” não se constitui como uma tentativa de plenificação do ser limitado. Não se trata de um movimento rumo ao “ser infinito” ou à infinitude do ser, a um excesso de ser ou a um “ser melhor”, mas um “alívio” em relação ao ser em que se está imerso: “[...] na base da necessidade não há uma falha do ser, mas, pelo contrário, uma plenitude. A necessidade não é orientada para a consumação total do ser limitado, para a satisfação, mas para o alívio e a evasão” (LEVINAS, 1982a, p. 93). Trata-se não da vontade de evadir de alguma característica particular do ente que somos, mas de quebrar os grilhões que acorrentam o eu ao próprio ser, ou seja, a si mesmo.

Mas como isto é possível? Trata-se de um paradoxo, de um antagonismo interno do ser. Isto porque a experiência do ser é, a um só tempo, a experiência de “ser amarrado” e da

⁷⁸ Em um texto contemporâneo a *Da evasão*, a resenha da obra *A presença total [La présence totale]*, de Louis Lavelle, publicada em *Recherches Philosophiques IV*, em 1934, Levinas (1934, p. 393, grifo do autor) refere-se a essa nova face do ser revelada pela guerra nos seguintes termos: “A guerra, os sombrios pressentimentos que a precederam e a crise que lhe seguiu deram ao homem um sentimento de existência que a razão soberana e impassível não teria sabido nem esgotar, nem satisfazer. Uma geração dolorosamente consciente da importância do temporal e do sabor agudo de um destino fechado nos limites do tempo, não pôde mais ignorar o *peso* ou a *gravidade* desta existência. O real que se tornou volátil sob o sopro sutil da inteligência, que se dissipou num jogo de relações, ergueu-se bruscamente diante do homem como um bloco sólido. O eu sentiu-se pressionado pela obrigação *de se explicar* com o ser, de esclarecer as ligações que o prendem a ele. Sentiu-se extremamente insuficiente e incapaz de suportar esta massa do real [...]. Esta é a significação verdadeira do renascimento da ontologia a que assistimos. Ela procede sobretudo deste sentimento irredutível *de que há o ser*, ou seja, que a existência tem um valor e um *volume*, que o eu pensante não é o apoio de si mesmo e que, por consequência, a noção do sujeito não basta para dar conta do ser.”

“exigência de libertação” deste ser a que se está definitivamente atrelado. A evasão é intrínseca ao próprio ser. “A evasão que examinamos deve aparecer-nos como a estrutura interna deste fato de se pôr.” (LEVINAS, 1982a, p. 75). Trata-se, pois, de uma “necessidade paradoxal” na medida em que ela se inscreve desde o interior do próprio evento da existência, isto é, emerge do seio do próprio existir, anunciando-se desde o começo do ente no ser. Nas palavras de Levinas (1982a, p. 90), “esse ‘não-há-mais-nada-a-fazer’ é a marca de uma situação-limite em que a inutilidade de toda ação é, precisamente, a indicação do instante supremo em que só resta sair. A experiência do ser puro é, ao mesmo tempo, a experiência de seu antagonismo interno e da evasão que se impõe”. Todavia, como Levinas procurará mostrar nas obras pósteras, por si mesmo, o eu é incapaz de projetar-se para fora de si, é impotente para transcender a orla do próprio ser ao qual está imantado. É preciso que haja um “acontecimento” – o encontro com o Rosto ou o face-a-face – que arranque a subjetividade da própria solidão ontológica, isto é, desse encadeamento ou acorrentamento ao ser e a si.

Embora as expressões levinasianas de “ser amarrado” e “necessidade de evasão” possam sugerir alguma possibilidade de semelhança com aquelas heideggerianas de “ser-jogado-na-existência” e “projetar-se para fora de si”, a evasão não pode ser identificada com o “projeto” (*Entwurf*). Em primeiro lugar, porque a evasão emerge indeterminada quanto ao termo (*telos*) do seu movimento, pelo menos no contexto de *Da evasão*. Ela não se dirige para a eternidade, que não é senão “a acentuação ou a radicalização da fatalidade do ser ligado a si mesmo” (LEVINAS, 1982a, p. 82), nem para a morte⁷⁹. Essa ignorância acerca do seu “para onde” caracteriza-a de modo positivo⁸⁰. Em segundo lugar, a evasão não pode ser concebida como uma “atividade” de algum existente, proveniente da assunção da situação em que este se encontra, pois isto pressuporia uma reflexão por parte do eu e a evasão não deriva de um ato

⁷⁹ Cf. Levinas (1982a, p. 90).

⁸⁰ Cf. Levinas (1982a, p. 78).

de pensamento ou de uma deliberação livre e racional. Tampouco a evasão pode ser concebida como uma “atividade criadora”, no sentido bergsoniano do termo⁸¹.

A “necessidade” da evasão revela a “impotência do ser puro”. Mas em que consiste essa “experiência de impotência do ser puro”? Em que sentido se pode dizer que o “ser puro” é “impotente” e, portanto, “imperfeito”? Haverá uma contradição no pensamento levinasiano, na medida em que ele mesmo teria advertido antes que não podemos aplicar as categorias de “perfeição” e “imperfeição” ao “ser puro”, isto é, ao ser considerado em si mesmo, independentemente das essências particulares que o determinam? Nesta expressão, reside o sentido do inelutável atrelamento ou acorrentamento do eu ao ser que Levinas entrevê na *Geworfenheit* heideggeriana. A experiência dessa impotência é a fonte de toda a “necessidade” imperiosa de evasão que se impõe ao eu.

O fundo desta posição consiste numa impotência diante da sua própria realidade, que constitui, entretanto, esta mesma realidade. Daí, pode-se dizer, a náusea nos revela a presença do ser em toda sua impotência que a constitui enquanto tal. É a impotência do ser puro na sua nudez. [...] A experiência que nos revela a presença do ser enquanto tal, a pura existência do ser, é uma experiência da sua impotência, a fonte de toda a necessidade. (LEVINAS, 1982a, p. 92-93).

Rolland (LEVINAS, 1982a, p. 114, n. 8) entende que o termo “impotência” refere-se ao *modo* de se pôr do ser, ao seu “como” (*quomodo*), e não à sua *quididade*, isto é, a sua essência, que seria o fato de ser pôr absolutamente. Trata-se, pois, do modo como o ser se relaciona com o homem. Com efeito, no seu modo de se pôr como existência do homem, que é uma posição demasiadamente hermética, o ser emerge como “sem saída” ou, como Levinas se referirá posteriormente em *O tempo e o outro*, sem “portas nem janelas”. Enquanto impossibilitado de evadir-se de si mesmo, da presença de si a si mesmo, o ser é essencialmente finito.

⁸¹ Cf. Levinas (1982a, p. 72-73).

Esta impotência não aparece, portanto, enquanto limite do ser nem enquanto expressão de um ser finito. A “imperfeição” do ser não aparece como idêntica à sua limitação. O ser é “imperfeito” enquanto ser e não enquanto finito. Se por finitude do ser nós entendemos o fato que ele é pesado para si mesmo e que ele aspira à evasão, a noção de ser finito é uma tautologia. O ser é, então, essencialmente finito. (LEVINAS, 1982a, p. 93).

O homem experimenta esse “peso do ser” de modo precípua no fato de se encontrar, desde a sua origem, engajado na sua existência sem tê-la desejado nem escolhido. Todavia, adverte Levinas (1982a, p. 93-94), essa “constatação banal de que o homem, por seu nascimento, está engajado numa existência que não quis nem escolheu, não deve, pois, ser limitada ao caso do homem, ser finito. Ela traduz a estrutura do próprio ser”. O que constitui a “estrutura do ser” é, pois, o caráter inextrincável do ser, a sua inamovibilidade ou inexpugnabilidade.

É, pois, na experiência que Heidegger denomina como a faticidade humana, a *Geworfenheit*, o fato de ser jogado na existência e nela abandonado a si mesmo, sem que se possa delimitar o momento preciso do acontecer deste fato, que o homem experimenta esse “peso do ser”. “Esse peso do ser esmagado por si mesmo [...], essa condenação a ser si mesmo anuncia-se, assim, na impossibilidade dialética de conceber o começo do ser, quer dizer, de saber o momento em que ele aceita esse peso, e de ser, no entanto, levado ao problema de sua origem. (LEVINAS, 1982a, p. 94). O problema da “origem do ser” refere-se, não ao seu emergir do nada, mas de pôr em questão a autossuficiência do ser, se ele basta a si mesmo. Nas palavras de Levinas (1982a, p. 95), “[...] o ser basta-se? O problema da origem do ser não é o problema do seu procedimento do nada, mas o da sua suficiência ou insuficiência. Ele é ditado por tudo o que há de revoltante na posição do ser.”

Para Levinas, o problema do começo do ser não é resolvido com a colocação, por trás do ser, de um “deus criador”, porém concebendo-o como um ente supremo. Neste sentido,

Levinas entende que o impulso para o Criador, isto é, o “elã vital” de Bergson, aparece como uma tentativa de saída do ser. No entanto, o “romantismo” da atividade criadora permanece ainda arraigado ao ser, reduzindo o problema de Deus ao problema de sua existência.

Com efeito, as últimas páginas da obra *Da evasão* são, de certo modo, paradigmáticas no que tange à apresentação das consequências que o “ontologismo” enquanto “dogma fundamental de todo pensamento” acarreta para a questão de Deus (LEVINAS, 1982a, p. 96-99). Para Levinas, o indício mais contundente de que “o problema de Deus se reduz ao problema de sua existência” reside no fato de que os filósofos “aplicam a Deus a categoria de ser”, mantendo-o encastelado na imanência do pensar. Marcado pelo “estigma da existência”, Deus é reduzido a “objeto teórico ou contemplativo”, uma espécie de ídolo conceitual.

Outra razão na qual se manifesta a redução do problema de Deus ao “ontologismo” é que Deus tenha sido identificado como *criador* pela atividade criadora de Bergson. Este pensador julgava poder superar o ser aproximando-se de uma atividade ou imitando uma obra como modo de “atingir” Deus. Entretanto, acusa Levinas, esse Deus criador é concebido como “tendo os olhos fixos no Ser” (LEVINAS, 1982a, p. 97). Para Levinas, enquanto o problema de Deus for polarizado em torno das categorias de “causa” ou de “existência”, a transcendência é destituída da sua especificidade, que Levinas denomina em termos de um “além do ser”. Desta sorte, “colocar por detrás do ser o criador concebido, por sua vez, como um ser, é não colocar jamais o começo do ser fora das condições do ser já constituído” (LEVINAS, 1982a, p. 94).

O elã para o Criador traduzia uma saída para fora do ser. Mas a filosofia ora aplicava a Deus a categoria do ser, ora o encarava enquanto Criador; como se pudéssemos ultrapassar o ser aproximando-nos de uma atividade ou imitando uma obra que consiste precisamente em concluir. O romantismo da atividade criadora é animado de uma necessidade profunda de sair do ser, mas ele manifesta, apesar de tudo, um apego à sua essência criada e seus olhos estão fixados sobre o ser. O problema de Deus permaneceu, para ele, o problema de sua existência. (LEVINAS, 1982a, p. 97).

Para Levinas (1982a, p. 97-99), a filosofia idealista é animada por uma aspiração de “superar o ser”, que constitui “incontestavelmente o valor da civilização europeia”. Em sua oposição ao realismo, o idealismo “modifica a estrutura do existente”, porém não “ataca a sua existência”. Permanece, pois, sob a égide da “universalidade do ser para o pensamento e para a ação”. Eis, aos olhos levinasianos, a razão do fracasso da filosofia idealista em sua tentativa de elevar-se para além das fronteiras do ser. Daí a necessidade de “sair do ser por uma nova via”, diferente daquela ensaiada pelo idealismo. Todavia, o “único caminho que se abre [...] para satisfazer as exigências legítimas do idealismo sem entrar, todavia, nos seus erros, é medir sem temor todo o peso do ser e sua universalidade”. Medir a universalidade do ser: tal será o projeto que acompanhará Levinas por toda a vida, conduzindo-o a recusar definitivamente a tese da onibrangência de significação do ser. É o que levará, por exemplo, o autor do ensaio *A ontologia é fundamental?*, datado de 1951 e posteriormente recolhido na obra *Entre nós*, a preconizar que a ontologia vale para todo ente, salvo para outrem. É, também, o que conduzirá o autor lituano a proclamar, em obras da maturidade do seu pensamento, o próprio nome “Deus” como o outro do ser, tal como se lê em *Deus, a morte e o tempo*. Por detrás de tal pretensão, é possível, assim, vislumbrar um pressuposto que a acompanha e a motiva, a de que o ser não seja o universalíssimo, o transcendental por excelência, ou de que algo de mal se esconda por detrás de sua universalidade. É exatamente o que veremos se desenvolver em obras posteriores. Desse modo, se em *Da evasão* a questão de Levinas é formulada como uma tentativa de “medir” o “peso” e a universalidade do ser, a partir de *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro* ela ganhará contornos ainda mais nítidos e delimitados, enunciando-se como o projeto de averiguar o que essa universalidade tem de horrível e mal, na própria medida em que se apresenta como a erradicação de toda a diferença.

3.1.2 O ser como “há” [*il y a*] em *Da existência ao existente* e em *O tempo e o outro*

Em *Da existência ao existente*⁸² e *O tempo e o outro*⁸³, Levinas aprofunda o questionamento sobre o ser iniciado em *Da evasão*. Esse aprofundamento desenvolve-se, precipuamente, sobre a relação que o homem mantém com o ser e também acerca do sentido do ser em geral. Ora, para Levinas (1947, p. 28), “a questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza”, ou seja, é o próprio emergir da pergunta sobre o ser no ato reflexivo. E esse questionar-se sobre o ser é, já, “uma maneira de assumi-lo”. Ressoam aí ecos da reflexão heideggeriana sobre a relação do ente humano com o ser por meio da sua noção de “compreensão”. Com efeito, de outro modo Heidegger também já dissera que a questão do ser é a própria manifestação da relação com o ser. Isto porque é relacionando-se com o ser, isto é, “sendo” ou existindo, que o ente humano se coloca a questão do sentido do ser. A novidade trazida pela reflexão levinasiana é a ideia, porém não justificada de modo suficiente, de que a questão do ser seja “sem resposta”, isto é, sem sentido, de que o ser se revele como mal e que o bem seja algo “além” ou um “*surplus*”, isto é, um excesso ou uma transcendência em relação ao ser. De certo modo, a aurora de tais pensamentos sobre o ser já se levantara em *Da evasão*, na ideia de que o ser “sufoca”, “aperta”.

A questão do ser é a própria experiência do ser em sua estranheza. Ela é, portanto, uma maneira de assumi-lo. Por isso, a questão do ser – *o que é o ser?* – nunca comportou resposta. O ser é sem resposta. A direção na qual se deveria buscar essa resposta é absolutamente impossível de encarar. A questão é a própria manifestação da relação com o ser. O ser é

⁸² *De l'existence à l'existant*, que aqui traduzimos por *Da existência ao existente*, obra escrita no cativeiro durante a Primeira Guerra Mundial, foi publicada pela primeira vez em 1947. Esta é a edição que utilizamos neste trabalho.

⁸³ *Le temps et l'autre* [*O tempo e o outro*] é o título de um opúsculo famoso, publicado em 1948, e que reproduz o estenograma de quatro conferências pronunciadas em 1946 e 1947 no *Collège Philosophique* fundado por Jean Wahl no Quartier Latin. Tais conferências foram originalmente publicadas em WAHL, Jean. (Ed.). *Le choix, le monde, l'existence*. Grenoble: B. Arthaud, 1947. p. 117-123. Neste trabalho, utilizamos a seguinte reedição: LEVINAS, E. *Le temps et l'autre*. 5. ed. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1994. Aí nessa obra Levinas enseja pela primeira vez o que podemos nomear, a partir do título do seu livro publicado em 1935, uma tentativa de “evasão” do pensamento do ser.

essencialmente estranho e nos choca. Sofremos seu aperto sufocante como a noite, mas ele não responde. Ele é o mal de ser. Se a filosofia é a questão do ser, ela já é assunção do ser. E se ela é mais do que essa questão, é porque ela permite ultrapassar a questão e não respondê-la. (LEVINAS, 1947, p. 28).

Em *Da existência ao existente* e na obra *O tempo e o outro*, Levinas debruça-se reflexivamente sobre a diferença ontológica, procurando esclarecer o que outrora parecia confuso na relação entre ser e ente. Este tema é nessas obras relacionado com o problema do começo do ser, cuja análise já tivera sido iniciada em *Da evasão*. A relação entre o ente e o ser será aí pensada sobretudo a partir da questão da hipóstase, isto é, do começo do ente no ser, o que implicará uma problematização da relação entre tempo e ser.

No que concerne à diferença ontológica, convém um esclarecimento prévio. Em *O tempo e o outro*, Levinas sublinha a importância capital da distinção heideggeriana entre o ser (*Sein*) e o ente (*seiende*) em *Ser e tempo*. Entretanto, nessa obra levinasiana evidencia-se uma mudança de terminologia que já estava em curso desde *Da existência ao existente*, a tradução dos termos “ser” e “ente” por “existência” e “existente”. Essa alteração terminológica é justificada por Levinas em termos de uma preferência por razões de eufonia.

Voltamos ainda a Heidegger. Não ignoram sua distinção – da qual eu já usei – entre *Sein* e *Seiendes*, ser e ente, mas que, por razões de eufonia, eu prefiro traduzir por *existir* e *existente*, sem prestar a estes termos um sentido especificamente existencialista. Heidegger distingue os sujeitos e os objetos – os seres que são, os existentes – de sua própria obra de ser. Uns se traduzem por substantivos ou participios substantivados, o outro por um verbo. Esta distinção, colocada desde o início de *Sein und Zeit*, permite dissipar alguns equívocos da filosofia ao longo da sua história na qual se partia do existir para chegar ao existente possuindo o existir plenamente, Deus. (LEVINAS, 1994b, p. 24).

Todavia, cabe questionar as implicações dessa decisão conceitual. É sabido que em Heidegger o termo “existência” não se refere propriamente ao ser (*Sein*), mas a *um modo específico de ser*, aquele que é próprio do Dasein, o único que a rigor “existe”, ao passo que

as coisas simplesmente “são”. Enquanto o ser (*Sein*) refere-se a tudo o que é, a categoria da “existência” só pode ser referida, para Heidegger, ao ente humano. As coisas simplesmente são, ao passo que o homem “ek-siste”. O existir revela, pois, uma transcendência na medida em que o homem é o único ente que coloca a pergunta pelo ser, que se questiona acerca do sentido do ser (das coisas e do seu próprio ser). A existência, em Heidegger, refere-se, portanto, a um modo particular do ser, a saber, o modo peculiar de ser (existir) do ente humano. Ora, ao operar a alteração terminológica supracitada, a crítica de Levinas conseguirá atingir o Ser, tal como é pensado por Heidegger? No pensamento heideggeriano, o ser refere-se à “obra de ser” dos entes? Não estará a crítica de Levinas dirigida essencialmente ao “existente” (no sentido heideggeriano do termo, isto é, ao Dasein ou ente humano) na medida mesma em que este se “apropria da existência” (terminologia levinasiana) e nela permanece ou se encastela ou, numa terminologia levinasiana, acorrenta-se a si? Em outras palavras, a crítica do Ser pretendida por Levinas não se refere, em última instância, à relação que o ente humano estabelece com o seu modo próprio de ser (existir)? Já não se desenha aí uma nova concepção de “ser” e de “existência” diferentes das de Heidegger? Neste sentido, Ciglia adverte:

O fato de designar o *Sein im Allgemeinen* com a expressão *existence* (*Existenz*), que em Heidegger se refere a *um* modo de ser, ainda que seja o privilegiado, isto é, àquele do ser-aí humano, é o produto de uma escolha teórica grávida de consequências. Uma escolha que [...] parece contrapor a uma concepção do *homem* que, justamente nos mesmos anos em que Levinas elabora as suas interpretações, Heidegger configura sempre mais decididamente em termos de *ser-aí do ser*, uma concepção do ser que, oposta e simetricamente, é estruturada como um paradoxal e inquietante *não-ser do homem*. (CIGLIA, 1985, p. 224, grifo do autor).

Para o supracitado intérprete do pensamento levinasiano, bem como para Hansel (2006a; 2006b), os anos de *Da existência ao existente* e de *O tempo e o outro* constituem o tempo de uma profunda problematização da diferença ontológica que, ao final do itinerário

filosófico de Levinas, será substituída por uma diferença considerada ainda mais radical, a diferença entre o Bem e o ser. “A fórmula platônica colocando o Bem além do ser é a indicação mais geral e mais vazia” que guia os seus pensamentos, adverte Levinas (1947, p. 11).

Segundo Taminiaux (1991, p. 275-284), a oposição mais radical de Levinas a Heidegger reside num modo diverso de compreender a “fórmula platônica” que coloca o Bem “além do ser”. Ora, é sabido que Heidegger, em *A essência do fundamento* [*Vom Wesen des Grundes*], identificou o *agathon* – o Bem – de Platão com o poder do *Dasein* de ser ele próprio. Com isso, assinala Levinas (1974, p. 89) em seu artigo *A ontologia no temporal*, a verdade ôntica, na qual se inscreve a questão intersubjetiva, isto é, do *Mitsein* (“ser-com”), é subordinada à “questão ontológica que se coloca no seio do Mesmo, desse si-mesmo que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser”. Desse modo, aos olhos levinasianos, o caráter ético do Bem é absorvido pela ontologia fundamental, ou seja, o Bem é absorvido no horizonte do Ser. E este domínio ontológico, por sua vez, se reduziria ao domínio do Mesmo, isto é, do *Dasein* preocupado com o próprio ser. Para Taminiaux (1991), este seria o horizonte mais amplo da oposição de Levinas a Heidegger, no qual seria preciso ler *Da existência ao existente* como uma réplica à ontologia fundamental de *Ser e Tempo*.

Para Levinas (1947, p. 11), a “fórmula platônica” que coloca 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 [ex-cendance]”. À transcendência heideggeriana do ente humano aprumado na direção do ser Levinas opõe, portanto, a “ex-cedência” em relação ao ser, que ele concebe em termos de uma relação com o Bem. “O que pode haver a mais do que a questão do ser não é uma verdade, mas o bem.” (LEVINAS, 1947, p. 28). A diferença entre o ser e o ente deverá recuar perante a diferença entre o ser e o Bem.

A esse respeito, convém notar que Levinas desvincula o ser da noção transcendental de bem, conferindo a esta última uma conotação ética para além da ontologia.

De fato, já em sua introdução à obra *Da existência ao existente*, Levinas esclarecia algo que em *Da evasão* deixara implícito: a pretensão de afastar-se do pensamento heideggeriano, embora sua influência e importância não pudessem ser negadas. Todavia, o distanciamento em relação a Heidegger não poderia conduzir a uma filosofia pré-heideggeriana, isto é, àquele tipo de reflexão filosófica que confunde o ser e o ente.

Estas questões não foram colocadas a partir delas mesmas. Elas nos parecem proceder de determinadas posições da ontologia contemporânea, a qual permitiu renovar a problemática filosófica. [...] Se inicialmente – para a noção da ontologia e da relação que o homem entretém com o ser – nossas reflexões inspiram-se, em grande parte, na filosofia de Martin Heidegger, por outro lado, elas são comandadas por uma necessidade profunda de deixar o clima desta filosofia e pela convicção de que não se pode sair dela em favor de uma filosofia que se poderia qualificar de pré-heideggeriana. (LEVINAS, 1947, p. 18-19).

O que Levinas opõe explicitamente a Heidegger, anunciando-o na introdução a *Da existência ao existente*, é, pois, a compreensão do movimento da existência. Esta não é um “êxtase”, como pensara Heidegger, ou seja, não é um movimento de transcendência do ente humano rumo ao ser, mas em direção ao outro humano e, por aí, ao bem. Esta nova relação entre o ente e o ser ou, na terminologia adotada por Levinas, entre o existente e a existência, é viabilizada por uma nova concepção do ser: o “ser separado dos entes”, o “há” [*il y a*] anônimo e impessoal. Isto porque pensar a “existência sem o existente” significa pensar a diferença ontológica além de como a pensou Heidegger.

Com efeito, com sua noção de “há” [*il y a*], Levinas pretende abordar a diferença ontológica de modo bastante distinto ao de Heidegger. Isto porque, através do conceito de

“há” [*il y a*], Levinas procura pensar não apenas a distinção entre ser e ente⁸⁴ – ou entre existência e existente, na terminologia por ele adotada –, mas também sua separação⁸⁵. Em *O tempo e o outro*, Levinas sublinha que teria pensado o conceito de “há” [*il y a*] como uma consequência da noção heideggeriana de *Geworfenheit*. Com efeito, este conceito, enquanto traduz “o-fato-de-ser-jogado-em”... (isto é, *na* existência) permite a Levinas pensar, de maneira assaz idiossincrática, uma “existência sem existente”, como se a existência emergisse previamente ao ente que a possui, como se ela fosse anterior e independente em relação ao existente que por sua vez a domina.

Todavia, há uma noção – a *Geworfenheit* – “expressão de um certo Heidegger”, segundo Jankelevitch – que normalmente se traduz por derrelição ou por abandono. Insiste-se, assim, sobre uma consequência da *Geworfenheit*. É necessário traduzir *Geworfenheit* pelo “fato-de-ser-jogado-em”... a existência. Como se o existente só aparecesse numa existência que o precede, como se a existência fosse independente do existente e o existente que se encontra jogado nunca pudesse se tornar dono da existência. É por isso precisamente que há desamparo e abandono. Assim, realiza-se a ideia de um existir que se faz sem nós, sem sujeito, de um existir sem existente. (LEVINAS, 1994b, p. 25).

Entretanto, convém questionar: como Levinas chega à noção do “existir sem existente”? Pode-se falar de “existência” (ser) antes da aparição do “existente” (ente)? Tem sentido pensar numa “existência sem existente”? Não seria apenas pura abstração ou uma palavra forjada por obra da imaginação, porém sem correspondência com a realidade? O próprio Levinas (1994b, p. 25) parece reconhecer e acatar o desafio que, neste caso, seu amigo Jean Wahl imporia a ele, dizendo se tratar apenas de uma mera palavra. Adverte, por

⁸⁴ É certo que, como bem adverte Levinas, o próprio Heidegger teria pensado a diferença ontológica em termos de distinção, não de separação. “Essa distinção heideggeriana é, para mim, a coisa mais profunda de *Sein und Zeit*. Mas em Heidegger, há distinção, não há separação. O existir é sempre captado no existente e, para o existente que é o homem, o termo heideggeriano de ‘Jemeinigkeit’ exprime precisamente o fato que o existir é sempre possuído por alguém. Eu não creio que Heidegger possa admitir um existir sem existente, o que lhe pareceria absurdo.” (LEVINAS, 1994b, p. 24, grifo do autor).

⁸⁵ Segundo Hernández (2009, p. 164), “para Levinas, a ‘diferença’ entre a existência e o existente equivale à diferença ontológica heideggeriana entre o Ser e os entes. Mas, diferentemente de Heidegger, ele não fala somente de diferença, mas também de ‘separação’. [...] Levinas aprofunda, ao contrário, a distinção heideggeriana do ser e do ente, para tentar aproximar ‘o existir’ em si, que ele nomeia ‘il y a’.”

um lado, que “o existir não existe. É o existente quem existe”. E, por outro, que “o fato de recorrer àquilo que não existe para compreender o que existe, não constitui absolutamente nenhuma revolução em filosofia” (LEVINAS, 1994b, p. 25).

De fato, Levinas (1994b, p. 25; 1947, p. 93) admite que, pela imaginação, pode-se simular um existir sem mundo, sem sujeito nem objeto. Pela negação de todo ente, o pensamento pode ultrapassar qualquer limitação *dada* ou *determinada* dos entes, isto é, pode prescindir de suas essências, e alcançar a infinita e impessoal transcendência do ser. Chega, assim, à noção do “ser em geral” ou do “ser enquanto ser”, conceito generalíssimo que abriga em si o sentido geral de todo ente na medida em que é ou existe. Se imaginamos o desaparecimento de tudo o que existe, de todos os entes, dos objetos e do sujeito, constatamos que “algo” permanece – não o *cogito*, como em Descartes, uma vez que se trata de uma “substância pensante” (*res cogitans*) – mas “algo” que ocorre como um evento. Deste, não se pode dizer que “é” nem o que “é”, pois propriamente não “é” algo, ou seja, não é um ente, e se dele pudéssemos dizer o que é, não haveria desaparecimento de tudo. Ante a negação de todo ente, “a ausência de todas as coisas retorna como uma presença: como o lugar em que tudo afundou, como uma densidade de atmosfera, como uma plenitude do vazio ou como o murmúrio do silêncio” (LEVINAS, 1994b, p. 26). Tais metáforas exprimem a própria obra do ser que permanece mesmo quando todos os entes extinguem-se. Referem-se à verbalidade do verbo ser que ressoa mesmo quando não há substantivos. E não havendo substantivo, isto é, entes, a obra do ser é impessoal, indeterminada, não se refere a nada e a ninguém, não pertence a nenhum ser em específico, mas é impessoal como os verbos sem sujeito, como quando dizemos “chove” ou “faz calor”.

Entretanto, Levinas também buscou aproximar, fenomenologicamente, essa relação com o “há” [*il y a*] anônimo e impessoal a experiências reais. Ele procurou pensar essa relação com o ser impessoal a partir de experiências verdadeiras, como a da insônia e a da

noite, e não somente a partir de situações imaginadas. Com efeito, as formas das coisas são consumidas pela escuridão da noite. As coisas não deixam de existir, mas deixam de ser encontradas pelo sujeito. O próprio sujeito é submergido pela noite, absorvido por ela. A distinção entre sujeito e mundo, interior e exterior, é aniquilada. A experiência da noite torna-se a experiência de haver apenas a escuridão, que não é mais objeto ou a propriedade de um objeto. A própria escuridão da noite invade como uma presença inelutável, que não é apreendida pelo pensamento como correlato dialético da ausência.

Na noite, quando estamos presos a ela, não lidamos com coisa alguma. Mas esse nada não é um puro nada. Não há mais *isto*, nem *aquilo*; não há “alguma coisa”. No entanto, esta universal ausência é, por sua vez, uma presença absolutamente inevitável. Esta não é o correlato dialético da ausência e não é por um pensamento que a apreendemos. Ela está imediatamente ali. Não há discurso. Nada responde. Mas esse silêncio, a voz desse silêncio é ouvida [...]. O espírito não se acha em face de um exterior apreendido. O exterior, se se fizer questão desse termo, permanece sem correlação com um interior. Ele não é mais dado. Ele não é mais mundo. O que se denomina eu é, ele mesmo, submergido pela noite, invadido, despersonalizado, sufocado por ela. (LEVINAS, 1947, p. 94-95, grifo do autor).

Levinas também pensa o “há” [*il y a*] aproximando-o da experiência da insônia. Na insônia, vela-se sem desejar, sem que se possa deixar essa vigília e cair no sono. A consciência perde a noção do começo e do fim, os pensamentos são suspensos a nada. Não há tempo na insônia, está-se acorrentado a um presente que permanece indefinidamente. Como o “há” [*il y a*], a insônia não tem sujeito. Nela, não se é sujeito, mas objeto do pensamento ao qual se está imantado e impossibilitado de encerrar. A impessoalidade da sua presença e a impossibilidade de se escapar dela, de fazê-la cessar, aproximam a insônia do “há” [*il y a*].

O “há” [*il y a*] levinasiano possui um caráter necessário. A “necessidade” do “há” [*il y a*] não se refere à carência de algo, mas possui o sentido do que não pode ser eliminado, daquilo que se impõe apesar de toda negação, do que retorna ao seio da negação que tenta afastá-la. Trata-se da impossibilidade lógica da negação absoluta. Com efeito, o ser como

“há” [*il y a*] resiste a toda negação. Ele permanece, apesar da negação de todo ente. Em relação à verbalidade do ser, nenhuma negação é absoluta, pois essa verbalidade do ser retorna ao próprio seio da negação que tenta extirpá-la. O ser como “há” [*il y a*] atravessa incólume o calvário da negação, qual ave fênix teimando em renascer das próprias cinzas. Ele recalitra a negação, é inalcançável por ela, na medida em que a própria negação se autonegaria ao negar o ser. “O ser permanece como que um campo de força, como que uma pesada ambiência que não pertence a ninguém; mas, como universal, retornando ao próprio seio da negação que o afasta, e em todos os graus desta negação.” (LEVINAS, 1947, p. 95).

Desse modo, o nada não se apresenta como o oposto do ser, mas faz parte da sua dialética. “O ser e o nada, equivalentes ou coordenados na filosofia de Heidegger, não são fases de um fato de existência mais geral, que o nada não mais constitui de forma alguma [...]?” (LEVINAS, 1947, p. 20). Desse modo, para Levinas, a dialética do ser e do nada não esclarece o ser. Procura-se desvendar uma dialética mais original, capaz de explicar esta “presença na ausência” e a “negatividade do ser”.

A dialética entre o ser e o nada, portanto, tinha de ceder lugar a uma dialética nova, àquela que através do seu jogo faz ver o quanto seja forte a carga da negatividade que deriva da constatação da insuprimibilidade do ser. O negativo, que desde sempre foi feito surgir da atividade do nada, tinha de ser concebido agora de um modo diferente, enquanto a própria negação absoluta não podia mais ser equiparada à eventualidade do puro nada. (LISSA, 1987, p. 134).

Levinas admite uma certa transcendência do “há” [*il y a*] sobre todo ser finito, porém insiste em seu caráter impessoal e generalizante, que erradica toda e qualquer diferença. O “há” [*il y a*] eleva-se sobre toda exterioridade e interioridade, submergindo-as em sua generalidade e impessoalidade de tal modo que inviabiliza a distinção entre interior e exterior, sujeito e objeto, consciência e mundo. Referidos à dimensão universal e indeterminada do “há” [*il y a*], à sua compacta unidade, os entes são despersonalizados, destituídos da alteridade

radical que os constitui e os distingue entre si. “Não há ser determinado, qualquer coisa equivale a qualquer coisa. Nesse equívoco, perfila-se a ameaça da presença pura e simples, do *há* [*il y a*].” (LEVINAS, 1947, p. 96). Como ser anônimo e impessoal, o “há” [*il y a*] submerge todo ente em sua generalidade, dissipando toda espécie de alteridade. Trata-se da despersonalização ou diluição dos entes na corrente anônima do ser, que se torna a dissolução da distinção entre sujeito e objeto, interior e exterior. A diferenciação e a separação entre o eu e o outro são anuladas. Levinas insurge-se contra essa impessoalidade do ser, que anula a diferença, que reúne toda distinção e separação em sua compacta unidade.

O *há* [*il y a*] transcende, com efeito, tanto a interioridade como a exterioridade das quais ele nem mesmo torna possível a distinção. [...] O exterior, se se fizer questão desse termo, permanece sem correlação com um interior. Ele não é mais dado. Ele não é mais mundo. O que se denomina de eu é, ele mesmo, submergido pela noite, invadido, despersonalizado, sufocado por ela. O desaparecimento de toda coisa e o desaparecimento do eu remetem ao que não pode desaparecer, ao próprio fato do ser de que se participa de bom ou mau grado, sem disso ter tomado a iniciativa, anonimamente. (LEVINAS, 1947, p. 94-95).

Levinas admite, pois, uma certa universalidade do ser ao pensá-lo sob a forma impessoal e anônima do “há” [*il y a*]. “A corrente anônima do ser invade, submerge todo sujeito, pessoa ou coisa.” (LEVINAS, 1947, p. 94). Essa universalidade do “há” [*il y a*] é, nas palavras de Levinas (1947, p. 96), uma “invasão obscura”, diante da qual não é possível “se envolver em si mesmo, fechar-se em seu casulo”. Diante dela, “está-se exposto”. Toda interioridade é dissipada. O “há” [*il y a*] eleva-se sobre os seres (entes, existentes) como um “todo aberto sobre nós” (LEVINAS, 1947, p. 96). É como se a verbalidade do ser se encorpasse em tela abrigando tudo o que é, se erguesse como uma tenda sobre todos os seres, abarcando a cada ente nas malhas de sua impessoalidade e generalidade. Deste ser se participa, adverte Levinas (1947, p. 95): “O desaparecimento de toda coisa e o

desaparecimento do eu remetem ao que não pode desaparecer, ao próprio fato do ser de que *se* participa de bom ou mau grado, sem disso ter tomado iniciativa, anonimamente”.

Todavia, convém perguntar se, para Levinas, essa “corrente anônima do ser” também perpassa o nome Deus e o que esta palavra significa. Em outras palavras, trata-se de questionar se, para Levinas, o conceito de “ser em geral”, o ser como “há” [*il y a*], possui uma amplitude transcendental ou infinita, que permita verticaliza-lo até Deus. Pode-se dizer que o ser possui uma extensão analógica que permita referi-lo tanto aos entes como a Deus? Ele pode ser considerado como a dimensão que realmente abrange todas as coisas e seres, inclusive Deus? Com efeito, para Levinas, o “ser em geral” não tem uma abrangência absoluta nem possui um caráter essencialmente analógico que lhe permita estender esse conceito a Deus. Em outros termos, essa universalidade ou abrangência do “há” [*il y a*] não atinge a Deus. “Antes de nos reconduzir ao Deus, a noção do *há* [*il y a*] nos reconduz à ausência de Deus, à ausência de todo ente.” (LEVINAS, 1947, p. 99). Somos conduzidos à ausência de Deus e de todo ente justamente porque Levinas vê no conceito de ser a eliminação cabal de toda singularidade, de toda particularidade. No conceito de “há” [*il y a*], toda diferença encontra-se ultrapassada e como que suprassumida na identidade, na condensada unidade do ser indistinto, impessoal e anônimo.

É certo que o conceito de ser possui uma generalidade, como o atesta Levinas. No entanto, não se trata de uma “generalidade de gênero”. Isto porque, para Levinas, o ser não é, a princípio, um atributo ou qualidade referida ao sujeito da proposição lógica. Apenas por meio de uma “inversão” é que “o ser em geral” se torna atributo, ou seja, que se pode falar do ser *do* ente. Considerado em sua impessoalidade e generalidade, o ser recalitra a toda especificação e a nada específica. A rigor, não se pode dizer nem mesmo que ele “é”, pois isto já seria reduzi-lo à condição de ente.

O que é o evento de ser, o ser em geral, destacado do “ente” que o domina? O que significa sua generalidade? Certamente outra coisa que não a generalidade do gênero. [...] A ideia do “ente” em geral já merece o nome de transcendente que os aristotélicos medievais aplicavam ao um, ao ser e ao bem. Mas a generalidade do ser – daquilo que faz a existência do existente – não equivale àquela transcendência. O ser recusa-se a toda especificação e nada específica. Ele não é nem uma qualidade que um objeto suporta, nem o suporte de qualidades, nem o ato de um sujeito – e, entretanto, na fórmula “isto é”, o ser torna-se atributo, já que somos imediatamente obrigados a declarar que este atributo nada acrescenta ao sujeito. [...] O ser em geral não se torna o ser de um “ente” por meio de uma inversão, mediante o evento que é o presente [...]? (LEVINAS, 1947, p. 17-18).

Uma vez que, em sua neutralidade e generalidade, o ser resiste a toda especificação e a nada específica, querer se ater ao ser, que em princípio a tudo abrange, resulta num impasse e desemboca no nada⁸⁶. Em vez de especificar e, portanto, instaurar a separação e a diferença entre os seres (entes), a universalidade do conceito de ser enfeixa e sintetiza, a tudo reúne e submerge em sua neutralidade, dissipando toda alteridade. Levinas insurge-se contra essa impessoalidade do conceito de ser, que erradica toda diferença e dilui toda distância entre os seres.

Com efeito, se o ser, enquanto o conceito mais geral, o conceito universalíssimo por excelência, não especifica nada, logo – eis a questão que Levinas se põe – como pode ser concebido como a estrutura universal de inteligibilidade, a fonte última de todo o sentido? Pensando o ser como “há” [*il y a*], Levinas recalitra, pois, atribuir-lhe um caráter absolutamente transcendental⁸⁷. Através do conceito de “há” [*il y a*], Levinas já pensa, de

⁸⁶ Desse modo, Levinas (1947, p. 20) endereça uma crítica à filosofia heideggeriana, na qual o ser e o nada seriam concebidos como “equivalentes ou coordenados”. Questiona se, antes, o ser e o nada não são “fases de um fato de uma existência mais geral”, isto é, o ser entendido sob a forma do “há” [*il y a*].

⁸⁷ Convém distinguir aqui o termo “transcendental” enquanto estrutura universal de inteligibilidade e o “transcendental” como forma de constituição do inteligível, imanente ao sujeito, que assim se coloca como sujeito absoluto ou princípio radical de inteligibilidade. Vaz (1992, p. 102-105) esclarece que a origem histórica do conceito de “transcendental”, na sua acepção metafísica, finca suas raízes na homologia platônica entre verdade e ser, posteriormente retomada por Aristóteles. No sentido clássico, “transcendental” equivale, pois, ao conceito primeiro da razão – o conceito de ser e de seus atributos imediatos, os chamados “transcendentais” (o ser, o uno, o verdadeiro e o bom, e ainda, segundo alguns autores, o belo). No entanto, em Kant, este conceito sofre uma completa inversão de direção do seu vetor noético: desloca-se do ser ao sujeito, do solo ontológico para o domínio gnosiológico. Assim, num sentido kantiano-moderno, “transcendental” equivale a “universal” e, mesmo “universalíssimo”, como condição de possibilidade de toda experiência, ou seja, de inteligibilidade do objeto tal como é conhecido ou pensado pelo sujeito.

certo modo, o que ele explicitará em obras póstumas, como em *Outramente que ser ou além da essência* e em *De Deus que vem à ideia*, a desvinculação entre sentido e ser. Neste sentido, pensamos que seja bastante esclarecedora a afirmação de Ciglia de que, mais do que a dissolução do caráter material do ente, o “há” [*il y a*] refere-se à dissolução do seu sentido.

É justamente isto o aspecto fundamental do *il y a*: não tanto a dissolução do caráter físico ou corporal do ente – que, aliás, permanece e se dilata na tormenta opressiva e sufocante do *il y a* – do que a dissolução do seu *sentido*. Dissolução do *sentido* do ente que, em última e paradoxal fidelidade à correlação husserliana entre o mundo e a miraculosa operosidade do sujeito constituinte, é a consequência vistosa de uma prévia e escondida dissolução do fundamento *subjetivo* do ente. (CIGLIA, 1985, p. 223, grifo do autor).

Segundo esse intérprete do pensamento levinasiano, o conceito de “há” [*il y a*] está intimamente relacionado com uma certa problematização da diferença ontológica e de todo um movimento fenomenológico de “fundamentação” dos fenômenos, ou seja, do recuo na direção dos horizontes a partir dos quais se dá o aparecimento dos fenômenos. O que Levinas contesta, pois, por meio do seu conceito de “há” [*il y a*], é a própria ideia do ser como fundamento, tanto no sentido ontológico quanto no sentido gnosiológico. Enquanto emerge como o “sem sentido”, o “ser em geral” não é nem o fundamento do ser dos entes, isto é, da sua realidade ontológica, nem o fundamento da inteligibilidade deles. A própria ideia de fundamento ficaria abalada.

[...] no conceito do *il y a*, a marcha direta para o fundamento, com a qual inicia, husserlianamente, a investigação filosófica levinasiana, parece teorizar conscientemente o próprio fracasso, no mesmo instante em que se choca com um obstáculo que lhe bloqueia para sempre o alcançar do próprio objetivo intencional, depois de lhe ter desvelado a sua total inconsistência. Uma vez afundados nas areias móveis do *il y a*, não é mais possível prosseguir *além*, para ganhar novas e mais profundas dimensões de fundação: para onde dirigir-se, se o *il y a* se configura como o domínio do absoluto não-sentido? (CIGLIA, 1985, p. 225, grifo do autor).

Desta sorte, ao caracterizar o “há” [il y a] como o sem-sentido, Levinas opõe-se à tese heideggeriana do *es gibt* como clareira, o horizonte último do sentido. Mas não se trata de contestar apenas a Heidegger, e sim a toda uma tradição filosófica que julgou dever encerrar no ser a plena inteligibilidade de todas as coisas.

3.1.3 O ser como guerra em *Totalidade e infinito*

Já no prefácio de *Totalidade e infinito*, Levinas faz uma afirmação que caminha na contramão da tradição filosófica ocidental, que continuamente associou o ser ao bem enquanto noção transcendental. Ele identifica o ser como tal à guerra.

Não há necessidade de provar, por meio de obscuros fragmentos de Heráclito, que o ser se revela, ao pensamento filosófico, como guerra; que a guerra não o afeta apenas como o fato mais patente, mas como a própria patência⁸⁸ – ou a verdade – do real. [...] a guerra produz-se como a experiência pura do ser puro⁸⁹ [...]. (LEVINAS, 1980, p. IX)⁹⁰.

Observe-se que Levinas não se põe a interrogar o ser da guerra, nem afirma simplesmente que a guerra seja um atributo do ser. De maneira inaugural, ele diz o ser *segundo* a guerra. Isto significa, como bem expressou Sebbah (2000, p. 36), que “a verdade do real, de todo ser e do ser em geral, é a guerra. Tal é o dado mais originário, mais evidente. Nós começamos todos *na e pela* guerra [...] a violência, a guerra, é a lei do ser, o que o define essencialmente”. É, pois, na luta de todos contra todos que Levinas vê se manifestar a face do ser. Ora, a guerra, adverte Levinas (1980, p. X), “não manifesta a exterioridade e o outro

⁸⁸ Traduzimos o termo *patence*, em francês, por “patência”. Nem o dicionário Aurélio nem o Houaiss registram “patência”, que preferimos a “patenteação” e “patenteamento”, aceitos pelo último.

⁸⁹ Observe-se que Levinas retoma o mesmo conceito utilizado em *Da evasão*. Cabe questionar se com o mesmo sentido, o que ele não deixa claro. A nosso ver, também aqui a expressão “ser puro” refere-se ao fato de existir e o que essa existência implica de irremissível.

⁹⁰ Para não confundir o leitor, mantivemos a numeração do original em francês que, no caso do prefácio, se encontra em algarismos romanos, ao passo que as outras páginas se encontram em algarismos arábicos.

como outro”. Ela “destrói a identidade do Mesmo”. Ou seja, ela aniquila tanto a ipseidade quanto a alteridade. Enquanto anula a separação entre o Outro e o Mesmo, o ser apresenta-se como guerra⁹¹.

Caminhando na esteira da crítica que Rosenzweig, em *A estrela da redenção*, endereçara à “totalidade sistemática” de Hegel e seus sequazes⁹², Levinas assevera que é sob o signo da totalidade que o ser se revela como guerra. “A face do ser que se mostra na guerra fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental” (LEVINAS, 1980, p. X). Por “totalidade” entenda-se a pretensão racional de abarcar o sentido último da realidade, recolhendo a multiplicidade do real numa unidade e enfeixando-a na extensão pretensamente ilimitada do conceito de ser. Levinas (1980, p. X) acusa a pretensão racional de totalidade de promover uma “ontologia da guerra”. Isto porque, segundo ele, sob a ótica da totalidade, os seres particulares são constrangidos a abandonar “a sua verdade num Todo”, abdicando-se da própria exterioridade.

De fato, já no prefácio de *Totalidade e infinito* Levinas (1980, p. XIV) se questionara: “os seres particulares abandonarão a sua verdade num Todo em que se desvanece a sua exterioridade?” Com esta pergunta, Levinas esquadrinha se apenas a diferença das coisas é erradicada sob o signo da totalidade ou se o outro humano é capaz de resistir a essa pretensão racional de unidade, mantendo incólume a sua alteridade. O que Levinas pretende, em última instância, é salvaguardar a separação e a distância entre os dois polos da relação, isto é, entre

⁹¹ Cabe notar, nessa noção do ser como guerra, esboçada em *Totalidade e infinito*, a mesma ideia de supressão da alteridade presente na crítica que Levinas elabora da identidade do ser em *Da evasão*. Por outro lado, entrevemos nessa definição do ser como guerra as análises que Levinas empreenderá a partir de *Outramente que ser ou além da essência*, que pensam o ser, entendido sob o signo de “essência”, como “inter-essamento”, isto é, como um contínuo esforço para permanecer e se afirmar no próprio ser, a despeito desta perseverança implicar a usurpação do lugar de outrem.

⁹² De fato, no que concerne à crítica a Hegel e a seus sequazes, ao nome de Levinas é preciso ajuntar o de Rosenzweig. A este respeito, cf. Mosès (2004), em particular o primeiro capítulo, intitulado “De Rosenzweig à Levinas: filosofia da guerra”. Segundo Sebbah (2006, p. 43), o alvo da crítica de Rosenzweig e Levinas é plenamente identificável: trata-se das “filosofias da totalidade sistemática”, aquelas que se relacionam frequentemente ao nome de Hegel e nas quais os indivíduos vão buscar o seu sentido ao mesmo tempo em que são reduzidos, nos termos de *Totalidade e infinito*, a “portadores de forças que os comandam sem eles saberem” (LEVINAS, 1980, p. X).

o Mesmo e o Outro: “O nosso esforço consiste concretamente em manter, na comunidade anônima, a sociedade de Eu com Outrem – linguagem e bondade” (LEVINAS, 1980, p. 18). E, para ele, no horizonte da totalidade, a diferença entre o Outro e o Mesmo não é preservada, mas, ao contrário, é abolida. Isto porque, sob o signo da totalidade, os seres particulares seriam destituídos de suas singularidades e enfeixados na impessoalidade do ser como conceito.

O ser se apresenta ao pensamento filosófico como o conceito capaz de satisfazer a exigência racional do *logos* de unificação do múltiplo, isto é, de satisfazer sua exigência de totalidade. Mas como se dá essa relação entre ser e totalidade? A análise que, em *Totalidade e infinito*, Levinas empreenderá acerca da noção de teoria compreendida como “inteligência” ou “logos do ser”, isto é, “ontologia”, o conduzirá a esclarecer o papel que o “ser compreendido como totalidade” (LEVINAS, 1980, p. XI) assume no âmbito do conhecimento. Para ele, no conhecimento, o ser se apresenta como “termo neutro” ou “terceiro termo”, o *tertium*, que em si mesmo não é um ente, mas à luz do qual o ente pode se manifestar, despojando-se, no entanto, de sua alteridade. O ser é aí descrito como o “horizonte” em que o “ente oposto” – leia-se “o Outro” – se deixa surpreender, “se entrega”, “se perde e aparece, se capta, se torna conceito” (LEVINAS, 1980, p. 14). Deste modo, no plano do conhecimento, isto é, no âmbito da teoria enquanto ontologia, o ser manifesta a sua face de guerra, na medida em que, sob sua luz, o ente conhecido é destituído de sua diferença, de sua singularidade e unicidade absolutas, ou seja, de sua especificidade de “outro”. De fato, por meio dele é que se “assegura a inteligência do ser”, mas ao preço da erradicação de toda alteridade, segundo Levinas (1980, p. 13). É sob esta chave hermenêutica que Levinas associa o conceito de ser como guerra ao de totalidade. Aos olhos de Levinas, à medida que procura reunir os seres particulares na impessoalidade do mais universal dos conceitos, o do ser, a pretensão racional de totalidade padece sob o jugo de uma certa “inumanidade”. “A universalidade apresenta-se como

impessoal e há aí uma outra inumanidade”, diz Levinas (1980, p. 16). Para ele, a união ou a universalidade mediatizada pelo ser enquanto conceito é impessoal à medida que aniquila a alteridade, homogeneíza as diferenças. Por isso, ela é “inumana”.

O ser assim concebido, que anula a separação entre o Outro e o Mesmo à medida que os engloba em sua generalidade e neutralidade, é descrito como “conceito pensado” e, também, associado à ideia de “sensação”⁹³ e à noção heideggeriana do ser distinto do ente⁹⁴.

Esta maneira de privar o ser conhecido da sua alteridade só pode ser levada a cabo se ele for visado através de um terceiro termo – termo neutro – que em si mesmo não é um ser. Nele viria amortecer-se o choque do encontro entre o Mesmo e o Outro. Este terceiro termo pode aparecer como conceito pensado. O indivíduo que existe abdica então em favor do geral pensado. O terceiro termo pode chamar-se sensação em que se confundem qualidade objetiva e afecção subjetiva. Pode manifestar-se como o *ser* distinto do *ente*: ser que, ao mesmo tempo, não é (quer dizer, não se põe como ente) e, entretanto, corresponde à obra perseguida pelo ente, e não é um nada. Ser, sem a espessura do ente, é a luz em que os entes se tornam inteligíveis. (LEVINAS, 1980, p. 12-13).

Levinas se insurge contra essa identificação do ser à luz da razão. Para ele, o ser e o pensamento, à medida que proporcionam inteligibilidade ao ente conhecido, juntos o despojam da sua alteridade, apaziguam a sua “distância”, isto é, a sua exterioridade de outro. Aos olhos de Levinas, o papel de mediação que o ser exerce na esfera do conhecimento configura-se como o próprio aniquilamento de toda exterioridade. “Esclarecer é retirar ao ser [leia-se “ao ente”] a sua resistência, porque a luz abre um horizonte e esvazia o espaço – entrega o ser [isto é, “o ente”] a partir do nada. A mediação (característica da filosofia ocidental) só tem sentido se não se limitar a reduzir as distâncias”, diz Levinas (1980, p. 14).

Todavia, se pergunta Levinas (1980, p. 14), “como é que intermediários reduziriam os intervalos entre termos infinitamente distantes?”. Em outras palavras, como é que o ser poderia aniquilar a separação entre o Outro e o Mesmo? Levinas (1980, p. 14) responde: “é

⁹³ Levinas (1980, p. 14-15) refere-se ao idealismo berkeleyano, também acusado de “imperialismo ontológico”.

⁹⁴ Conforme já assinalamos, o ser, tal como é pensado por Heidegger, não se refere ao ser como “conceito pensado”, como pretende Levinas.

necessário que em algum lado se dê uma grande ‘traição’ para que um ser exterior e estranho se entregue a intermediários”. Mas em que precisamente consiste essa traição? Ora, no que tange às coisas, diz Levinas, o que se verifica é que elas se rendem à conceptualização, no próprio ato do conhecimento. Já no que concerne ao homem, essa traição é obtida pelo “terror que põe um homem livre sob a dominação de um outro”, ou seja, o que se percebe é uma espécie de dominação a partir da liberdade. Como essa dominação se dá? Ela se cumpre, segundo Levinas, “através de um terceiro, que encontro em mim”. Com efeito, é justamente por encontrar um terceiro, isto é, o ser, em si mesmo, que o Mesmo pode então dominar o Outro humano. Convém notar a compreensão que Levinas aí apresenta do ser, implicitamente. O ser se mostra como algo encontrado pelo eu em si mesmo, isto é, uma ideia ou um “conceito pensado”, como o próprio autor se referira antes. E é enquanto conceito ou noção que o ser se apresenta, aos olhos de Levinas, como a condição de possibilidade para a dominação de outrem.

Importa observar que, se por um lado Levinas afirma que o conceito de ser como termo neutro e intermediário reduz a distância entre os termos em relação no âmbito da teoria enquanto ontologia, por outro lado ele assevera que a unidade do conceito é incapaz de ligar o Eu a outrem, ou seja, que o Mesmo e Outro são irreduzíveis a um conceito comum, ainda que esse conceito seja o do ser. E, como diz Levinas aludindo a Kierkegaard, essa impossibilidade não se deve à obra do Eu, mas por causa de Outrem: “não sou eu que me recuso ao sistema, como pensava Kierkegaard, é o Outro” (LEVINAS, 1980, p. 10).

O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que faz do Outro – o Estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o “em sua casa”. Mas o Estrangeiro quer dizer também o livre. Sobre ele não posso *poder*, porquanto escapa ao meu domínio num aspecto essencial, mesmo que eu disponha dele: é que ele não está inteiramente no meu lugar. Mas eu, que

não tenho conceito comum com o Estrangeiro, sou, tal como ele, sem gênero. Somos o Mesmo e o Outro. (LEVINAS, 1980, p. 9).

Ora, como então entender esse estado de coisas? Se o Outro se recusa ao sistema, como pensa Levinas, como conciliar esta assertiva com a ideia de que, no plano da teoria enquanto inteligência ou logos do ser, a alteridade de outrem é sacrificada? Se o conceito de ser como termo neutro e intermediário apazigua a distância entre os termos em relação no âmbito da teoria enquanto ontologia, como entender que a unidade do conceito seja incapaz de ligar o Eu a outrem, isto é, que o Mesmo e Outro sejam irreduzíveis a um conceito comum? Qual é o pressuposto sobre o qual se assenta essa ideia levinasiana da violência do ser enquanto conceito?

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente em que sentido preciso Levinas se refere a uma redução da separação entre o Mesmo e o Outro no âmbito da ontologia. O que Levinas quer dizer é que, por sua alteridade concreta, que é irreduzível ao conhecimento, o Outro escapa à ontologia. O que se obtém mediante o conhecimento é apenas uma *relação com o conceito do Outro*, pura relação de interioridade, e não uma relação com a exterioridade enquanto tal. “Esse primado do Mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem senão o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me vem de fora”, diz Levinas (1980, p. 13-14). Mas o Outro enquanto tal, isto é, em sua exterioridade, não se entrega a uma relação de conhecimento. O Outro objetivado, conceituado ou conhecido, isto é, referido a um termo neutro e impessoal, não é o Outro “real”. Sua alteridade seria irreduzível ao conceito. Deste modo, se no âmbito da teoria como ontologia a distância entre os termos em relação é amortecida e a alteridade de outrem é sacrificada, é justamente porque aí nesse plano o Outro não é considerado em sua alteridade ou exterioridade efetiva, concreta, real. A rigor, permanece a separação entre o Mesmo e o Outro, bem como a

alteridade de outrem, pois elas são irreduzíveis, ainda que o conhecimento ontológico tente negá-las, como pretende Levinas.

Em segundo lugar, deve-se ter em mente que o pensamento de Levinas se edifica sobre um pressuposto, que se apresenta como o eixo norteador de sua reflexão. Levinas recusa a ideia de que o conceito de ser possua uma amplitude transcendental que permita referi-lo tanto ao Eu quanto ao Outro (o outro humano e o outro divino) e, *ao mesmo tempo*, possibilite salvaguardar as diferenças dos termos em relação. Deste modo, ou a separação é resguardada, o que não é possível no âmbito da teoria enquanto ontologia ou logos do ser, ou ela é aniquilada, como ocorre no plano do conhecimento, aos olhos de Levinas. Daí a necessidade de supor a existência de uma outra “dimensão” do real, diversa à do domínio do conhecimento, onde as diferenças permaneçam incólumes. É neste sentido que Levinas postula a ideia da “intriga ética”⁹⁵ como anterior e prévia em relação à ordem ontológica.

Do mesmo modo, Levinas também recusa a ideia de que o conceito de ser possua uma extensão analógica mediante a qual ele possa ser referido tanto aos entes humanos quanto a Deus, ainda que de maneira eminente no caso deste último. O conceito de ser, aos olhos de Levinas, não é capaz de salvaguardar a alteridade, seja do outro humano, seja de Deus. Enfeixada sob o signo do ser, a diferença não é “suprassumida” (terminologia hegeliana), ou seja, negada e ao mesmo tempo conservada em um momento póstumo e superior. À luz da unidade e da universalidade do ser, ao contrário, toda alteridade é abolida, suprimida, permanecendo apenas a tautológica identidade do Eu.

Por ver nessa identidade do ser a “referência apenas a si”, uma espécie de hermetismo que repudia toda e qualquer diferença, é que Levinas (1980, p. 10) pensará a “interioridade” como “a própria fratura do ser e a produção (não o reflexo) da transcendência”. Trata-se de

⁹⁵ A expressão “intriga ética” significa, segundo Levinas (1974, p. 225), uma “relação entre os termos onde um e o outro não são unidos nem por uma síntese do entendimento nem pela relação do sujeito ao objeto e que, no entanto, um é imprescindível ou é significante para o outro, sendo que eles estão ligados entre si sem que o saber possa esgotá-los ou desvelá-los”.

uma “fratura”, uma ruptura, que é a própria transcendência, à medida que um “existente” emerge no seio hermético e uno do ser como “há” [*il y a*], diferenciando-se do próprio ser anônimo e impessoal no qual bojo do qual emergiu.

3.1.4 Ser e outramente que ser

Em *Outramente que ser ou além da essência*⁹⁶, considerada pela maioria dos estudiosos do pensamento levinasiano como a sua obra magna, a questão do ser é tangencialmente evocada e repensada através da expressão que intitula a obra. Aí nessa obra o conceito de ser emerge implicado, e a um só golpe repensado, no enunciado “outramente que ser”.

O ser distinto do ente, isto é, o ser em sua verbalidade, é nomeado por Levinas em *Outramente que ser ou além da essência* e em todas as obras póstumas a esta como “essência”⁹⁷, mas não no sentido clássico de *ousía*. Para designar aquilo que é essencial, ou seja, o que faz com que uma coisa seja o que ela é, o filósofo de Kaunas usa o termo *eidós* e seus derivados, bem como “natureza”, “quididade”, “fundamental”, dentre outros, tal como o autor esclarece na nota preliminar de seu livro aqui em foco⁹⁸. Já por “essência” Levinas

⁹⁶ A obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, que aqui traduzimos por *Outramente que ser ou além da essência*, foi originalmente publicada em 1974. Para este estudo, utilizamos a edição de 1978 indicada na bibliografia. Adotamos aqui o neologismo “outramente”, forjado pelo tradutor brasileiro, o prof. Pergentino Stefano Pivatto, para traduzir o estudo de Ricoeur (1999) sobre a obra levinasiana em questão. Na nota de advertência, o tradutor esclarece que introduz tal neologismo para salvaguardar a especificidade que Levinas confere a este termo, que nos reporta à ideia de Outro, noção nuclear no contexto do pensamento ético levinasiano.

⁹⁷ Na nota preliminar de *Outramente que ser ou além da essência*, da qual conservamos a numeração em algarismos romanos, Levinas (1978, p. IX) já esclarecia que “[...] o termo *essência* exprime aqui o *ser* diferente do *ente*, o *Sein* alemão distinto do *Seiendes*, o *esse* latino distinto do *ens* escolástico. Não se ousou escrever *essance*, como o exigiria a história da língua em que o sufixo *ance*, proveniente de *antia* ou de *entia*, deu lugar a nomes abstratos de ação.” Em *De Deus que vem à ideia* e em *Deus, a morte e o tempo*, obras publicadas posteriormente à *Outramente que ser ou além da essência*, por exemplo, Levinas atreve-se a escrever *essance* (essância, com “a”), enfatizando a verbalidade presente no termo.

⁹⁸ Cf. Levinas (1978, p. IX).

entende o “processo” ou o “acontecimento” de ser, aqui entendido no sentido de existir, diverso e ao mesmo tempo comum em relação aos existentes (entes) determinados⁹⁹.

Para Levinas, esse processo ou acontecimento de ser se dá positivamente sob a forma de uma conservação firme, constante e inexorável no existir, isto é, como uma implacável permanência ou perseverança no próprio ser, um contínuo esforço de perdurar na existência. “A essência exerce-se, assim, como uma invencível persistência na essência”, assevera Levinas (1978, p. 4). Vê-se que o sentido do ser como essência é associado ao conceito espinoziano de *conatus essendi*¹⁰⁰. Mas embora esta expressão remonte a Spinoza, Levinas a relaciona também à sentença heideggeriana segundo a qual a existência (humana) “existe de tal maneira que se trata, para esta existência, desta existência mesma”¹⁰¹. Entendendo esta proposição como uma afirmação do primado da obra de ser, no qual estaria radicado o sentido de todo o dinamismo que anima os existentes¹⁰², o filósofo de Kaunas é conduzido a pensar o egoísmo como o destino inexorável – o próprio *factum* – do existir. “Egoísmo sempre já sórdido” (LEVINAS, 1996, p. 86), brada o autor de *Novas Leituras talmúdicas*. Do encontro dos “egoísmos em luta uns com os outros” emerge a guerra, aqui entendida como a própria gesta (feito guerreiro) dessa persistência da essência. Guerra e matéria são aí apresentadas como “modalidades inevitáveis do destino que o ser tece em seu interessamento” (LEVINAS, 1978, p. 6). Vislumbra-se já que as análises do ser como guerra, outrora esboçadas em *Totalidade e Infinito*, são agora levadas ao seu termo final.

⁹⁹ Cf. Levinas (1978, p. 3, n. 1).

¹⁰⁰ Segundo a sexta proposição da terceira parte da *Ética* de Spinoza (1973, p. 147), “toda coisa, enquanto está em si, esforça-se por perseverar no seu ser”. Para Spinoza, esta tendência espontânea à autopreservação e autorrealização enraíza-se no fato de que as essências dos seres finitos são partes da potência divina e, por isso, são imbuídas de uma potência de agir. Esta potência, por sua vez, está a cada momento necessariamente preenchida por afecções, isto é, modificações cuja causa pode ser interna ou externa. Para traduzir com precisão a sentença spinozista supracitada, tomou-se por base a tradução portuguesa cuja referência está especificada na bibliografia, corrigindo-a a partir do confronto com o texto latino original e com a tradução francesa proposta por Bernard Pautrat (1988). Sobre a interpretação levinasiana do *conatus essendi* espinozista, cf. Levinas (1976, p. 98).

¹⁰¹ Cf. os parágrafos 9 e 30 de *Ser e tempo*.

¹⁰² Cf. as análises de Chalier (1987, p. 51).

O interessamento do ser dramatiza-se nos egoísmos em luta uns com os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra uns com os outros e, assim, juntos. A guerra é a gesta ou o drama do interessamento da essência. Nenhum ente pode aguardar sua hora. Tudo se afronta, apesar da diferença de regiões às quais podem pertencer os termos em conflito. A essência, assim, é o extremo sincronismo da guerra. (LEVINAS, 1978, p. 4-5).

No intuito de fazer reluzir esse inflexível movimento de perseverança no próprio ser que constitui a essência, o filósofo de Kaunas exprime o ato de ser, isto é, o *esse* latino, sob o signo dos neologismos “interesse” e “interessamento” (*intéressement*). Ora, convém observar que, ao afirmar que “esse é interesse” e que “a essência é interessamento”, Levinas (1978, p. 4) não escreve *intérêt*, como exigiria a grafia em francês para o conceito que traduzimos por “interesse”, mas o mantém daquela forma, a fim de conservar a ligação do prefixo latino “inter” com o termo “esse”, também em latim, que se refere ao “ato de ser”. Deste modo, o vocábulo latino “esse” recebe a significação desejada ao ser associado ao prefixo “inter”, que denota a ideia de uma ação mútua entre o ente e o próprio ser (existir), movimento esse que reluz como “essamento” (“-essement”), isto é, como o próprio acontecimento do ser.

Todavia, o autor de *Outramente que ser ou além da essência* também redireciona sua reflexão sobre o ser para o âmbito da linguagem, o que não significa que a essência se reduza a um mero “jogo verbal”, como adverte o próprio Levinas (1978, p. 6). Tal atitude lhe permite entrever a correlação necessária entre a ordem do logos enquanto pensamento e linguagem e a do ser, porém fundamentando-a na “intriga ética” entendida sob o signo do Dizer. “O ser, seu conhecimento e o dito em que ele se mostra significam num dizer que, em relação ao ser, torna-se exceção; mas é no dito que se mostram tanto esta exceção quanto o nascimento do conhecimento”, sustenta Levinas (1978, p. 7).

Com efeito, na esfera da linguagem, a essência enquanto persistência no *esse*, isto é, como *conatus* e interesse, adquire um sentido negativo. Aí ela se apresenta como a impossibilidade da negação do ser. Isto porque o ser, em sua universalidade absoluta,

abarcaria a própria negação que tenta extirpá-lo, de modo que só se pode falar em não ser *a partir do ser* ou *em referência a ele*. Não é por acaso, admoesta Levinas (1978, p. 3), que entre os cinco “gêneros” do Sofista falta o gênero oposto ao ser, não obstante o fato de na *República* Platão ter se colocado a questão do “além da essência”. A pergunta que se ergue aos olhos levinasianos, neste contexto, é se no terreno da linguagem, isto é, quando é dito, o advérbio “outramente” não se refere ao verbo ser¹⁰³. Deste modo, já nas páginas iniciais de *Otramente que ser ou além da essência*, Levinas (1978, p. 3-4) retoma a questão da dialética entre o ser e o não ser, outrora discutida em *Da existência ao existente*, reiterando que ela é incapaz de viabilizar uma transcendência como um movimento além do ser, isto é, como um “passar ao *outro* do ser”¹⁰⁴. O filósofo em foco reconhece, assim, que, no âmbito dessa dialética, o pensamento humano experimenta, sobre o abismo do não ser, a infinita transcendência do ser, que permanece inextinguível, a despeito de toda tentativa de rechaçá-la. Percebe que, segundo essa dialética, o não ser acaba por ser introduzido na compacta unidade do ser. Admite que ao menos no âmbito da linguagem proposicional, isto é, do Dito, o ser é inexplicável pela sua negação, que se autonegaria ao negar o próprio ser. Levinas (1978, p. 6-9) reconhece, assim, a inevitabilidade da essência no plano da linguagem.

Todavia, o filósofo de *Otramente que ser ou além da essência* insurge-se contra a ideia de que o ser se compreenda a partir de si mesmo, de que nada exista que lhe seja anterior e a partir do qual possa ser compreendido. Rebelar-se contra a inteligibilidade intrínseca do

¹⁰³ “Mas, nos perguntamos assim se, na fórmula *outramente que ser*, o advérbio *outramente* não se relaciona inevitavelmente com o verbo ser, simplesmente eludido num giro artificialmente elíptico. De tal modo que o significado do verbo ser seria inelutável em todo dito, em todo pensamento, em todo sentimento. Nossas línguas, tecidas em torno do verbo ser, não apenas refletiriam essa realeza indestronável – mais forte que a dos deuses –, elas seriam a própria púrpura desta realeza.” (LEVINAS, 1978, p. 4).

¹⁰⁴ Levinas (1978, p. 3) parte do pressuposto de que a transcendência deve ser entendida num sentido absoluto, radicalmente diverso, mas não oposto, em relação ao ser: “se a transcendência tem um sentido, ela só pode significar o fato, para o *acontecimento de ser* – para o *esse* –, para a *essência*, de passar ao outro do ser”. O sentido da transcendência, para Levinas, não se diz em termos de “ser”, mas como “outro do ser”, “além do ser”. Sendo assim, a pergunta que Levinas (1978, p. 4) levanta é que outro significado pode ter a transcendência nas “nossas línguas, tecidas em torno do verbo ser”, a não ser aquele de ir “além do mundo”; que outro sentido pode ela ter, além daquele dado pelo ser dos entes, que a estes põe em conjunção e os reúne numa unidade, ainda que seja apenas analógica.

ser¹⁰⁵, isto é, contra a sua reflexividade ontológica, intuída primariamente por Parmênides e enunciada na mais elementar de todas as proposições: o ser é. “Mas é preciso compreender o ser a partir do *outro do ser*”, adverte Levinas (1978, p. 20). Crê, pois, ser necessário romper – porém num sentido bastante peculiar – com o interdito parmenidiano segundo o qual nada é anterior ao ser¹⁰⁶. Para tal, Levinas supõe que haja uma “ordem mais grave que o ser e anterior ao ser” (LEVINAS, 1978, p. 6), à qual ele nomeia como “Dizer” e a partir da qual ele propõe entender o ser em sua correlação com o conhecimento e com o Dito, isto é, com a ordem da linguagem proposicional.

Com efeito, compreender o ser a partir do “outramente que ser” não significa pensar o ser a partir do seu oposto absoluto, o não ser, o que seria impossível segundo a ótica do pensador eleata. Nem se trata de negar absolutamente o ser, o que seria impensável e linguisticamente inarticulável, como vimos acima. O “outramente que ser” levinasiano não se refere ao nada e nem tem realidade fora do ser¹⁰⁷. Logo, a sua descrição só é possível partindo do ser, como um questionamento do seu primado. Segundo Levinas (1978, p. 19), o “justo sentido do ser” não se esclarece a partir do próprio ser nem do seu oposto absoluto, isto é, o não ser ou nada. Para ele, o sentido do ser não pode ser auferido da dialética entre o ser e o

¹⁰⁵ Sobre a experiência da inteligibilidade do ser, expressa na afirmação de que o ser é por si mesmo ou subsiste por si mesmo (*per se subsistit*), cf. Vaz (1992, p. 111).

¹⁰⁶ O passo inaugural da metafísica dado pelo pensador eleata apenas foi possível mediante a sua intuição (*noên*) do ser como absolutamente inteligível, isto é, como o Absoluto pensado. Ora, se o ser, aí entendido em seu caráter absolutamente lógico, transcendental e transempírico, emerge como identidade absoluta, pensar e dizer que o ser é precedido pelo não ser impõe-se à razão como um contrassenso, advertia o pensador eleata na aurora da metafísica enquanto ontologia (designação tardia, séc. XVII) ou estudo racional do ser.

¹⁰⁷ De fato, Levinas (1978, p. 19) afirma que o “outramente que ser difere absolutamente da essência”. Todavia, isto não deve ser compreendido como uma diferenciação por oposição. O “outramente que ser” difere-se do “ser”, mas não no sentido de que se opõe a ele, tal como o nada (isto é, o não ser) em relação ao ser. Isto pode ser constatado pela seguinte sentença levinasiana: “Passar ao *outro* do ser, outramente que ser. Não *ser outramente*, mas *outramente que ser*. Nem tampouco não ser. Passar não equivale, aqui, a morrer” (LEVINAS, 1978, p. 3). Como, pois, entender essa gama de afirmações? Note-se a dificuldade inerente a essa tentativa de dizer o “outramente que ser”, de modo que Levinas embarça-se em equívocos e ambiguidades, que emergem também em *Totalidade e Infinito*, entre o ser e a exterioridade, por exemplo. Em sua introdução à tradução italiana de *Ouत्रamente que ser ou além da essência*, Petrosino (1998, p. XXVI) considera que as dificuldades, tensões e ambiguidades que perpassam o texto de Levinas não são marginais, mas estruturam o próprio pensamento levinasiano, desde o seu âmago.

não ser. Isto porque, no interior desta dialética, “o ser e o não ser se esclarecem mutuamente” (LEVINAS, 1978, p. 3) e, como vimos, o não ser acaba por ser subsumido pelo ser.

Com a afirmação de uma “ordem” mais original e antiga do que o ser, Levinas (1978, p. 22) intenta “pôr em questão o privilégio filosófico do ser”. Busca questionar a primazia do ser, isto é, a ideia de que o ser seja o primeiro inteligível, que ele tenha prioridade na ordem da inteligibilidade, isto é, da significação. O que Levinas pretende é tão somente apontar para uma “dimensão” ou “camada” do real, tida como a mais original, cujo sentido não pode ser exaurido pela palavra ser. Deste modo, ao plano do ser, em sua correlação com o Dito (âmbito da linguagem proposicional) e com o conhecimento, o filósofo de Kaunas antepõe uma “ordem” mais antiga – não num sentido cronológico, mas inteligível, isto é, significativo –, por ele nomeada de Dizer ou intriga ética. É como se Levinas pensasse a própria tessitura do real como tendo uma significação ética, para além da ontológica. Nos precisos termos de um de seus maiores intérpretes,

[...] o outramente que ser de Levinas não quer ir (que sentido teria uma semelhante vontade?) *contra* o ser, mas pretende indicar um nível da realidade que não pode mais ser nomeado e interpretado recorrendo somente aos recursos da palavra “ser”: esta palavra certamente fala e responde, mas não suficientemente, sobretudo ela não consegue, não tem a *capacidade*, segundo Levinas, de interrogar a trama mais íntima do real. Aquilo que é posto em questão não é, portanto, uma culpa ou um erro, mas antes um limite, uma incapacidade radical mesma, no interior de uma certa capacidade, superficialidade e pobreza do “ser”, em relação à ênfase e ao excesso que vem a ser nomeado “outramente que ser”. O problema filosófico de Levinas concerne exatamente à *individuação* deste excesso e à definição da sua *expressão*, dos modos da sua própria *dizibilidade*. (PETROSINO, 1992, p. 141).

Ora, se não é possível enfeixar a significação ou inteligibilidade da estrutura última do real no conceito de ser, evidencia-se que este então é destituído de seu alcance absolutamente transcendental. De fato, para Levinas (1978, p. 16), “a significação precede a essência”. Se o ser é antecedido por uma significação que ele não é capaz de abranger em sua compacta

unidade, logo ele não mais possui a primazia na ordem do sentido. O que Levinas nega ao ser é, pois, o seu caráter transcendental, ou seja, sua extensão analógica pretensamente infinita, com a qual a tradição filosófica, ao menos em suas vertentes antiga e medieval, pretendeu caracterizá-lo.

Mas o que significa, exatamente, essa antecedência da “significação” – isto é, do Dizer ou da ética – em relação ao ser? Por significação o filósofo em foco entende a própria subjetividade, porém com um sentido inverso em relação ao interessamento. Trata-se, pois, da subjetividade como responsabilidade pelo outro. Ao passo que o *conatus*, o interesse em permanecer no ser, é entendido por Levinas como a outra face da *Jemeinigkeit* do *Dasein*, isto é, do fato de o *Dasein* poder ser ele mesmo, a subjetividade é então descrita como o inverso deste processo. Ela é concebida como des-inter-esse, ou seja, des-apropriação do próprio ser, explosão do destino do ser no Eu. Com efeito, a investigação a que Levinas (1978, p. 39) se propõe nesta obra é justamente a de refutar a ideia de que “o sujeito se compreende até o fim a partir da ontologia”. Vê-se, portanto, que a reflexão levinasiana novamente recai sobre a subjetividade na sua relação com o ser.

Pensar a subjetividade como o outramente que ser não significa desvalorizar o ser, mas encontrar o seu justo sentido. Segundo Levinas (1978, p. 19) o modo de pensar proposto em *Ouramente que ser ou além da essência* “não consiste em desconhecer o ser nem tratá-lo, segundo uma pretensão ridícula e de maneira desdenhosa, como um desfalecimento de uma ordem ou de uma Desordem superior. Mas é a partir da proximidade que o ser adquire, ao contrário, seu justo sentido”. Desse modo, o “justo sentido do ser” não se encontra no interessamento, mas no des-inter-essamento, isto é, na subjetividade compreendida como responsabilidade, na significância do um-para-o-outro. O “outro do ser”, por sua vez, não significa o nada, isto é, o “não-ser”, mas uma inversão do sentido da própria subjetividade.

Dilucidado o modo como Levinas compreende o ser, torna-se necessário analisarmos qual é a compreensão que ele tem da relação entre o ser e o pensar. A questão a ser abordada agora concerne, pois, à própria possibilidade do conhecimento e ao sentido do conceito de verdade.

3.2 A RELAÇÃO ENTRE SER E PENSAR

Levinas entende que a tradição filosófica ocidental se edificou sobre um alicerce fundamental, a ideia da unidade entre o pensamento e aquilo que ele pensa. Esse pressuposto teria conduzido à concepção de verdade enquanto adequação (*adaequatio intellectus ad rem*) e acarretado consequências à compreensão do pensamento, da subjetividade e do psiquismo humano, bem como à questão do sentido e, sobretudo, à abordagem do tema Deus. Nesta parte, procuramos explicitar como Levinas entende esta questão. Para tal, num primeiro momento, lançaremos um breve olhar sobre essa problemática ao longo de seu percurso na história da filosofia antiga e medieval. Em seguida, buscaremos elucidar o entendimento de Levinas acerca da correlação entre ser e pensar, explicitando sua visão histórica e confrontando, a partir de estudos recentes, sua perspectiva de análise do problema. Em seguida, nos debruçamos sobre as consequências que a tese da homologia estrutural entre ser e pensar acarreta tanto para a compreensão do ser humano quanto para o tratamento da questão de Deus. Procuramos explicitar o laço entre o logos (enquanto pensamento e linguagem) e o ser, laço esse estabelecido pela tradição como pretensamente indissociável, e quais as implicações que dele decorrem, a fim de mostrarmos as razões da crítica que Levinas endereça a esta problemática sobretudo para pensar o problema de Deus de um outro modo.

3.2.1 A equivalência entre ser e pensar

Sabe-se que a tradição filosófica ocidental se erigiu e se movimentou, ao menos até o limiar da época moderna, na pressuposição de que o ser, aqui entendido como totalidade do real, e o pensar são, em última instância, a mesma coisa. Essa tese da “harmonial essencial”, segundo a letra de Santos (1996), entre pensamento e realidade foi enunciada de diversos modos pelos pensadores antigos.¹⁰⁸ Seu primaz anúncio cristalizou-se na célebre proposição parmenidiana segundo a qual “pensar e ser são o mesmo” [*tò gàr autò noeîn estín te kai ênai*] (DUMONT; DELATTRE; POIRIER, 1988, p. 258). Nesta enunciação revela-se a intuição (*noeîn*) parmenidiana do ser enquanto absolutamente inteligível ou como o absoluto pensado. Com efeito, ao adentrar o reino do inteligível puro, o pensador eleata revelou-o dotado de características que o distinguem radicalmente do sensível. De acordo com o monismo parmenidiano, o inteligível, em sua primeira manifestação ao pensamento, mostra-se inelutavelmente como ser-uno absoluto, isto é, como unidade indiferenciada. Ele só pode ser pensado como o absolutamente um, o que implica imediatamente a sua identidade com o próprio pensamento. Desta sorte, ao enunciar que “é o mesmo o pensar e o ser”, o filósofo eleata não apenas exprime que o ser pode ser conhecido ou captado pelo pensar, mas diz que aquilo que é, à medida que existe, é inteligível. Parmênides afirma, assim, a inteligibilidade radical ou essencial do ser, ou seja, que o fato de ser compreendido pelo pensamento constitui

¹⁰⁸ Não pretendemos acompanhar aqui a trajetória dessa simbiose entre o noético e o metafísico nas vicissitudes e particularidades que assumiu ao longo da história do pensamento filosófico ocidental. Queremos apenas mostrar, numa tentativa de síntese, que esse pressuposto básico do pensamento clássico, pressuposto esse também conhecido como “realismo conceitual”, sem o qual não se admite a possibilidade de um discurso racional sobre o ser, permaneceu o mesmo ao longo da reflexão filosófica antiga e medieval, apesar de suas diferentes nuances conforme o contexto de pensamento de cada autor. Cabe observar, portanto, que essa tese da homologia estrutural entre ser e pensar responde de modo absolutamente afirmativo à questão acerca da possibilidade de relação ou conexão entre pensamento e ser, espírito e mundo, ou ainda, numa terminologia mais comumente adotada nos tempos hodiernos, entre linguagem e mundo, teoria e realidade. Entendendo essa relação seja em termos de identidade absoluta, seja em termos de correlação, equivalência, correspondência ou concordância, o pressuposto subjacente a essa tese é o de que o homem pode conhecer o mundo tal como é, que o conhecimento do mundo possui um caráter realista, e não apenas idealista. A propósito dessa tese da homologia estrutural entre pensamento e realidade, ver os estudos de Santos (1996) e Oliveira (2007).

a própria essência daquilo que é ou existe. Em outros termos, o pensador eleata não apenas considera que podemos pensar e dizer o que existe, mas que o que é pensável e exprimível verdadeiramente é (existe) e, por decorrência lógica, o impensável ou inefável não é. Declara, pois, que a inteligibilidade pertence à própria estrutura ontológica do que é (existe). Ser, por essência, significa manifestar-se ao pensamento. O que é, na medida mesma em que é (existe), mostra-se ao intelecto, oferece-se ao pensamento e à linguagem, isto é, ao *logos*. A tese que se delineia no terceiro fragmento do poema parmenidiano, que propõe a harmonia formal entre o pensamento e o ser, expressa, portanto, a condição de possibilidade para que se possa estabelecer o que é o ser em sua essência. Trata-se do caráter ontológico da tese parmenidiana¹⁰⁹. Desse modo, com a afirmação de que não apenas o ser é cognoscível, mas de que o que é inteligível existe realmente, a filosofia ocidental viu nascer e se entrelaçar, nas suas próprias origens, uma teoria do conhecimento e uma teoria do ser, isto é, uma metafísica.

Em Platão, veremos esse entrelaçamento entre ser e pensar reformular-se como “identidade na diferença” no *Sofista*, segundo a equação metafísica que identifica o em-si do ser, o *pantelôs ón*, com o espírito, o *pantelôs gnostón*, que a ele se refere. Aplicada primeiramente à natureza das ideias ou formas inteligíveis, objeto metafísico por definição, essa identidade parmenidiana na sua versão dialética como “identidade na diferença”, passará a exprimir, a partir de Platão, o axioma fundamental da metafísica do conhecimento, tal como a filosofia antiga a conheceu. Trata-se de um axioma à medida que não é demonstrável ou refutável por princípios que lhe seriam logicamente anteriores.

Já Aristóteles, no livro III de seu tratado sobre a alma, o *De Anima*, referiu-se a essa identidade intencional do ato do sujeito e do ato do objeto, ao enunciá-la na intelecção

¹⁰⁹ Nas palavras de Santos (1996, p. 438-439), “o que pode ser pensado é o que pode ser, o que pode ser é o que pode ser pensado. Ora, se a possibilidade de ser pensado, a inteligibilidade, se confunde com a possibilidade de ser, as condições de inteligibilidade do ser são imediatamente condições ontológicas do ser. Assim, Parmênides faz mais que pressupor a acessibilidade do ser ao pensamento. Ele faz dela, mais que o produto de uma feliz coincidência, uma marca essencial do ser. [...] Assim, o poema não só pressupõe a harmonia formal entre pensamento e ser, como faz dela premissa fundamental no estabelecimento do que é, por essência, o ser”. A propósito, consultar também Vaz (2000a, p. 154; 2002, p. 105).

imaterial (*anew hylês*) segundo a teoria dialética do ato e da potência e ao condensar o seu significado na célebre afirmação de que “a alma é, de certo modo, todas as coisas”¹¹⁰, frequentemente citada pelo Doutor Angélico em seu *De Veritate*¹¹¹. Ancorado, pois, nessa pressuposição elementar, Tomás de Aquino falará da correspondência fundamental entre a *ordo praedicandi* (ordem do pensamento) e a *ordo essendi* (ordem ontológica) e dela inferirá a sua tese da noção de ser como primeiro objeto (no sentido formal) da inteligência¹¹². A tradição medieval exprimirá essa identidade intencional entre o ato do sujeito cognoscente e o ato do objeto através da proposição *intellectus in actu est intellectum in actu*, que poderíamos traduzir do seguinte modo: “o intelecto em ato é o inteligido em ato”.

Ora, esta simbiose do noético e do metafísico jamais foi posta em questão na filosofia clássica antigo-medieval, ou seja, a *convvenientia* entre ser e pensar nunca foi propriamente questionada pela metafísica antiga e medieval. Estudos recentes¹¹³ tendem a mostrar que a ruptura entre ser e pensar insere-se num complexo processo de transformação que finca suas raízes na chamada “revolução do século XIV” (LIBERA, 1996, p. 305) e que delineará, por sua vez, as linhas mestras do novo tempo histórico vivido a partir do Renascimento, culturalmente designado como modernidade. Dentre os aspectos dessa grande transformação, Vaz (1997, p. 159) salienta aquele que justamente autoriza a falar da revolução supracitada: “a inversão que passa a dar primazia à *representação* no regime do conhecimento, a ela submetendo a face objetiva – o *ser* – do objeto conhecido”. Caminhando na esteira das

¹¹⁰ Cf. Aristóteles (2001a, p. 92, 106, 109).

¹¹¹ Ver, por exemplo, Tomás de Aquino (2001, p. 316).

¹¹² Cf. *De Veritate*, q. 1, a. 1 c., e passim; na tradução portuguesa por nós utilizada, cf. Tomás de Aquino (1999, p. 54). Cabe sublinhar que, para o autor de *Sobre a Verdade*, “representar uma coisa” significa “conter a similitude dessa coisa”; cf. *De Veritate*, q. 7, a. 5, ad 2.

¹¹³ Dentre outras obras, convém consultar sobretudo Murali (1991), Courtine (1990), Paqué (1985), Tachau (1988), Alféri (1989) Panaccio (1991) e Libera (1996, p. 305-442). Ver, também, as reflexões de Vaz (1994b, 1997, p. 153-175, 343-367) e Oliveira (1973, p. 27-37; 1995, p. 109-114; 2003, p. 78-82; 2007), baseadas nos estudos destes autores. Cabe salientar que não é nosso propósito considerar detalhadamente todo o movimento espiritual que se desenrolou a partir do fim da época medieval e que desembocou na tematização da pergunta transcendental em Kant, ou seja, na descoberta da dimensão antropocêntrica-subjetivante do pensamento e na sua consequente diferenciação em relação aos outros entes. Faremos apenas uma breve alusão, em linhas gerais, dessa “transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem ocidental” – expressão de Vaz (1997, p. 156) –, que antecipou, de certo modo, o que Kant denominou como a revolução copernicana na ordenação desse universo.

investigações levadas a termo por Schönberger (1986), Honnenfelder (1990), Courtine (1990b), mas sobretudo as do historiador e filósofo contemporâneo André de Muralt (1991, p. 64-69; 90-126), dentre outros, Vaz (2002, p. 350-351; 1997, p. 159-166; 1994b) assinala que a grande transformação que constitui a modernidade, a saber, a ruptura da identidade entre ser e pensar, deu-se quando, por obra de Duns Scot, o princípio platônico da homologia *nous-noetón* e a teoria aristotélica da identidade intencional da *aisthesis* e do *aistheton* no livro III do *De Anima*, auferida por Tomás de Aquino, foram substituídos pela teoria scotístico-nominalista do “ser objetivo” (*esse objectivum*) ou representado como o *id quod* ou termo do ato do conhecimento.

De fato, o doutor franciscano concebe o ser simplesmente como “algo”, sem diferenciação alguma, em oposição ao nada. Isto significa entendê-lo como o “possível”, que não implica contradição. Nesta perspectiva, o ato de ser (*esse*) não mais significa a perfeição suprema, mas tão somente o mínimo que há em comum entre todos os entes, inclusive entre Deus, o ser infinito, e o ente criado, enquanto finito. Portanto, desta compreensão segue-se necessariamente a univocidade da noção de ser¹¹⁴. Sem conceitos unívocos de ser e dos outros transcendentais, que são por definição objetos da metafísica, não seria possível, julga ele, conhecer positivamente a Deus a partir das criaturas.

Todavia, Scot influenciará decisivamente a escolástica posterior não apenas com a sua noção “essencialista” ou unívoca de ser, mas também com a sua peculiar concepção do conhecimento intelectual. Abandonando o princípio aristotélico-tomista da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato, o doutor franciscano introduz um *tertium quid*, um terceiro termo, entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, ao considerar o ser inteligível (*esse intelligibile*) como a representação (*esse repraesentatum*), na mente, do ente conhecido. Esta interpretação scotista do conhecimento como representação,

¹¹⁴ Conquanto afirme a univocidade lógica do conceito do ser, Scot mantém a distinção entre Deus e as criaturas e, neste sentido, uma analogia real entre eles.

formulada por seus sequazes como produção, pela mente, do ser objetivo (*esse objectivum*) da coisa conhecida, dará origem ao primado da consciência e da ideia sobre o ser e, finalmente, ao antropocentrismo característico da filosofia moderna da subjetividade. Desta sorte, nos belos e precisos termos de Vaz,

[...] a *metabasis* decisiva, ou a passagem a outro regime noético-especulativo se deu quando, por obra do genial Duns Scot, o princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*Intellectus in actu est intellectum in actu*) como estrutura fundante da inteligência (*nous = noeton, noesis*) foi substituído pela primazia da representação que, do *esse objectivum* de Scot e dos escolásticos do século XIV à *ideia objetiva* de Descartes e ao *transcendental* kantiano, faz refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do *ser*” (VAZ, 2002, p. 350-351).

A tese defendida por Vaz consiste, pois, em afirmar que a representação (do ser) a partir de então deixa de se constituir como o meio no qual (*medium in quo*) o ato do sujeito cognoscente identifica-se intencionalmente com o ato do objeto e passa a ser concebida como o que é (*id quod*) imediatamente conhecido. A representação (*Vorstellung*), aqui entendida numa acepção subjetiva e mental e não objetiva ou “formal” (no sentido escolástico do termo), torna-se o objeto imediato da intenção cognoscitiva. O ser ou objeto é assim destituído da sua primazia e cede lugar à sua representação enquanto imagem ou ideia que o pensamento dele faz e que se impõe, por sua vez, como a causa final ou *telos* do conhecimento. Deste modo, o que se conhece em primeiro lugar não é o ser mesmo, mas a imagem mental ou ideia que dele fazemos, ou ainda, o próprio sujeito cognoscente enquanto representa o objeto *para-si*. É assim que, segundo Vaz (1997, p. 156), “esse novo regime gnosiológico provoca o retraimento do ser, privando-o da sua amplitude analógica e instaurando um novo sistema de referências intelectuais”, no qual o próprio sujeito pensante, e não mais o ser, ocupa o lugar primordial. Nos termos de Vaz (1997, p.162), “a representação deixa de ser apenas o *senal formal* cuja mediação estabelece uma relação de identidade

intencional do ato cognoscitivo com o objeto extramental, como na concepção tomasiana da *species expressa*. Ela se constitui em termo imediato, em *id quod*, da intenção cognoscitiva, fazendo surgir o difícil problema da *relação*, na ordem do conhecimento, entre o sujeito cognoscente e o objeto no seu *ser real*, sendo esse subordinado à primazia da *representação* na medida em que o *ser representado é, em si, primeiramente conhecido*". Em consequência dessa prioridade atribuída à representação, o ser ou objeto que, segundo a tradição antigo-medieval, era conhecido pela sua forma real, e não apenas representada, agora é referido como sendo um *ergon*, isto é, torna-se produto da atividade poiética (*poiesis*) do próprio sujeito, submetido aos procedimentos operacionais definidos e estabelecidos pelo sujeito¹¹⁵. É, pois, nesta inflexão decisiva da direção do vetor metafísico do conhecimento, que o reorienta para a imanência do próprio sujeito, ali mesmo onde se desenrola o laborioso forjar do objeto, que Vaz e os autores supracitados veem arrastar-se a tradição metafísica em seu advento moderno, numa nova e insuspeitada direção ou vetor noético¹¹⁶.

A representação passa a ocupar de tal maneira o centro do universo mental que Kant propõe a substituição da metafísica pela lógica transcendental, isto é, a substituição da investigação sobre o ser pelas condições de inteligibilidade do ente. De fato, Kant radicaliza essa separação já anunciada nas raízes que deram origem à frondosa árvore da razão moderna. Contrariamente à tradição metafísica, cuja afirmação fundamental, aos olhos kantianos, fora a de que o nosso conhecimento se orienta pelo objeto, Kant preconiza uma revolução copernicana no âmbito do conhecimento, afirmando que é o objeto, enquanto ser pensado, que orbita em torno do pensamento. Ora, dizer que os objetos se determinam segundo nosso aparato cognitivo significa afirmar, como bem entendeu Oliveira (2012, p. 69), que “tudo o que é formalmente necessário para a compreensão de algo provém da instância da

¹¹⁵ Cf. Vaz (1997, p. 163).

¹¹⁶ Acerca dos efeitos dessa revolução espiritual sobre os grandes domínios da atividade humana – o noético, o ético, o social, o político e o técnico –, conferir Vaz (1997, p. 161-166). A propósito da gnosiologia de Duns Scot, ver sobretudo Muralt (1991, p. 64-69; 90-126) e Libera (1996, p. 329-350). Sobre as complexas variantes dessa teoria da representação no âmbito da filosofia moderna, consultar as magistrais análises de Cassirer (1953).

compreensão e não da coisa compreendida”. Como fruto teórico desta nova orientação do pensar tem-se o fato de que o conhecimento humano é então relegado ao mundo dos fenômenos, consolidando-se assim o abismo entre o sujeito cognoscente e a coisa em si, que permanece inacessível às nossas faculdades cognitivas. Com Kant, vemos, pois, estabelecer-se de modo definitivo a separação ou dicotomia entre a dimensão do pensar e a do ser, isto é, entre a ordem gnosiológica e a ontológica, teoria e mundo¹¹⁷.

Em suma, se se admite como legítima esta chave hermenêutica, a separação entre ser e representação, isto é, o divórcio entre metafísica e teoria do conhecimento, anuncia-se assim com o advento das teorias do *esse objectivum* e o nominalismo dos fins da Idade Média. Desse modo é que o pressuposto continuamente admitido, mas não propriamente refletido, perde o seu caráter evidente para os nominalistas do fim da Idade Média. Para estes, pensar deixa de significar o gesto de tornar o ser presente, e passa a equivaler ao ato de opinar sobre ele, ou melhor, representá-lo na imanência do pensamento. Esses filósofos invertem, assim, o famoso lema hegeliano, pressupondo tacitamente que o racional não é real e nem o real é racional. Eles estabelecem uma outra tese fundamental, diametralmente oposta à tradicional: a da cesura, separação ou dicotomia entre o âmbito do pensar e o do ser, isto é, entre o mundo e a nossa capacidade racional de apreendê-lo.

Com efeito, uma considerável parcela de pensadores modernos movimentou-se sobre essa pressuposição tácita da heterogeneidade radical entre o subjetivo e o objetivo, cujas raízes devem ser buscadas no nominalismo medieval, e que ainda hoje é hegemônica. Alguns autores contemporâneos, como Putnam (1994; 1999; 2003; 2004), Rescher (1992), McDowell (1994; 2005, p. 61) e Puntel (2008, p. 490-493), têm buscado sua superação de modos

¹¹⁷ A propósito da revolução copernicana do nosso universo mental engendrada por Kant, conferir o que Kant diz na introdução de sua *Crítica da Razão Pura*, bem como as célebres primeiras partes dessa obra, consecutivamente intituladas Estética e Analítica transcendentais. Sobre o problema da cesura entre ser e pensar no âmbito do pensamento Kantiano, consultar Puntel (2008, p. 476-477) e Oliveira (2012, p. 69).

diversos, reconhecendo ser este o desafio precípua do pensamento hodierno¹¹⁸. Todavia, sem nos alongarmos ainda mais sobre esta exposição histórica, cumpre-nos agora elucidar o modo como Levinas interpreta a tese da relação entre ser e pensar, tentando elucidar a sua perspectiva de análise face à chave hermenêutica supramencionada.

De início, cumpre-nos constatar que já na aurora de suas reflexões sobre Husserl, Levinas se deteve sobre este problema, que é tão somente o da compreensão do conceito de verdade. Com vistas a circunscrever a novidade da atitude husserliana em relação à tradição no que concerne à questão da verdade, Levinas (2010b, p. 127-133), em seu livro *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, traçou uma breve linha histórica do problema. Parmênides, Aristóteles, Leibniz, Hume, Kant, Hamelin e, enfim, Husserl, foram os nomes aí evocados para analisar alguns momentos dessa problemática acerca da questão filosófica da verdade enquanto adequação entre o espírito e as coisas.

Aí nesse contexto, Levinas entendia que a noção de verdade enquanto adequação do intelecto à coisa pensada estaria radicada num pressuposto básico, o da separação entre consciência e objeto, sobre o qual se erguera toda essa corrente de pensamento que se estende de Parmênides a Kant. A tradição, segundo ele, teria compreendido o ser (existir) do homem por analogia com o ser das coisas, tal como descrito em *Da evasão*. Isto significa que o existir humano teria sido compreendido a partir da ideia de substância. A ideia de identidade implicada pela noção do ser, requerida pelo próprio pai Parmênides, teria conduzido a tradição filosófica a pensar a existência humana à semelhança dos entes intramundanos. Logo, a consciência, enquanto “coisa”, poderia eventualmente pôr-se em face do objeto pensado,

¹¹⁸ Puntel (2008, p. 479-490) analisa as soluções oferecidas pelos autores supramencionados e as considera como soluções falsas e insuficientes. Ainda que enalteça a tentativa de McDowell de superar o abismo ou cesura entre ser e pensar, considera-a inadequada pelo fato de que tal superação é proposta somente a partir do pólo subjetivo, com base na afirmação de que o sujeito tem acesso ao outro lado, o do mundo ou do ser. Critica-a, portanto, por desconsiderar o lado objetivo, concebendo-a como uma posição arraigada à tradição moderna, isto é, ainda determinada de modo transcendental.

mas dele estaria originariamente apartada, e não em relação com ele.¹¹⁹ Segundo essa chave hermenêutica, o movimento do pensar pressuporia sempre a ideia de um substrato ontológico, a consciência, a partir do qual o pensamento parte na direção das coisas.

Mas, para Levinas, o pai da fenomenologia transcendental, ao atribuir um lugar primordial à intuição, teria operado uma verdadeira transformação do conceito de verdade¹²⁰. De fato, não mais separando fenômeno e coisa em si, como fizera Kant, Husserl teria preconizado, como bem percebe o autor lituano, que o fenômeno é conhecido diretamente, sem intermediários, sendo, pois, objeto de uma intuição originariamente doadora. Mas a questão fundamental de Husserl, aos olhos levinasianos, não teria sido a de decidir entre o caráter mediato ou imediato do nosso conhecimento da realidade, ou dos respectivos lugares da intuição e da razão discursiva no âmbito do conhecer. Compreendendo a intuição como “visão direta do objeto”, e que, segundo Levinas (2010b, p. 126), “parece ser independente do caráter sensível ou intelectual dos atos”, Husserl teria buscado, antes, o “fenômeno originário da verdade”. É o que nos atesta a obra *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*:

Trata-se de remontar ao fenômeno originário da verdade, para compreender sua própria essência, ao fenômeno que, somente ele, torna possível essas distinções mesmas de conhecimento imediato e mediato. O interesse de Husserl não é de reconduzir a inteligência e a sensibilidade uma à outra, e ele próprio insiste bastante sobre sua diferença, tratando de levá-la em conta. Ele quer, unicamente, esclarecer o lado pelo qual essas atividades do espírito podem ser suscetíveis de verdade. E esse lado é a intuição, compreendida como intencionalidade cujo sentido intrínseco consiste em atingir seu objeto e em tê-lo como existente diante dela. (LEVINAS, 2010b, p. 126-127, grifo do autor).

¹¹⁹ “O que é pressuposto em toda essa corrente de pensamento [que se estende de Parmênides a Hamelin] é a ideia de uma subjetividade que existiria independentemente de seu objeto, e que teria que atingi-lo por atos de espontaneidade. É no julgamento que essa espontaneidade se manifesta (é o julgamento que constitui o objeto, segundo Kant), e é no julgamento que se encontra a própria origem do fenômeno da verdade. É ainda essa concepção de um sujeito independente de todo objeto (o que é sua reificação) que nos explica a própria ideia da adequação do pensamento e da coisa, possível somente numa esfera homogênea. No momento em que o sujeito é concebido sobre o modelo da coisa, compreende-se perfeitamente que as representações possam ser semelhantes às coisas, ou dissemelhantes.” (LEVINAS, 2010b, p. 132-133).

¹²⁰ Sobre as implicações que decorrem desse novo modo de inteligibilidade para as noções de verdade e de ser, cf. Levinas (2010b, p. 133-142).

Levinas então percebia que a fenomenologia husserliana instaurou um verdadeiro deslocamento do sentido do conceito de verdade, em relação às concepções kantiana e neo-kantiana. O lugar da verdade teria sido redimensionado do polo do juízo para o da intuição enquanto apreensão imediata do objeto. Sendo a intuição a possibilidade de o objeto se dar à consciência de forma imediata, o lugar originário da verdade não mais seria o do julgamento intelectual, isto é, o juízo mediante o qual as representações subjetivas adquirem uma validade objetiva. Desde então, o lugar da verdade estaria radicado na pura “presença da consciência diante dos objetos” (LEVINAS, 2010b, p. 133), e não mais em representações mentais. A consciência estaria originariamente, e desde sempre, fora ou além de si mesma, norteadada na direção do objeto com o qual inelutavelmente se relaciona. Ela seria essa relação mesma com as coisas, com o mundo. Essa ideia duma consciência jamais apartada das coisas com as quais se relaciona, isto é, a consciência dessubstancializada ou como ato puro, é que teria rompido, aos olhos levinasianos, com a noção de verdade enquanto adequação do intelecto à coisa.

A transformação do conceito da verdade, por Husserl, tem sua base no seu conceito da consciência. A consciência não é um polipeiro de sensações puramente subjetivas, e que, après coup, teriam que representar, que igualar o ser. O sujeito é um ser que, à medida que existe, já se encontra em presença do mundo, e é isto que constitui seu ser mesmo. Desde então, a verdade não pode consistir na adequação do pensamento e da coisa, compreendida como adequação da representação subjetiva e do objeto existente, pois, originariamente, não estamos dirigidos sobre nossas representações, mas representamos o ser. É nessa presença da consciência diante dos objetos que consiste o fenômeno primeiro da verdade. O que se chama a “adequação do pensamento e da coisa” só é compreensível, e possível, sobre a base desse fenômeno primeiro. (LEVINAS, 2010b, p. 133, grifos do autor).

Desta sorte, aí nesse contexto Levinas entende que, segundo o pensamento husserliano, originariamente não nos encontramos dirigidos sobre nossas representações, dado o lugar primordial que a intuição, enquanto apreensão imediata das coisas, ocupa em Husserl. O autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* não hesita em afirmar que o pai

da fenomenologia “procurou o fenômeno primeiro da verdade e da razão, e o encontrou na intuição compreendida como a intencionalidade que atinge o ser, o encontrou na ‘visão’, origem última de toda asserção racional. A visão tem a função de ‘justificar’, pois ela dá seu objeto de uma maneira direta; e, à medida que ela o realiza, ela é a razão.” (LEVINAS, 2010b, p. 134-135).

Mas, cumpre-nos questionar, se a intuição é “compreendida como a intencionalidade que atinge o ser”, por que não haveria aí adequação? Como entender esse alcance do ser senão em termos de adequação da coisa ao eidos-sentido dado pela consciência? Se essa presença imediata junto às coisas distingue-se da representação compreendida como o ato intelectual que medeia a nossa relação com o ser exterior à consciência, por que exatamente ela implicaria um conceito diferente de verdade? Ora, cabe-nos observar de relance que aí nessa mesma obra Levinas entendera o conceito husserliano da intuição como ato teórico, objetivante: “O ato da intuição, aquele que nos põe em contato com o ser, será antes de tudo um ato teórico, um *ato objetivante*.” (LEVINAS, 2010b, p. 99). Isto significa que o autor lituano também reconhece a orientação teleológica que Husserl confere à intenção, mediante a qual ela acabaria por desembocar num preenchimento da visada. De fato, com a noção de preenchimento da intenção vazia, Husserl reata com a antiga ideia de adequação da consciência à realidade objetiva. Como entender então esse estado de coisas sem logo de imediato alcunhar de contraditório o autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*?

Com efeito, em Husserl a verdade é fundamental e essencialmente antepredicativa, isto é, prévia ao juízo ou afirmação. Isto porque ela se dá já no nível da simples apreensão, ou seja, da apreensão imediata do objeto. Esta é também a posição mantida mais explicitamente ainda por seu discípulo predileto, Heidegger, através da noção de “compreensão”, que de modo algum se reduz à ideia de conhecimento. Todavia, é correto dizer que no pensamento

husserliano não há adequação já operando nessa simples apreensão imediata do objeto? Toda intuição ou intenção intuitiva já não é uma síntese entre a mente da qual provém e objeto para o qual tende? Já não é ela provocada por um preenchimento (*Erfüllung*)? Se a evidência é a própria *vivência da coincidência* entre a intenção e o objeto presente, como quer o autor das *Investigações lógicas*, não é por que essa coincidência caracteriza o próprio conceito de intuição, isto é, o fenômeno primeiro da verdade, segundo o idioma levinasiano? Toda a questão reside, pois, numa ambiguidade de Levinas em relação ao papel que a representação ocupa no seio da fenomenologia husserliana. Daí a oscilação do pensador lituano quanto ao seu julgamento acerca do primado husserliano da representação, de modo que será conduzido a inverter a sua exegese futuramente, nos escritos de 1959¹²¹. Tudo aí se passa como se Levinas já tivesse antevisto, mas não ainda explicitado nem tematizado, o que mais tarde não hesitara em nomear de “a ruína da representação”.

Mais tarde, em 1975, no artigo intitulado *Deus e a filosofia*, posteriormente recolhido em *De Deus que vem à ideia*, o pensador lituano retomará esse problema concernente à noção da verdade enquanto adequação. Aí nesse ensaio ele não hesitará em proclamar que a afirmação da “coincidência rigorosa” entre o pensamento e “a ideia da realidade em que esse pensamento se mantém” constitui o alicerce fundamental sobre o qual a reflexão filosófica se consolidou. Foi em virtude dessa equivalência que, a seus olhos, a filosofia avocou a si “a dignidade de último e régio discurso”, reivindicando a amplitude de um “englobamento ou de uma compreensão última” e obrigando todo discurso, inclusive o da teologia racional, a se

¹²¹ “A fenomenologia, como toda filosofia, ensina que a presença *imediate* junto às coisas não compreende ainda o sentido das coisas e, por conseguinte, não substitui a verdade”, dirá Levinas (1974, p. 127, grifo do autor) em *A ruína da representação*. Vê-se que aí Levinas usa o conceito de verdade em oposição à intuição enquanto “presença imediata junto às coisas”, outrora entendida pelo autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* como “o fenômeno originário da verdade” encontrado pelo pai da fenomenologia. E mais precisamente ainda, em *Signature*, uma autobiografia recolhida em *Difícil Liberdade*, dirá o autor: “Mostrando que a consciência e o ser representado emergem de um ‘contexto’ não representativo, Husserl terá contestado que o lugar da Verdade seja na Representação. [...] Apesar de seu intelectualismo e sua certeza quanto à excelência do Ocidente, Husserl terá assim colocado em questão o privilégio platônico, até então incontestado, de um continente que se crê no direito de colonizar o mundo.” (LEVINAS, 2010a, p. 434-435).

justificar diante dela¹²². Em outros termos, foi por causa dessa coincidência que a ontologia se proclamou como filosofia primeira, isto é, como aquele saber que investiga os princípios e as condições de possibilidade de toda e qualquer ciência, constituindo-se, desse modo, como o saber por excelência, o mais eminente dentre todos.

É também aí que Levinas tece um importante esclarecimento sobre o modo como ele entende essa “coincidência”. Da perspectiva do pensamento, afirma o autor lituano, essa coincidência significa não ter que pensar além do ser. Trata-se de um confinamento do pensar nos lindes do ser, tidos como absolutamente universais e intransponíveis. Já na perspectiva da “ideia da realidade em que esse pensamento se mantém”, tal coincidência significaria “esclarecer o pensamento e o pensado, mostrando-se” (LEVINAS, 1986, p. 94). Trata-se, pois, do problema mesmo do sentido, da inteligibilidade ou da significação. A correlação entre o pensamento e o pensado implicaria a ideia de que algo só pode ter sentido, que é sempre um sentido para o pensar, à medida que se mostra ou se apresenta à consciência. O próprio conhecimento da coisa, mediante o pensamento, seria a sua inteligibilidade. Logo, ser, pensamento e manifestação seriam equivalentes. A seu tempo, voltaremos ainda à questão das implicações que decorrem dessa tese da correlação entre ser e pensar. Por ora, importa-nos fazer um breve mapeamento do modo como Levinas entende essa “coincidência” entre ser e pensar no âmbito da história da filosofia ocidental.

Para tal, voltemo-nos para um outro texto de *De Deus que vem à ideia*, intitulado *O Diálogo, consciência de si e proximidade do próximo*, originalmente publicado em 1980. Nesse ensaio, Levinas destaca que essa “coincidência” entre ser e pensar se mantém no idealismo de Hegel, para quem o *eu penso* acaba por confundir-se com o ser por ele conhecido e identificar-se com o sistema do conhecimento¹²³. Interessante, todavia, é notar que, contrariamente às análises de sua tese doutoral sobre a teoria da intuição na

¹²² Cf. Levinas (1986, p. 94).

¹²³ Ver Levinas (1986, p. 214-215).

fenomenologia husserliana, Levinas afirma que tal coincidência também está presente em Husserl. Este, por sua vez, teria pensado essa equivalência entre ser e pensar em termos de uma “correlação” entre “pensamento e mundo”, um “acordo” entre “o pensável e o pensante”¹²⁴. Desvela-se aí uma mudança de interpretação, de modo que a ideia de verdade enquanto adequação é agora entrevistada na própria letra husserliana, que antes era tida como a própria ocasião da ruptura de tal noção. Como então Levinas compreende a questão da coincidência entre ser e pensar? Qual a razão da supramencionada mudança em relação ao pensamento husserliano no que tange a essa problemática? É no ensaio *O pensamento do ser e a questão do outro*¹²⁵, publicado em 1978 na revista *Critique*, que encontramos a resposta para tais questionamentos.

Com efeito, o que Levinas aí neste texto enuncia é que essa harmonia formal entre o pensamento e a realidade, não obstante as vicissitudes de suas expressões históricas, permanece subjacente não apenas ao objetivismo próprio da tradição antiga e medieval, mas praticamente à totalidade da história da filosofia. Para o pensador lituano, a reflexão filosófica não apenas se ergueu sob o pressuposto da unidade entre ser e pensar, mas também se arvorou sob a égide dessa coincidência. “Na nossa tradição intelectual, *ser e conhecimento do ser* na sua identidade são o próprio teatro do Espírito”, entende Levinas (1986, p. 176, grifo do autor). Ademais, aí neste texto que ora analisamos, o autor lituano também enuncia que o idealismo moderno, embora pareça privilegiar a atividade cognoscente em detrimento do repouso impertubável do ser, isto é, da sua identidade absoluta, não põe em questão essa estabilidade, mas, ao contrário, a confirma. O pensamento moderno, segundo a compreensão

¹²⁴ Ver Levinas (1986, p. 213).

¹²⁵ As ideias presentes aí nesse texto foram apresentadas, conquanto de uma maneira parcialmente diferente, no Colóquio do Instituto Internacional de Filosofia, realizado em Meched, no Irã, em 1975.

de Levinas, mantém a primazia do ser, a “prioridade do mundo”¹²⁶. A que inferências nos conduzem tal compreensão?

Vê-se, assim, que não ocorre, aos olhos levinasianos, uma substituição da primazia outrora atribuída ao ser por um primado concedido à representação, no âmbito da filosofia moderna. Ou seja, o filósofo de Kaunas não cogita a possibilidade de que o idealismo moderno tenha colocado sob suspeita a preeminência outrora concedida ao mundo. Neste sentido, embora não o explicita, Levinas parece caminhar na esteira da tese básica de Kant¹²⁷. Tudo indica que ele acata a proposição kantiana fundamental que, no horizonte aberto pelo empirismo, consistiu em mostrar que a metafísica moderna não superou a posição do pensamento clássico no que tange ao seu cerne, uma vez que ela também parte do mesmo pressuposto de base¹²⁸, isto é, do “realismo conceitual” mediante o qual é assegurada a identidade entre ser e pensar. Para Levinas, foi Kant quem primeiramente pôs em questão essa racionalidade da identidade, ao reconhecer que o pensamento não conduz propriamente ao ser, isto é, à coisa tal como é em si mesma, mas se dirige ao fenômeno entendido como o pensamento de um *noumenon*. Reconhecendo nas subjacências do criticismo kantiano o apelo para uma racionalidade nova, Levinas enaltece o fato de essa filosofia ter postulado a

¹²⁶ “O idealismo do pensamento moderno que, contra o repouso do ser, parece privilegiar a atividade de um pensamento sintetizante, não autoriza a retirada dessa estabilidade, isto é, dessa prioridade do mundo, dessa referência à astronomia. Acabamos de fazer alusão a isso”, diz o autor lituano, “reconhecendo no *aparecer* – e, por conseguinte, na consciência – a ênfase do ser: a racionalidade da essência refere-se à hipérbole da positividade se transformando em ‘presença a...’, da positividade se tornando representação. A firmeza do repouso se afirma a ponto de se expor e de aparecer. O *esse* do ser, ele próprio, é ontologia: compreensão do *esse*.” (LEVINAS, 1986, p. 176).

¹²⁷ Nalgumas linhas acima, vimos que Kant, na sua *Crítica da razão pura*, aborda radicalmente o problema da legitimidade da metafísica. Mediante a análise das condições de possibilidade da objetividade do objeto do conhecimento enquanto tal, ele infere que a inteligência humana só é capaz de conhecer (por juízos universais e necessários, não tautológicos, como os da física newtoniana) os fenômenos, ou seja, os objetos da experiência, como síntese da matéria recebida pela intuição sensível e das formas a priori da sensação e do entendimento. Por conseguinte, a razão teórica é considerada incapaz de alcançar o em si ou númeno das coisas da nossa experiência externa (mundo) e interna (alma), bem como a essência de Deus, ou seja, o tríplice objeto da metafísica especial de Wolff. Desta sorte, Kant substitui a metafísica do transcendente, no duplo sentido de acesso à essência do ente real em si mesmo e ao ser supremo (Deus), por uma metafísica da transcendentalidade, isto é, a investigação das estruturas imanentes do sujeito transcendental (não empírico), que são as condições apriorísticas de possibilidade do conhecimento objetivo.

¹²⁸ Segundo Oliveira (2007, p. 162, n. 6), Kant interpreta o realismo conceitual como um pressuposto, ao passo que se trata, na realidade, de uma consequência necessária do argumento ontológico. Para esse intérprete, “o realismo conceitual é uma consequência da reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento indubitável que tem no argumento ontológico sua fundamentação última”.

necessidade de vigilância contra o dogmatismo do pensar, associado pelo pensador lituano àquela filosofia da presença, do ser e da satisfação. Entende, assim, que sob o fim criticista da metafísica se prenuncia, concomitantemente, o questionamento de uma certa racionalidade filosófica que privilegia a identidade¹²⁹. Recuando, pois, suas análises de outrora, indo de Husserl a Kant, o autor lituano agora põe sob os ombros desse último o mérito de ter convocado à ruptura com o pensamento da identidade, antes mesmo que o pai da fenomenologia transcendental¹³⁰. Mas convém notar que a mesma ambiguidade encontrada na letra husserliana é também identificada no pensamento kantiano. Este teria anunciado a exigência de vigilância quanto à razão que dormita sobre o solo da identidade, mas ainda teria permanecido, todavia, arraigado a essa tradição no âmbito da lógica transcendental. É o que lemos em *Da consciência ao despertar* (1974), também recolhido em *De Deus que vem à ideia*, em eco a uma interpretação que já tinha seu lugar em *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*¹³¹:

[...] como se, toda erguida na sua vigilância de lúcida, a razão que identifica o ser dormisse de pé ou caminhasse sonâmbula e ainda sonhasse; como se, na sua sobriedade, ela ainda fermentasse algum vinho misterioso.
E essa vigilância e esse dogmatismo continuam a se interpretar como saberes, mais extensos, mais claros, mais adequados. Com efeito, o fato de que a razão possa ser ingênua e ainda insuficientemente desperta, que ela tenha que desconfiar de sua segurança, mostra-se, em Kant, na aventura teórica em que a razão, como sempre no Ocidente, é investida da missão de verdade e se empenha em descobrir o ser; em que, por conseguinte, nela ou

¹²⁹ Cf. Levinas (1986, p. 178-182). Aí nessas páginas Levinas também elogia o modo como Derrida, em *A voz e o fenômeno*, pôs em questão esse privilégio da presença, concebendo a crítica derridiana como a mais radical contra a filosofia do ser. Discorreremos sobre isso mais adiante.

¹³⁰ A propósito, ver também Levinas (1986, p. 34-37). Lembremo-nos de que, em sua tese de doutoramento, o pensador lituano havia atribuído a Husserl, e não a Kant, o mérito de ter iniciado a ruptura com o pensamento da adequação. Quanto a Kant, dizia o autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*: “Devemos, parece, chegar à ideia de que a adequação do pensamento e da coisa se deixará descobrir nas estruturas determinadas do pensamento razoável, isto é, do pensamento adequado à coisa. A lei da lógica, que nos nos permitirá ligar o sujeito ao predicado, será a própria lei da realidade.” (LEVINAS, 2010b, p. 128).

¹³¹ “A ‘Crítica da razão pura’ procurou uma nova concepção do objeto, para permitir a compreensão do conceito de verdade. A solução kantiana consiste em afirmar o caráter puramente fenomenal do ser que nós conhecemos. [...] Desde então, a correspondência do pensamento com o objeto só pode consistir na sua fidelidade às leis da constituição do objeto em geral. [...] Com essa solução, a hipótese metafísica da harmonia pré-estabelecida [...] torna-se supérflua. Mas, também para Kant, é no julgamento, como síntese de uma multiplicidade, que se encontra o lugar da verdade. [...] o critério da verdade [...] torna-se lógica sintética em Kant.” (LEVINAS, 2010b, p. 130-131).

por ela, o ser se exhibe enquanto ser. É a presença do ser enquanto ser ou a lucidez da re-presentação que dá ainda, em Kant, a medida da sobriedade, do desembrigamento e da vigilância. Essa vigilância é, por sua vez, interpretada como atividade, isto é, como um permanecer-o-mesmo ou como um voltar-à-sua-identidade sob toda afecção (como uma imanência) e, assim, como invulnerabilidade [...]. (LEVINAS, 1986, p. 35-36).

Desta sorte, vê-se que Levinas não cogitou a possibilidade de considerar que o nominalismo tardo medieval tivesse iniciado o processo de separação entre espírito (pensar) e ente (ser), substituindo o primado do ser pela primazia da representação, e nem imaginou que o idealismo moderno tivesse consolidado definitivamente essa separação. E isto se deve a duas razões principais.

Em primeiro lugar, o pensador em questão não leva em consideração os complexos antecedentes históricos que conduziram a uma profunda revolução filosófica, e que só recentemente se tornaram objeto de reflexão. Neste sentido, pensamos que a crítica de Vaz (2002, p. 349) endereçada a Heidegger deva ser estendida ao pensamento de Levinas, uma vez que essa omissão, presente em ambos, não lhes permitiram identificar a inversão sofrida pela metafísica, em seu advento moderno, em onto-antropologia, bem como a verdadeira gênese teórica dessa metafísica da subjetividade, cujas raízes, como salientamos, remontam às mudanças profundas instauradas por Duns Scot no século XIV. De fato, a característica fundamental da reflexão filosófica moderna, e que constitui o fator decisivo da problemática de Deus desde então, é exatamente a virada antropocêntrica, realizada formalmente por Descartes, no século XVII, mas já prenunciada pelo pensamento escolástico tardio, com a sua tendência a considerar a ideia, enquanto representação das coisas, como o objeto próprio do conhecimento.

Em segundo lugar, Levinas não vislumbrou a possibilidade de que o idealismo moderno tenha se movimentado sobre a pressuposição tácita da separação entre ser e pensar

por causa da sua peculiar concepção de representação¹³². De fato, a compreensão que o autor lituano demonstra acerca do conceito de representação o conduz à inviabilidade de se pensar numa mudança de paradigma em relação à tradição antigo-medieval.

Ora, é sabido que o problema da representação diz respeito à questão do modo de presença do *noetón* (inteligível) no *nous* (intelecto), isto é, concerne à natureza da presença do objeto no sujeito. Segundo a interpretação de Vaz (1997, p. 158-159), na gnosiologia antigo-medieval, ao menos até o século III, a necessária representação do objeto no conhecimento permanece como elemento subordinado à primazia do ser. Trata-se do primado da verdade objetiva sobre a sua representação subjetiva, ou ainda, da prioridade ontológica do sentido existencialmente considerado. Isso significa que, naquela tradição, o pensamento é o lugar do sentido (do ser), o *locus* onde tudo o que existe revela o seu sentido, mas não é ele mesmo o artífice do sentido, tal como veremos na teoria moderna do conhecimento.

Ainda que seja cômico dos diferentes modos de o ser se tornar presente no pensamento, Levinas considera que tanto na forma de presença imediata (dimensão intuitiva da razão) quanto na forma de presença mediatizada (dimensão discursiva da razão) é o ser mesmo que se apresenta e se entrega ao pensar. De fato, para Levinas, o ser é manifestação. Ser e aparecer coincidem. O autor em foco reconhece aí uma tese, a do aparecer como a própria ênfase do ser, mediante a qual ele alude à identidade intencional entre ser e pensar. Acontece que, segundo Levinas, essa manifestação essencial do ser também se produz sob a

¹³² Sabe-se que o problema da representação, enquanto problema fundamental da teoria do conhecimento, está presente na tradição filosófica ocidental desde quando a descoberta platônica do mundo das formas inteligíveis (*eidos* ou ideias) impôs à nossa capacidade de apreensão da realidade a necessidade de submeter o ato da nossa inteligência à norma de um arquétipo ideal – *eidos* ou ideia, segundo a terminologia platônica –, que se constitui como o *métron* (medida) ou *kritérion* absoluto da representação das coisas no nosso conhecimento. Todavia, a sistematização ou abordagem filosófica explícita do tema da representação deu-se apenas no âmbito das teorias aristotélicas do conhecimento e do conceito. Esse problema recebeu ainda um dramático aprofundamento quando, a partir de Santo Agostinho, o tema teológico-antropológico da “imagem e semelhança”, isto é, da presença “representada” da Santíssima Trindade na alma humana, incorporou o tema gnosiológico da representação, seja articulando-o à doutrina da iluminação divina do intelecto criado, seja integrando-o no movimento dialético do “mensurante” e do “mensurado” e submetendo-o à norma última da Medida absoluta, isto é, Deus enquanto Verdade transcendente descoberta no mais íntimo da razão. A propósito, ver os comentários de Vaz (1994, p. 5-6; 1997, p. 156-157; 2001, p. 77-87) e de Libera (1996, p. 92-102).

forma de uma re-presentação. Mas mesmo nesta, para Levinas, é o ser mesmo, isto é, o ente enquanto ente, e não a ideia, que se mostra, que aparece. Numa palavra, Levinas entende a imagem mental que se forma da coisa como um outro modo de manifestação da coisa, ainda que diferente daquele descrito como “presença imediata”. A representação, subjetiva e mental, é então entendida como o ato de o ser mesmo tornar-se presente à consciência, ainda que, paradoxalmente, esse ser não permaneça no seu ser na medida em que se apresenta através de sinais e conceitos que estabelecem a sua identidade¹³³. A representação (*Vorstellung*) seria, assim, tão somente um outro modo de falar dessa ênfase ou hipérbole do ser que se afirma a tal ponto de aparecer, isto é, de se tornar presente *no* pensamento. Aos olhos levinasianos, ainda que ela reinvente a ordem natural das coisas, a representação, no sentido moderno do termo, não põe em questão o acordo entre o pensamento e o pensado. Desta sorte, tal compreensão torna inviável, de antemão, a ideia de que o idealismo moderno tenha rompido com a primazia do ser ou de que ele tenha estabelecido o primado da consciência e da ideia sobre o ser, isto é, o ente enquanto tal, como cognoscível, inteligível.

De qualquer modo, como bem observou Moro (1983, p. 367), mais do que buscar uma maneira de romper com a adequação entre ser e pensar, Levinas se põe à procura de um acontecimento concreto em que essa correlação aparece como originariamente negada, ultrassapada. Trata-se, pois, de buscar aquela “concretude” na qual se mostre uma significância mais original do que a manifestação do ser, mais antiga, portanto, do que o paralelismo noético-noemático. Essa significância, como ainda veremos, será identificada como o um-para-o-outro que o autor lituano nomeia de “ética”.

Mas, antes de nos determos sobre essa questão, cumpre-nos elucidar um importante aspecto. Levinas entende que essa afirmação da coincidência entre o pensamento e o pensado,

¹³³ “Acontece que, além de sua presença imediata, os seres podem aparecer, de algum modo, sem permanecerem no seu ser. Através dos signos e das palavras que os fixam, ou os reúnem, ou os chamam, seres aparecem tendo do ser apenas a semelhança e a pura aparência, a aparência sendo o reverso sempre possível de seu aparecer.” (LEVINAS, 1986, p. 179). Ver, também, Levinas (1986, p. 34-35).

subjacente à reflexão filosófica ocidental, apresenta implicações inexoráveis e perniciosas para a compreensão do psiquismo, da subjetividade e do pensamento humano, para o problema do sentido e, sobretudo, para a questão de Deus. Como a questão de Deus, tal como pensada por Levinas, encontra-se intimamente relacionada com essas outras, procuramos analisar as consequências da correlação entre ser e pensar nas três esferas. Convém, pois, nos determos sobre tais consequências, a fim de elucidarmos o novo caminho aventado por Levinas para repensar o problema filosófico de Deus.

3.2.2 O psiquismo como saber

A tese da correlação essencial entre a inteligência na perfeição do seu ato (*nóesis*) e o ser no seu desvelamento inteligível (*noetón*) implica, aos olhos de Levinas, uma peculiar compreensão do pensamento, do psiquismo e da subjetividade humana. Ela conduz a enfeixar a acepção destes termos sob o signo do conhecer. Todavia, concebidos essencialmente a partir do conhecimento da realidade, eles encontram-se reduzidos em sua significação última que, para o filósofo lituano, não se diz em termos de saber.

Com efeito, a afirmação da homologia estrutural entre ser e pensar sugere a ideia de que o pensamento é coextensivo ao ser. Isto significa que o pensar dirige-se inexoravelmente ao ser que ele pensa¹³⁴. Ou seja, trata-se de afirmar que o pensamento se encontra direcionado a algo, a alguma coisa que é ou existe. Consciência foi o nome dado a essa abertura ou movimento do pensar na direção do ser. O que existe, por sua vez, só é enquanto pensável, ou seja, enquanto se relaciona essencialmente com o pensamento. Isto significa que o que existe é pensável, inteligível, pode ser compreendido pelo pensar. Trata-se da afirmação

¹³⁴ Daí a afirmação levinasiana de que “pensamento significativo [*sensé*], pensamento do ser – aí seriam pleonasmos e pleonasmos equivalentes, justificados, todavia, pelas peripécias e pelas privações às quais esta identificação do pensamento do significativo [*sensé*] e do ser, por direito, se expõe” (LEVINAS, 1986, p. 94-95).

parmenidiana da inteligibilidade essencial do ser enquanto consequência inevitável da tese da identidade absoluta entre ser e pensar.

O que se afirma, assim, com a tese da homologia estrutural entre ser e pensar, é um laço indissociável entre o pensamento e a realidade que ele pensa. O pensar é na medida em que pensa o que existe, ou seja, enquanto compreende o que é. E o que existe, por sua vez, só é enquanto captável pelo pensamento. Desse modo, enquanto dirige-se inexoravelmente ao ser como pensável, o pensamento é concebido fundamentalmente como saber, como conhecimento da realidade¹³⁵. Sua atividade é então reduzida ao estabelecimento da identidade do que é pensado, ou seja, relegada à tematização da realidade¹³⁶. De fato, os filósofos gregos antigos entendiam que, sob o modo de uma aparente contradição, o pensamento, em sua atividade de pensar, repousa quando aprisiona as coisas no conceito, numa definição. Este repouso era, pois, concebido como a própria identificação do ser que se apresenta ao pensamento¹³⁷.

Levinas compreende essa identificação do pensável pelo pensar como uma relação de adequação entre o pensamento e o que ele pensa, uma relação de satisfação do pensamento

¹³⁵ “Enquanto saber, o pensamento refere-se ao pensável, ao pensável chamado ser. Referindo-se ao ser, ele está fora dele mesmo, mas permanece maravilhosamente nele mesmo ou a ele retorna. A exterioridade ou a alteridade do si é retomada na imanência. Aquilo que o pensamento conhece ou o que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o *outro* e o *próprio* do pensamento. Não se apreende senão aquilo que já se sabe e que se insere na interioridade do pensamento, à guisa de lembrança evocável, re-presentável. Reminiscências e imaginações asseguram como que a sincronia e a unidade daquilo que, na experiência submetida ao tempo, se perde ou está apenas por vir. [...] A atividade do pensamento consegue justificar toda alteridade e é nisto, no fim das contas, que reside sua própria racionalidade.” (LEVINAS, 1986, p. 212-213).

¹³⁶ “Na tradição ocidental, o pensamento significativo [*sensée*] é temático. Pensa o que se posiciona (pensar é posicionar), e pensa o repouso do que se posiciona. Este repouso, fundamental – fundamental porque suporte de todo o movimento e de toda a suspensão de movimento –, exprime-se pelo verbo ser.” (LEVINAS, 1993, p. 149). Para Levinas, o que caracteriza o ser é uma identidade absoluta, inabalável, a ausência de movimento. Ora, o movimento implica mudança, segundo a tradição grega antiga. E o ser é o que permanece, o que não pode tornar-se outro de si, segundo o interdito parmenidiano. Todavia, os gregos não hesitaram em chamar o ser de ato puro. Mas esta atualidade do ser não significa senão a sua imobilidade, quietude absoluta, repouso imperturbável, identidade inquebrantável como o ato do seu repouso – aparente contradição de termos! Daí que o ser tenha sido denominado de repouso absoluto.

¹³⁷ Neste sentido, Levinas adverte que, para a tradição filosófica, a identidade do ser se põe e se confirma no saber, cuja evidência é a própria igualdade do aparecer e do ser. Em outros termos, a evidência do saber não é senão uma modalidade do repouso do ser, isto é, da sua identidade.

pelo ser que ele acolhe e do qual se apodera¹³⁸. Entende, portanto, que a tradição filosófica teria pensado a relação entre o pensamento e o ser por ele acolhido em termos de adequação, assimilação, satisfação, apropriação e posse. Conhecimento ou saber foi o nome dado a essa relação de igualdade absoluta entre a realidade e o modo como ela é pensada ou abordada pelo pensamento.

No que concerne ao conhecimento: ele é, por essência, uma relação com aquilo que se iguala e engloba, com aquilo cuja alteridade se suspende, com aquilo que se torna imanente, porque está à minha medida e à minha escala. [...] O conhecimento é sempre uma adequação entre o pensamento e o que ele pensa. [...] O conhecimento foi sempre interpretado como assimilação. Mesmo as descobertas mais surpreendentes acabam por ser absorvidas, compreendidas, com tudo o que há de ‘prender’ no ‘compreender’. O conhecimento mais audacioso e distante não nos põe em comunhão com o verdadeiramente outro; ele não substitui a socialidade; é ainda e sempre uma solidão”. (LEVINAS, 1982b, p. 61-62).

Ora, como saber ou relação essencial com o ser, o pensar é entendido como a atividade própria do homem, aquilo que o caracteriza enquanto tal, isto é, o que constitui a sua humanidade. O psiquismo humano é assim concebido a partir do conhecimento da realidade¹³⁹. Com efeito, a esta identificação do psiquismo humano com o saber, que Levinas entende como uma redução, a tradição deu o nome de espírito¹⁴⁰. O espírito, por sua vez, fora concebido como a faculdade mais peculiar e sublime do homem, que o caracteriza enquanto tal, isto é, que o distingue dos outros seres.

¹³⁸ Levinas (1986, p. 182) refere-se ao “esquema do conhecimento” em termos de “satisfação do pensamento pelo ser”.

¹³⁹ Daí que, para Levinas, o saber tenha sido concebido, pelos gregos antigos, como a atividade mais sublime do homem. De fato, segundo a célebre proposição de Aristóteles, expressa no início do *corpus aristotélico* dos tratados que se situavam além da física, posteriormente enfeixado sob o título de *Metafísica*, “todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3). A teoria (*theoria*) ou contemplação recebeu, assim, foros de tamanha nobreza a ponto de ser enaltecida como a atividade filosófica por excelência. É contra esta significação atribuída à *psiqué* humana que se deve entender, pois, a questão levantada por Levinas (1986, p. 164) em *De Deus que vem à ideia*: “esgotar-se-á o psiquismo no desenrolar da ‘energia’ da *essance*, da posição dos entes”? Reale (1993) dedicou grande parte do apêndice do primeiro volume de sua monumental obra acerca da história da filosofia ao estudo do conceito antigo de contemplação.

¹⁴⁰ “A subjetividade, desde então, está inteiramente subordinada ao arranjo das estruturas, ela é consciência teórica racional – o que nós chamamos espírito.” (LEVINAS, 1993, p. 169).

Enquanto espírito, o homem se compreende fundamentalmente a partir da sua abertura irreduzível para o mundo¹⁴¹. Ou seja, como espírito, o homem é, em sua posição original, consciência de alguma coisa. Ele é, precipuamente, intelecção do objeto ou consciência do mundo¹⁴². Enquanto consciência ou ser-consciente, o homem existe inexoravelmente situado face a um mundo, isto é, ao ser ou real que ele apreende em seu ato cognitivo. Dito de outro modo, a consciência é considerada como a forma do existir do homem enquanto sujeito. Enquanto abertura para o mundo, a estrutura da consciência é constitutiva do sujeito. O ato de consciência impõe-se como o exercício concreto do existir do sujeito¹⁴³. O objeto, por sua vez, enquanto inteligível, situa-se dialeticamente no horizonte de percepção da consciência. Ele é, desde sempre, objeto-para-uma consciência. É, pois, sob a forma de um mundo-para-o-homem que a realidade se apresenta a ele¹⁴⁴.

A tese da correspondência transcendental entre o espírito e o ser sugere, portanto, que o homem existe em sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou em sua adequação ativa com o ser. Segundo esta chave hermenêutica, o sujeito só alcança a consciência de si, isto é, apenas se percebe como tal, na medida em que exerce o seu papel no próprio acontecimento ou gesta do ser, no desenrolar da essência¹⁴⁵, isto é, na medida em que

¹⁴¹ Cabe observar que, já em *Da evasão*, o filósofo lituano apontava para essa suposta correspondência transcendental entre o conhecimento intelectual e a universalidade do ser, ao falar da teoria como a atitude peculiar do existente humano, que carrega o “estigma da existência”, e mediante a qual se revela a impotência do homem ante à faticidade do seu próprio existir: “Para além do pensamento contemplativo, a teoria é, no fundo, o comportamento daquele que carrega eternamente o estigma da existência: ela é essencialmente submissa ao existente e, quando não parte do ser [o ente, a realidade], vai ao seu encontro. É a impotência diante do fato consumado.” (LEVINAS, 1982a, p. 125).

¹⁴² Sobre o ato da intenção enquanto a posição mesma do objeto na consciência, cf. Vaz (2001, p. 249).

¹⁴³ A propósito, cf. Vaz (2001, p. 248).

¹⁴⁴ A propósito, cf. Vaz (2001, p. 250).

¹⁴⁵ “Por mais subordinado que seja, o sujeito exerce, portanto, um papel no andamento do ser; enquanto participa do acontecimento do ser, o sujeito também se manifesta: há uma consciência de si da consciência. A subjetividade desvela-se desvelando. A subjetividade mostra-se a si mesma – e assim se mostra como objeto às ciências humanas.” (LEVINAS, 1993, p. 171-172). A mesma ideia é desenvolvida em outros termos no contexto de *Outramente que ser ou além da essência*: “Enquanto momento do ser, a subjetividade se mostra a si mesma e se oferece como objeto às ciências humanas. Mortal – o Eu [Moi] conceptualiza-se. Mas enquanto outra em relação ao ser verdadeiro, enquanto diferente do ser que se mostra, a subjetividade não é nada. [...] A veracidade do sujeito não teria outra significação que este apagamento diante da presença, que esta representação.” (LEVINAS, 1978, p. 171).

ele deixa o ser se manifestar¹⁴⁶, manifestação essa entendida como a própria inteligibilidade do objeto, o próprio fato de o ente ou objeto mostrar-se à consciência. É dessa maneira que a significação da subjetividade é obtida. O sujeito, “chamado a recolher a manifestação”, isto é, “a procurar este arranjo inteligível”, entende-se como sujeito pensante ou, num sentido temporal, como “poder de representação”, e seu existir é então compreendido em termos de inteligibilidade do real¹⁴⁷. É como sujeito – isto é, pela consciência intencional – que o homem se situa, pois, diante do mundo enquanto realidade objetiva, isto é, como realidade dotada de sentido. Enquanto sujeito, o eu eleva-se sobre o mundo natural e afirma-se como o centro unificador das coisas e suas relações num sentido a elas atribuído pela própria estrutura intencional da consciência. Postula-se, assim, uma identidade absoluta entre o existir propriamente humano e o conhecer, de modo que o sentido da subjetividade humana encontra-se reduzido ao saber. Em última instância, ser enquanto existir, no que se refere ao homem, significa conhecer¹⁴⁸. O conhecimento delinea, assim, os contornos essenciais do ser (existir) do homem.

Em outros termos, a tese da correlação entre ser e pensar implica, pois, em afirmar que ao passo em que a subjetividade do sujeito é então compreendida como saber e subordinada ao sentido da objetividade, o existir (ser) do ente, isto é, a sua objetividade de objeto pensado, não passa de um assunto ou questão (*affaire*) do pensamento e situa-se imediatamente no Mesmo¹⁴⁹. À medida que a subjetividade do sujeito encontra-se continuamente referida a um

¹⁴⁶ Levinas relaciona o que ele chama de “subordinação do sujeito ao ser” à noção heideggeriana de compreensão como “deixar ser”. Em suas palavras, “a subjetividade apaga-se diante do ser, ela é subordinação ao ser. Ela o deixa ser – ela é *Sein-lassen*, diria Heidegger – enquanto é reunião das estruturas em significações enunciadas num Dito que é a grande presença da sinopse onde o ser brilha em todo o seu esplendor” (LEVINAS, 1993, p. 171).

¹⁴⁷ Cf. Levinas (1978, p. 167-171).

¹⁴⁸ “[...] o sujeito esgota-se em receptividade do ser, em saber [...]” (LEVINAS, 1993, p. 171).

¹⁴⁹ Neste sentido, “o *esse* do ser, pelo qual o ente é ente, é *trabalho [affaire] do pensamento* e situa-se imediatamente no Mesmo” (LEVINAS, 1993, p. 167). O termo *affaire*, em francês, aí encerra a ideia do que está por fazer, uma “coisa qualquer” de que alguém deve se ocupar. No modo como é usado e significado por Levinas constata-se a referência implícita à ideia heideggeriana de que o *Dasein* deve redimensionar a sua atenção na direção do ser do ente. Numa palavra, Levinas insurge-se contra a ideia de que o existir do ente, e não o próprio ente em sua singularidade, deva ser o foco do cuidado que o *Dasein* manifesta em seu ser.

objeto, e seu sentido se diz em termos de conhecimento, a objetividade é entendida como a própria “essência do ser revelada na verdade”, ou ainda, ela significa “a indiferença do que aparece em relação ao seu próprio aparecer” (LEVINAS, 1978, p. 167-168). Nesta perspectiva, a correlação sujeito-objeto ou sujeito-mundo é concebida como um fato original, irreduzível. Nada poderia reduzir este horizonte em que consciência e objeto se enlaçam dialeticamente numa unidade indissolúvel.

Entretanto, aos olhos de Levinas, trata-se de uma compreensão redutora da subjetividade humana. Isto porque, segundo este filósofo, que caminha na esteira das filosofias do diálogo de Buber e Gabriel Marcel, mais original do que a abertura do homem ao mundo é a sua relação com o outro humano. De fato, Levinas propõe um outro sentido para a subjetividade humana, alicerçando sua essência (natureza, *eidós*) não mais no conhecimento da realidade, mas na relação intersubjetiva. Contestar, pois, a tese de que o homem existe em sua adequação ativa com o ser significará, no caso de Levinas, propor um novo sentido para o humano, cuja existência não mais será pensada em sua ordenação transcendental para o ser ou em sua adequação a ele. Tal é o projeto sobre o qual se lançará o filósofo lituano, ao pensar a subjetividade como passividade absoluta, em detrimento daquele sentido eminentemente ativo que ela recebera ao ser relacionada ao conhecimento, sobretudo no âmbito da fenomenologia transcendental husserliana¹⁵⁰. Por outro lado, contestar essa tese da correlação entre ser e pensar significará, também, segundo a pretensão de Levinas, pôr em questão o sentido mesmo do pensar, não mais concebido em termos de identidade com o que é pensado, ou seja, como

¹⁵⁰ De fato, para Levinas, a passividade do traumatismo é mais passiva, e passiva de outro modo, do que a receptividade do conhecimento. Nisso consiste o mais acentuado contraste deste filósofo em relação a Husserl. A propósito, comparar a posição levinasiana com as páginas de número 138 a 145 das *Cartesianische Meditationen (Meditações Cartesianas)*, obra traduzida por Levinas em 1931, juntamente com Gabrielle Pfeiffer, para o idioma francês. Cabe sublinhar que não é nossa intenção, neste trabalho, nos determos sobre o sentido que a subjetividade recebe no pensamento levinasiano. Para tal, consultar a obra *Outramente que ser ou além da essência*, sobretudo o capítulo IV. Dentre os inumeráveis estudiosos que se debruçaram sobre a nova acepção da subjetividade no pensamento de Levinas, destacamos as análises de Baccarini (1985), Bailhache (1994), Bauw (1997), Calin (2005), Chalier (1996), Ciaramelli (1989), Fabri (1995; 1997), Franck (2008), Melo (2003), Pelizzoli (1994; 2002a), Ponzio (1996), Ribeiro Júnior (2005; 2008), Susin (1984) e Tudela (1982). Sobre a crítica ricoeuriana endereçada à unilateralidade das concepções husserliana e levinasiana de subjetividade, cf. Ricoeur (1990), bem como os comentários de Douek (2011) e o excelente artigo de Piva (1999).

correlação, satisfação ou adequação, ou ainda como preenchimento da visada intencional, segundo a terminologia husserliana, mas como um despertar provocado pelo e para o outro humano.

Julgamos ter dilucidado a relação pretensamente indissociável e irreduzível que se estabelece entre o sujeito e o mundo segundo a tese da homologia entre ser e pensar. Mas essa relação implica, também, uma compreensão peculiar do problema do sentido, da significação, compreensão essa que também objeto de questionamento por parte de Levinas. Convém, pois, agora explicitar esse estado de coisas.

3.2.3 O sentido como manifestação

A tese da correlação entre ser e pensar acarreta, aos olhos levinasianos, uma compreensão redutora do tema do sentido. Por meio dela, afirma-se que o problema do sentido encontra-se inelutavelmente relacionado ao ser e à consciência intencional. Admite-se que o sentido se diz apenas em termos ontológicos, isto é, que ele se reduz à ontologia como conhecimento ou *logos* do ser, ou ainda, que ele se perfaz sob o modo de uma tradução do que é significativo na forma do conhecer.

Ora, no que tange ao polo objetivo, a tese da coincidência entre pensamento e realidade implica em conceber o ser essencialmente como manifestação¹⁵¹. Segundo ela, aquilo que é, em seu próprio ato de ser (existir), encontra-se inelutavelmente constrangido a mostrar-se ao ato intelectual por meio do qual se dá a sua afirmação e identificação. Isto significa que o ser apenas é afirmado em seu existir e identificado enquanto tal (como sendo,

¹⁵¹ Para Levinas, a manifestação do ser (ente) à consciência não se produz apenas como ótica (referência a Platão). Segundo ele, ela também se diz em termos de estrutura ou sistema, de modo que as várias manifestações são relacionadas entre si e articuladas num todo organizado e sistemático. Há aqui, uma clara referência à ideia hegeliana de sistema. Além disso, ela também é dita sob a forma temporal, isto é, em termos de re-presentação, e neste sentido há uma referência explícita sobretudo à primazia do presente, tão enaltecida pelo pensamento husserliano. A propósito, conferir Levinas (1978, p. 168-171; 1993, 165-174).

existindo, como ente) à medida em que se apresenta à consciência, ou seja, em que é intencionado por ela¹⁵². Em última instância, ser significa mostrar-se ao pensamento. Deste modo, essência (no sentido levinasiano do termo, isto é, ser no sentido de existir) e manifestação se enlaçam numa unidade indissolúvel. A manifestação ou o aparecer do ser à consciência equivale ao próprio desenrolar do ser, isto é, o seu acontecer histórico. A nudez do desvelamento pertence ao próprio andamento ou evento de ser, isto é, à sua gesta. A fenomenalidade é concebida como essencial ao próprio ser em seu acontecimento¹⁵³.

Cabe assinalar que o termo “aparecer”, nos textos deste período em que se revela a maturidade do pensamento levinasiano, tem uma função puramente técnica, e equivale a manifestação, vocábulo utilizado por Michel Henry para pensar a essência e cujo modo de proceder foi admirado por Levinas. De fato, é nesta crítica à identificação entre ser e manifestação que resplandece a relação de Levinas com a investigação de Michel Henry, de modo particular como ela se exprimiu em *A essência da manifestação* [*L'essence de la manifestation*]¹⁵⁴, em cujas páginas o autor intentou pensar, a partir do ser, a manifestação.

Ora, essa manifestação essencial do ser ao pensamento significa, para o ser que se apresenta, angariar um sentido, tornar-se inteligível. Ou seja, a apresentação do ser ao intelecto é entendida como o próprio sentido da coisa ou objeto. Isto porque, segundo esta chave interpretativa, o ser só adquire significado na medida em que se apresenta à consciência, isto é, no momento mesmo em que é captado pelo pensar, conhecido, objetivado.

¹⁵² Levinas acusa a tradição filosófica de ter estabelecido uma empedernida identidade entre o ser e o ato intencional da consciência. Entretanto, Levinas insurge-se contra essa ideia de que só se pode pensar, ou que só tenha sentido, o que é (existe). Emblemática a esse respeito é a sua afirmação de que “o que é significativo [isto é, dotado de sentido; *sensé*] não tem necessariamente que ser” (DMT, p. 142).

¹⁵³ “Que o homem possa pensar o ser, isso quer dizer que o aparecer do ser pertence ao seu próprio andamento de ser, ou que a fenomenalidade é essencial, e que o ser não pode passar sem uma consciência a quem a manifestação é feita.” (LEVINAS, 1993, p. 167). De outro modo, afirma Levinas (1978, p. 168, 171), “a fenomenalidade – a exibição da essência do ser na verdade – é um pressuposto permanente da tradição filosófica do Ocidente: o *esse* do ser pelo qual o ente é ente, é assunto (*affaire*) do pensamento, dado a pensar, e situa-se de imediato no aberto. [...] A inteligibilidade, ou a significância, faz parte do próprio exercício do ser, do *ipsum esse*. Tudo está, portanto, do mesmo lado, do lado do ser”.

¹⁵⁴ Levinas consagrou um seminário a este livro durante o ano universitário de 1976 a 1977. Ver notícia em Levinas (1993, p. 145, n. 2).

Ou seja, o objeto é elevado à dimensão do sentido ao ser expresso no para-si da consciência, ou ainda, de modo inverso, ao exprimi-lo para-si, o sujeito põe o ser (objeto) sob o plano da significação¹⁵⁵. Trata-se do aclarar-se ou desvelar-se da coisa enquanto se põe sob à luz da razão. Tal é, segundo Aristóteles, a tarefa do *logos apophantikós* (discurso apofântico), ao afirmar ou negar algo de alguma coisa. No que diz respeito ao ser, ter um sentido significa, pois, mostrar-se ao pensamento. E o ser se mostra naquilo que é, ou seja, em sua essência ou verdade, enquanto é significado pelo pensamento. Esta teria sido, aos olhos de Levinas, a forma como a tradição filosófica concebeu a noção de sentido, entrelaçando-a dialeticamente com os conceitos de verdade e ser (*esse*). A verdade, nesta perspectiva, é concebida fundamentalmente como adequação (*adaequatio intellectus ad rem*). Nesta acepção, Levinas julga encontrar uma tendência dominadora por parte do sujeito, que reduziria a alteridade do que se lhe apresenta às estruturas da própria consciência e que conduz o filósofo a falar da estrutura totalizante do saber¹⁵⁶.

Nesta perspectiva, o sentido (da coisa) se dá no momento do universal relacionamento entre a consciência e o que ela pensa, isto é, na síntese dinâmica entre o ser (objeto pensado) e o pensamento. A identidade entre o pensar e o pensado impõe-se como o critério último do sentido¹⁵⁷. Ou seja, o sentido se dá no momento em que a diferença da exterioridade é abolida ou, em termos hegelianos, é supassumida pelo *logos*. Essa etapa seria alcançada quando o pensamento ultrapassa a particularidade dos termos em relação elevando-os à universalidade

¹⁵⁵ “Para o ser do real, esta coincidência [isto é, a coincidência entre ser e pensar] significa: esclarecer o pensamento e o pensado mostrando-se. Mostrar-se, aclarar-se, é isto precisamente ter um sentido, é isto ter a inteligibilidade por excelência, subjacente a toda modificação de sentido. [...] para a filosofia ocidental, o sentido ou a inteligibilidade coincide com a manifestação do ser, como se o processo próprio do ser se produzisse, à guisa de inteligibilidade, na claridade, e assim se tornasse tematização intencional numa experiência. [...] Em exposição temática, esgota-se o trabalho [*affaire*] do ser ou da verdade” (LEVINAS, 1986, p. 94, 97). Nisto consiste, para Levinas (1986, p. 97), a “espiritualidade do Ocidente em que o espírito” permanece “coextensivo ao saber”. Ver, também, Levinas (1993, p. 144). Sobre o conceito de saber, ver Levinas (1986, p. 97-98).

¹⁵⁶ A propósito, ver Fischer (2006, p. 119).

¹⁵⁷ Cf. Levinas (1986, p. 176). De fato, para o filósofo lituano, nos moldes de sentido forjados pelo racionalismo da filosofia grega, isto é, aqueles do teórico e do conhecimento, nos quais o cristianismo se abrigou, ocorre uma “nostalgia da unidade do Um”, recalcitrada pelo filósofo em foco. A propósito, cf. Levinas (1991, p. 153-161).

do ser (*esse*)¹⁵⁸. Segundo esta chave hermenêutica, nada teria sentido fora do âmbito do pensamento ou, ainda, só tem sentido o que pode ser pensado e o que é pensado, por sua vez, é o que tem sentido. Daí que, como bem sublinha Levinas, a tradição filosófica tenha situado a origem e o lugar próprio do sentido no espírito. Ou seja, é por isso que ela identificou o pensamento razoável, ou o pensamento enquanto ele se relaciona com a razão, como o *locus* em que o significado do que é pensado se reconhece e é dado¹⁵⁹.

O sentido, enquanto ato de apresentação (*apófansis*) do objeto à consciência, transluz, por sua vez, no âmbito do discurso, isto é, da linguagem proposicional ou do Dito, conforme a terminologia frequentemente adotada por Levinas em seus últimos escritos. Isto significa que o sentido não se encontra senão na linguagem¹⁶⁰ e, por isso, já seria tese dóxica¹⁶¹, isto é, uma posição, ainda que sob a forma negativa: “a *não é b*”. O discurso se apresenta, assim, como o próprio lugar do sentido, o terreno da manifestação, do esclarecimento e da comunicação daquilo que se apresenta ao pensamento¹⁶². E isto porque o pensamento encontra-se intimamente correlacionado à linguagem, de modo que ele se estrutura em jeito de discurso, só se mostra como tal e só é comunicável em um Dito. Não há, pois, uma antecedência do pensamento em relação à linguagem, mas pensamento e linguagem formam uma unidade essencial, cristalizada pelos gregos no termo *logos*. Em outras palavras, ao pretender-se coerente, o pensamento já se articula como linguagem. Toda relação lógica consolidada pelo pensamento delinea-se sob a forma discursiva. Descortina-se, assim, aos olhos de Levinas, a relação essencial entre ser, pensar, sentido e linguagem, estabelecida e enaltecida pela tradição

¹⁵⁸ Lembremo-nos de que um dos sentidos fundamentais do verbo *legein*, donde deriva o termo *logos*, é reunir.

¹⁵⁹ “É no psiquismo concebido como saber – que vai até a consciência de si – que a filosofia transmitida situa a origem ou o lugar natural do significativo [*sensé*] e reconhece o espírito.” (LEVINAS, 1986, p. 212).

¹⁶⁰ Cf. Levinas (1993, p. 145-146).

¹⁶¹ Retomando as reflexões husserlianas, Levinas (1993, p. 146) adverte que “propondo, eu posiciono, e é assim que mostro, e aí já há intervenção do ser. Todo o sentido parece, portanto, dóxico”.

¹⁶² “O discurso é, para os gregos, o lugar onde o sentido se comunica e se esclarece – mas já se propõe àquele que pensa. E é nesta coerência do discurso que o próprio pensamento se pensa. Não há primeiramente pensamento e em seguida discurso, mas discurso no próprio pensamento. [...] Na tradição ocidental, a expressão linguística importa ao sentido enquanto sentido: não há sentido se não há linguagem. E esse sentido, enquanto sentido, é manifestação de ser. (Mas ‘manifestação de ser’ é um pleonasma para os Gregos! O ser é manifestação, ‘ser’ = ‘manifestação’ – e Heidegger conserva esta posição.)” (LEVINAS, 1993, p. 145).

filosófica ocidental. O *locus* próprio da significação ou, em outros termos levinasianos, da “verdade do verdadeiro”¹⁶³, dar-se-ia, assim, no entrelaçamento dialético entre a ordem do ser e a do *logos* enquanto pensamento e linguagem. Segundo esta chave hermenêutica, o significativo ou dotado de sentido (*sensé*) só pode ser expresso em proposições lógicas. Estas, por sua vez, estruturam-se segundo o par matricial – é, não é – de toda linguagem que se pretende inteligível. Nessa conexão entre sentido, pensamento e linguagem é que se instaura, pois, toda ontologia.

Levinas (1993, p. 143-148) julga poder enfeixar todo o movimento da reflexão filosófica ocidental sob o signo dessa equivalência entre o *logos*, enquanto pensamento e linguagem, o ser e o sentido. Entende que essa correlação necessária entre pensamento, linguagem (discurso) e ser, instituída pela tradição como o *locus* próprio do sentido, implica a afirmação da “impossibilidade de toda exposição de sentido fora de um Dito” (LEVINAS, 1993, p. 149), isto é, fora da linguagem proposicional que, ao pretender-se inteligível, instaura necessariamente uma onto-logia, um *logos* do ser¹⁶⁴. A seus olhos, tal correlação, estabelecida

¹⁶³ Esta ideia de verdade, em sua íntima relação com o discurso e em absoluta homologia ou adequação com o ser, fora estabelecida primeiramente por Platão e retomada por Aristóteles. Nas palavras de Vaz (1992, p. 102-103), “seguindo a trilha da tradição eleática, o conceito platônico de verdade (*alétheia*) define-se a partir do discurso na medida em que se constitui como ‘discurso verdadeiro’ (*alethés logos*); como tal ele é o discurso da ‘ciência’ (*epísthème*) enquanto oposto à ‘opinião’ (*dóxa*). Ora, o discurso verdadeiro se caracteriza justamente por sua homologia (que a tradição posterior designou com o termo *adaequatio*) com o *ser*, que é propriamente o *verdadeiro*. [...] Portanto, a ideia da Verdade como expressão de uma relação fundamental do homem com a realidade (a relação do saber verdadeiro ou da ciência) é, para Platão, um conceito *ontológico*: ele traduz, em suma, uma relação peculiar do homem ao *ser*”. Levinas (1978, p. 167) refere-se a esta homologia entre verdade e ser dizendo que “a *Essência* do ser se manifesta na verdade” e que “o aparecer da *Essência*” é “a própria verdade do verdadeiro”. Ele julga encontrar nesta noção de verdade o cerne do pensamento filosófico ocidental, bem como a raiz da dificuldade que esse pensamento encontrou, apesar das suas vicissitudes históricas, de pensar a diferença, inclusive a absoluta transcendência de Deus, sem submetê-las à égide da unidade.

¹⁶⁴ Nesta primazia que o ser, em consonância com o *logos*, adquire no pensamento filosófico ocidental é que se deve entender a afirmação de Levinas (1993, p. 145): “falar, é falar grego”. Ora, ao reconhecer essa ligação essencial entre o ser, o pensar, o discurso (linguagem enquanto Dito) e o sentido, Levinas se depara com a difícil tarefa a que se propõe. Pois pensar além do ser ou “outramente que ser” significará romper com esse laço, incondicional aos olhos da tradição, entre a ordem lógica (pensamento e linguagem ou pensamento como linguagem), a ontológica (esfera do ser) e a da significação (âmbito do sentido). Uma vez que, segundo essa correlação, “não se poderia tornar relativa uma relação lógica senão num discurso lógico”, Levinas (1993, p. 145) é impelido a reconhecer que seu discurso, enquanto Dito, é ontológico, isto é, instaura uma ontologia. Daí que ele tenha articulado sua “linguagem ética” sob o signo de uma “insinuação”, que apenas aponta para algo que está além do próprio discurso, mas que já o trai ao tentar abordá-lo. A seu tempo, voltaremos a esta questão.

nos primórdios da reflexão filosófica, mantém-se no idealismo do pensamento moderno¹⁶⁵ e se estende até o pensamento heideggeriano¹⁶⁶. Mas tal correlação também acarreta consequências também para o tratamento da questão de Deus. Eis o que nos compete aclarar.

3.2.4 A questão de Deus à luz da correlação entre ser e pensar

A tese da correspondência transcendental entre o espírito e o ser apresenta, aos olhos de Levinas, implicações inexoráveis para a questão de Deus. Ela acarreta consequências para o modo humano de pensar Deus e de falar sobre Ele. Logo, ela atinge o próprio sentido do nome Deus, reduzindo-o à ordem do pensamento racional.

Com efeito, se o pensamento dirige-se inelutavelmente ao ser, de modo que só se pode pensar o que é¹⁶⁷, dessa afirmação da coincidência ou harmonia formal entre a consciência e o real decorre a interdição da possibilidade de se pensar para além do ser, tal como expresso pelo interdito parmenidiano. Isto significa que apenas teria sentido pensar o que é ou existe.

¹⁶⁵ No âmbito reflexivo do idealismo moderno, diz Levinas (1993, p. 150-151), “o próprio *esse* é um *esse* que se compreende, que se mostra a alguém; o próprio *esse* é ontológico: ser que se põe ao ponto de aparecer, ao ponto de luzir. O psiquismo é um superlativo desta essência [essance] do ser”. Preferimos, aqui traduzir o neologismo *essance* por essência, em vez de essência, para salvaguardar o sentido verbal que Levinas pretende ressaltar ao escrever o termo com o sufixo *-antia*.

¹⁶⁶ Para Levinas, Heidegger acentua essa ligação entre ser e sentido. Segundo ele, “a tese de Heidegger consiste em defender que o ser está na origem de todo o sentido. O que implica imediatamente que não se pode pensar para além do ser. Tudo o que é significativo [*sensé*] advém à compreensão do ser” (LEVINAS, 1993, p. 143). Emblemática a esse respeito é a sentença heideggeriana segundo a qual “todo pensamento metafísico é ontologia, ou então não é nada” (HEIDEGGER, 1963, p. 194).

¹⁶⁷ O teor ou conteúdo lógico da tese parmenidiana exprime-se na formulação dos dois princípios lógicos fundamentais de todo pensamento: o princípio de identidade, expresso segundo a fórmula “o ser é”, e o princípio de não-contradição, enunciado na proposição “o não-ser não é”. Ora, pensado como inteligível absoluto, o ser não pode ser distinto de si, pois já não seria ou deixaria de ser, caindo no domínio do não-ser. Dessa tese que afirma o princípio de unidade decorre, portanto, uma outra que está necessariamente implicada naquela, a do princípio de não-contradição. Pois se apenas do ser pode-se dizer que é, então o não-ser, enquanto contrário absoluto do ser, não é. Não sendo, é impossível que o nada ou não-ser também possa ser pensado e dito. A afirmação do ser enquanto inteligível absoluto exige, pois, a negação de seu oposto, o não-ser. Em outros termos, se só o ser é, então o ser é si mesmo, idêntico a si. Ele é uno. Pois se houvesse outro em relação ao ser, o que seria esse outro? A rigor, ele nada seria, pois fora do ser só há o nada, que, por sua vez, não existe; logo, nada há. Tal é o monismo em que o pensamento parmenidiano se encerra. Dessa tese da unidade indissolúvel do ser, o pensador eleata infere, pois, o caráter imóvel, eterno, indivisível e pleno do ser. Em contestação à ordem da *dóxa*, em que se dá o confronto de ideias contrárias e aceita-se a validade de ambas, Parmênides descobre e afirma a lei fundamental do pensamento verdadeiro, segundo a qual é impossível assegurar, concomitantemente, uma coisa e seu contrário. A propósito, ver Santos (1996, p. 439).

Nas palavras do filósofo lituano, “para o pensamento, esta coincidência significa: não ter de pensar além daquilo que pertence à ‘gesta de ser’ ou, pelo menos, não ter de pensar além daquilo que modifica uma prévia pertença à ‘gesta de ser’, como as noções ideais ou formais” (LEVINAS, 1986, p. 94). Por conseguinte, no que concerne à questão de Deus, esse interdito implica em afirmar que Deus só pode ser pensado e dito em termos de ser. Daí a aceitação inconcussa de Levinas em relação à tese heideggeriana da ontoteologia. Pois, se pensar é pensar o que existe, ou ainda, de modo inverso, se o que existe ou o que tem algum sentido é o que pode ser pensado, tal como se afirma ao aceitar a tese da identidade entre ser e pensar, então é possível inferir que “[...] pensado, esse Deus se situa imediatamente no interior da ‘gesta de ser’¹⁶⁸. Ele aí se situa como *ente* por excelência¹⁶⁹” (LEVINAS, 1986, p. 95). Uma vez que apenas se pode pensar e dizer o que é, tal o imperativo pretensamente irrefutável do logos que assim postula a sua identidade absoluta com o ser, Deus seria inexoravelmente pensado como um ente. Todavia, não seria pensado como ser ao modo dos outros seres (entes) pela própria exigência lógica da razão. Isto porque, segundo a chave hermênutica heideggeriana admitida por Levinas, ao pretender enfeixar a multiplicidade do real numa totalidade, o logos postula a necessidade de um princípio primeiro, absoluto, que seria a causa primeira de todas as coisas, a razão de ser de tudo o que existe, o fundamento último do real. Daí decorre a ideia de Deus como o sumo ente, situado no ápice da cadeia hierárquia dos entes e concebido como o fundamento ontológico do ser enquanto totalidade do real. Desta sorte, caminhando na esteira do pensamento heideggeriano, Levinas entende que o pensamento filosófico teria sido inexoravelmente arrastado, pelas exigências intrínsecas ao

¹⁶⁸ Com efeito, se pensar Deus é situá-lo inexoravelmente na eira do ser, qual a alternativa que resta ao filósofo e ao teólogo, enfim, ao homem enquanto ser pensante, no que concerne à questão de Deus? Daí que Levinas proporá, em oposição à teologia enquanto discurso racional sobre Deus, o testemunho como um outro “modo de inteligibilidade” de Deus. A respeito, conferir a tese de Moro (1982b).

¹⁶⁹ Evidencia-se, aqui, que Levinas esposa, porém de modo questionável, a chave hermênutica de Heidegger que pretende inserir a totalidade da tradição metafísica sob o signo da ontoteologia. Todavia, tal como mostramos acima, ao adotar a tese heideggeriana, Levinas indaga acerca das consequências desse destino da metafísica não para a questão do ser, como fizera Heidegger, mas para a questão de Deus.

próprio logos, num movimento de imanentização de Deus à ordem ontológica, isto é, de redução da transcendência divina à esfera imanente dos entes intramundanos.

Com efeito, pensar Deus em termos de ser, isto é, como ente, significa conceber que ele se mostra inexoravelmente ao pensamento. Afirmar sua existência é dizer que ele se apresenta à consciência. Pensá-lo significa abordá-lo como sendo, concebê-lo a partir do ato de ser, ou ainda, como em Tomás de Aquino, como o próprio ato de ser, que constituiria, por sua vez, a própria essência de Deus. Ora, como vimos, segundo a chave interpretativa que afirma a correlação o pensamento e a realidade, pensar é pensar algo, como sendo ou existindo. E o que é ou existe é o que é pensado. Tudo o que existe, na medida mesma em que é, apresenta-se à consciência, já se encontra correlacionado ao ato intencional que lhe confere sentido. Ter um sentido, por conseguinte, significa mostrar-se ao pensamento. Deste modo, temos a seguinte síntese dialética: o que existe é pensado, e o que é pensado existe; existir ou ser pensado, por sua vez, significa ter um sentido. Sendo assim, de acordo com essa chave hermenêutica, pensar e dizer Deus significa, por um lado, entendê-lo como sendo, existindo, isto é, como um ente ou como o próprio ato ser (existir), transcendente em relação aos entes singulares. Por outro lado, afirmar que Ele é ou existe significa, por conseguinte, dizer que ele é inteligível, que ele se manifesta à inteligência ou que ele se encontra inelutavelmente relacionado ao intelecto humano no qual e pelo qual ele é percebido e afirmado enquanto tal, isto é, como Deus. Enfim, trata-se de assegurar que Deus pertence, inelutavelmente, à ordem gnosiológica e fenomenológica. O seu pertencimento à esfera fenomenológica é admitido pela ideia de que Ele se mostra, apresenta-se ao pensamento que, por sua vez, desvela o seu sentido; daí que esteja também relacionado ao âmbito do pensar. Em última instância, no que tange à questão de Deus, afirmar essa correspondência entre ser e pensar significa, pois, dizer que o vocábulo Deus não tem sentido fora do pensamento. O sentido transcendente de Deus acaba, assim, segundo Levinas, por ser relegado à imanência do logos.

Ora, vimos que, enquanto *locus* do sentido, o pensamento adequado ao ser transluz no discurso. Isto porque o próprio pensar se realiza sob a forma discursiva. Por conseguinte, de acordo com a tese que afirma a identidade entre ser e pensar, Deus não poderia ser dito com sentido a não ser no âmbito da linguagem proposicional. Neste sentido, afirma Levinas (1986, p. 95), “se, todavia, esse Deus tem um sentido”, “o discurso filosófico deve, pois, poder abranger Deus – do qual a Bíblia fala”. Isto significa que da premissa que afirma o sentido do transcendente decorre, necessariamente, a ideia de que a filosofia possa abraçar esse sentido em seus conceitos e categorias¹⁷⁰.

Ora, toda enunciação e toda proposição, ao se pretenderem coerentes, só podem ser formuladas no espaço lógico universal do ser. Elas contêm, de modo implícito ou explícito, o par matricial de toda linguagem. Enunciam, portanto, uma afirmação ou uma negação, estabelecendo uma relação entre um sujeito e seus predicados ou atributos. Ao dizer que algo é ou não é, elas instauram, necessariamente, uma ontologia. A teologia, por sua vez, enquanto discurso que se pretende logicamente organizado, deve submeter-se a esse imperativo. Imantada ao ser e ao logos, ela se apresenta, pois, como discurso racional capaz de dizer a essência divina ou ao menos afirmar a sua existência. Justifica-se, assim, a sua pretensão de falar sobre Deus com sentido. É assim que, para Levinas, ao ser pensado e dito, Deus é relacionado ao ser, à ordem ontológica, e sua transcendência absoluta é sacrificada pelo logos.

Em síntese, a tese da homologia estrutural entre ser e pensar postula que Deus se encontra inelutavelmente relacionado à ordem ontológica, que ele só pode ser pensado como um ente entre outros. Enquanto ser, ainda que o mais eminente dentre todos, Deus é assim concebido como inteligível, captável pelo pensamento, ou seja, compreende-se que seu sentido seja dado pelo ato intencional da consciência; portanto, entende-se que Deus pertence à ordem do conhecimento e da experiência. Levinas entende que, na tradição filosófica

¹⁷⁰ Conferir, também, as reflexões que Levinas desenvolve nas breves páginas de seu opúsculo intitulado *Transcendência e Inteligibilidade*.

ocidental, a noção de experiência sempre foi tomada por sinônimo de luz, luminosidade, presença do presente e, por decorrência, foi concebida como atividade, saber e poder.

Esclarece-nos o autor em *De Deus que vem à ideia*:

A noção de experiência é inseparável da unidade da presença, da simultaneidade e, por conseguinte, reenvia à unidade da apercepção que não vem do exterior “tomar consciência” da simultaneidade. Ela pertence ao próprio “modo” da presença: presença – ser – só é possível como tematização ou reunião do transitório e, desde então, como fenômeno que é a própria exibição temática. (LEVINAS, 1986, p. 101, n. 3).

Por conseguinte, ao passo que o pensamento se realiza sob a forma de discurso, Deus não poderia ser dito com sentido a não ser no âmbito da linguagem proposicional. É assim que se afirma a legitimidade da teologia que, imantada à ontologia, ergue-se como discurso racional sobre Deus. Todavia, se pensar Deus é situá-lo inexoravelmente na eira do ser, resta alguma alternativa ao filósofo e ao teólogo, no que tange à questão de Deus? Estará o homem condenado à polaridade entre o falar coerente de Deus, exprimindo-o em termos de ser, e o exílio do silêncio, expresso pela sentença wittgensteiniana segundo a qual sobre o que não se pode falar, deve-se calar?

Segundo Levinas, a possibilidade de falar de Deus em termos razoáveis ou inteligíveis só emerge como questão à medida que se estabelece uma oposição entre o Deus pensado pela razão e o Deus testemunhado pela fé, ou entre o Deus dos filósofos e o Deus bíblico. Para ele, a cisão entre fé e razão é que conduz ao problema, a seu ver propriamente inexistente, de se falar sobre Deus com sentido. É nesta perspectiva que o autor do célebre texto *Deus e a filosofia*, recolhido na obra *De Deus que vem à ideia*, não hesita em proclamar, retomando uma sentença de Pascal:

Perguntar-se [...] se Deus pode ser enunciado num discurso razoável (*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é, implicitamente, duvidar da oposição formal, estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por

Pascal¹⁷¹, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, duma parte, e o deus dos filósofos, doutra parte; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa. (LEVINAS, 1986, p. 96-97).

Ora, o que está implícito por detrás da ideia de um discurso razoável que não seja ontologia nem fé é a ideia de que a razão não se reduz à ontologia, isto é, de que o racional não se traduz exclusivamente como afirmação ou negação do ser (tese da homologia estrutural entre pensar e ser). De fato, para Levinas, o “razoável”, que a tradição continuamente associou ao verdadeiro, não se reduz ao plano do ser, isto é, à dimensão ontológica. Para ele, o verdadeiro, o significativo e o razoável fincam suas raízes, em última instância, na relação ética. Neste sentido, Levinas parece concordar, porém não tematizando de maneira explícita, que a razão não se reduz à sua função discursiva, a qual se desenrola sob a forma de proposições lógico-formais. Por outro lado, e como implicação necessária desta premissa, o filósofo parece admitir que a fé também seja, em certo sentido, racional. Toda a questão gira, pois, em torno do que Levinas entende por razão, racional ou razoável (*raisonnable*). Neste sentido, é pertinente o questionamento de Greisch que, abstraindo a noção de “fim da metafísica”, pergunta

[...] se Heidegger e Levinas não perseguem, de maneira sem dúvida inédita, um debate já inaugurado por Platão e Aristóteles: “metafísica” e “ontologia”, esses dois títulos, que têm no máximo valor de definição nominal, designam uma única e mesma tarefa fundamental da razão, ou melhor, trata-se de dois modos diferentes de articular em conjunto o que, em Heidegger, como em Levinas, parece ser o problema maior: a resposta radical à questão: *O que chamamos de*

¹⁷¹ Levinas refere-se à famosa passagem do *Mémorial* de Blaise Pascal, que deve ser entendida à luz da tradição provinda das formulações de Tomás de Aquino: “Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não o dos filósofos e sábios. Certeza. Certeza. Sentimento, alegria, paz. Deus de Jesus Cristo” (PASCAL, 1954, p. 554). Puntel (2011, p. 56) questiona o fato de este texto pascaliano ser frequentemente citado para documentar um suposto antagonismo entre o Deus bíblico e o chamado “Deus dos filósofos”. Para ele, há uma outra possibilidade de interpretação, segundo a qual a passagem supracitada não articula uma relação de oposição, mas de complementaridade, no seguinte sentido: “Pascal se volta para Deus, não só ou não primordialmente na medida em que ‘Deus’ é articulado na filosofia (do seu tempo...), mas na medida em que toda a mensagem bíblica é levada em conta de modo absolutamente decisivo para determinar o seu significado propriamente dito. Em suma: essa segunda interpretação significaria que ‘o Deus dos filósofos’ permanece muito abstrato ou é (ainda) em grande medida indeterminado, ao passo que o Deus bíblico, por assim dizer, seria o ‘Deus plenamente determinado’” (PUNTEL, 2011, p. 56). Vê-se, assim, que a alternativa hermenêutica proposta por Puntel caminha na contramão da interpretação levada a termo por Levinas.

pensar?, ou ainda, em uma de suas versões levinasianas, a questão: “O que significa a inteligibilidade do inteligível, a significação do sentido, o que significa a razão?” Eis, em todo o caso, o tipo de questionamento que circunscreve, de uma parte e de outra, o campo de uma filosofia primeira digna deste nome. (GREISCH, 1993, p. 16, grifo do autor).

Deste modo, cabe observar que, se por um lado Levinas critica a reivindicação do discurso filosófico, em sua vertente racionalista, de poder abarcar o sentido de Deus, concebendo-o em termos de ser, ainda que o mais eminente dentre todos, por outro lado o filósofo também recusa o fideísmo cego e irracional como solução para a abordagem da questão de Deus. De fato, o filósofo de Kaunas ergue-se contra a pretensão de uma certa vertente filosófico-teológica, de caráter exclusivamente fideísta, que postula que “o Deus da Bíblia não tem sentido, ou seja, não é, propriamente falando, pensável” (LEVINAS, 1986, p. 95)¹⁷². Insurge-se, pois, contra aquela “alta linhagem do racionalismo filosófico que se recusa a acolher a transcendência do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó entre os conceitos sem os quais não haveria pensamento”, sob a pressuposição de que “o que a Bíblia eleva acima de toda compreensão não teria alcançado ainda o limiar da inteligibilidade” (LEVINAS, 1986, p. 96).

Constata-se, assim, a intenção última de Levinas, a de salvaguardar a transcendência de Deus num sentido totalmente absoluto, porém sem bani-la à dimensão do impensável ou do inefável. O que ele pretende é manter incólume a transcendência de Deus, sem reduzi-la ao ato intelectual, mas, ao mesmo tempo, procura-se mantê-la em relação com o homem, mediante o próprio pensamento, de modo que ela ainda emerja como “pensável”, “inteligível”¹⁷³, isto é, com sentido. Aqui, impõe-se a Levinas um desafio: como conciliar o

¹⁷² A propósito, ver o que Levinas (1986, p. 103), em *De Deus que vem à ideia*, diz sobre o pensamento religioso que se justifica por experiências religiosas pretensamente independentes da filosofia.

¹⁷³ Cabe questionar se ainda convém falar da questão de Deus em termos de inteligibilidade, dada a crítica que Levinas endereça à tradição filosófica, procurando romper o laço, pretensamente inelutável, estabelecido entre a ordem do ser e a do pensar (onto-logia). Todavia, convém sublinhar, de antemão, que Levinas reconhece a necessidade da ordem ontológica, porém fundamentando-a na intriga ética, tida como mais original. Voltaremos mais adiante sobre essa admissão de Levinas acerca da esfera ontológica como absolutamente necessária a todo pensamento e a todo discurso que se pretenda inteligível, isto é, dotado de sentido.

sentido absolutamente transcendente de Deus com a ordem do pensamento e do discurso, uma vez que esta ordem fora entrelaçada ao ser, de modo pretensamente indissociável, pela tradição filosófica?

Cabe observar que a recusa levinasiana de pensar Deus “no interior da gesta de ser”, isto é, como ente supremo, finca suas raízes em um pressuposto, isto é, numa certa compreensão segundo a qual a transcendência divina não se diz em termos de ser, ainda que de modo análogo, como é o caso do *Ipsum esse subsistens* tomasiano, mas que ela significa um excesso (*surplus*) de sentido em relação à ordem ontológica. De fato, Levinas (2002, p. 87) questiona se a transcendência divina, metaforicamente também significada pelo termo “altura”, vem da ontologia, ou seja, é dada e significada pelo ser e pelo pensamento. Diz ele que “[...] o Deus da Bíblia significa de maneira inverossímil – isto é, sem analogia com uma ideia submetida aos *critérios*, sem analogia com uma ideia exposta à submissão de se mostrar verdadeira ou falsa – o além do ser, a transcendência” (LEVINAS, 1986, p. 95). Age, pois, em Levinas o receio ou o escrúpulo de ver o “Deus de Abraão, Isaac e Jacó” reduzido, pelo racionalismo filosófico, a uma esqualida ideia do ser supremo. Em outros termos, a pressuposição sobre a qual se fundamenta a reflexão de Levinas é de que o sentido de Deus não é dado pela razão. Deus significa por si mesmo e, neste sentido, é de uma transcendência tal que, para fazer jus a este signo, Ele deveria permanecer absolutamente exterior, irreduzível ao pensamento e à linguagem humana. Levinas pretende, portanto, que Deus seja ainda inteligível, que ele possa ser pensado, mas não segundo o esquema da satisfação e da identidade do pensamento e do ser que ele pensa. Trata-se, pois, de pensar o que continuamente escapa ao próprio pensamento, o que não vem preencher a visada intencional.

Uma vez que a correlação entre ser e pensar acarreta implicações inexoráveis para a questão de Deus, Levinas julga, portanto, ser necessário rompê-la, no intuito de descortinar uma nova face do sentido, não mais restrita às fronteiras do ser. Se no modo onto-teo-lógico

de pensar, os termos ser, Deus e logos encontram-se imbricados, o propósito levinasiano de “separar Deus da onto-teo-logia” não poderá significar outra coisa que “conceber de novas maneiras a noção de sentido” (LEVINAS, 1993, p. 144). O critério último do sentido não mais poderá ser a identidade entre o pensamento e o que ele pensa. O pensar deixa de ser concebido em termos de adequação e satisfação, esquema este que o filósofo lituano julga encontrar no desenho formal da ideia cartesiana do infinito, tal como veremos adiante.

4 DA FENOMENOLOGIA À SIGNIFICÂNCIA ÉTICA

Quando lemos os textos de Levinas, não raramente nos defrontamos com o uso de termos e expressões auferidos do repertório da fenomenologia transcendental de Husserl. E isto mesmo quando o pensador lituano aborda a questão de Deus, o que, todavia, nos causa perplexidade e estupor, dado o fato de ser conhecido o lugar primordial que ele reclama a todo instante à ética. Assim, por vezes erguem-se como admiráveis e extraordinárias, porventura até mesmo ininteligíveis e contraditórias, certas formulações que encontramos, por exemplo, no prólogo da obra *De Deus que vem à ideia*, onde o autor não hesita em proclamar que ele procura a “concretude fenomenológica” na qual a significação de Deus poderia significar ou significa, ainda que ela sobressaia a toda fenomenalidade. Não é de se espantar, pois, que o pensador assaz crítico da luz filosófica da razão ocidental, que violenta o outro, venha a enunciar uma certa “vinda de Deus à ideia”? Não é de se admirar que ele busque “descrever as ‘circunstâncias’ fenomenológicas” nas quais o que é dito à guisa de abstração, isto é, a palavra Deus, ganha concretude de significação? Sua proposta de conduzir a questão de Deus independentemente do problema da existência ou da não existência de Deus, tanto em relação à decisão a se tomar ante essa alternativa quanto acerca do sentido dessa alternativa, não nos evoca à lembrança o famoso tema husserliano da redução fenomenológica?

Quem deseje, pois, elucidar o lugar que a questão de Deus ocupa no pensamento de Levinas esbarra-se com a complexidade da relação que esse filósofo estabeleceu com a fenomenologia, seja sob a sua vertente transcendental, de cunho husserliano, seja sob a sua feição hermenêutica, levada a termo por Heidegger. De fato, a relação que Levinas estabelece com a fenomenologia é complexa, ambígua e multifacetada. Por essa razão, seria inoportuno querer abordá-la em todos os seus aspectos e nuances neste trabalho. Não é nosso propósito, portanto, acompanhar todo o itinerário do pensamento levinasiano acerca da fenomenologia. Por si só, tal empreitada exigiria um trabalho à parte. Nossa intenção, neste capítulo, é a de

elucidar alguns aspectos dessa ambígua relação que o pensador lituano entretém com a fenomenologia, aspectos esses que, a nosso ver, são indispensáveis para se compreender a proposta levinasiana de abordagem da questão de Deus para além do âmbito do ser. Sendo assim, limitar-nos-emos a dois temas centrais da fenomenologia: a questão do método fenomenológico e a problemática do horizonte, isto é, da estrutura excedentária da intencionalidade. Evidentemente, a análise desses temas nos conduzirá a temas correlatos. Tal restrição deve-se ao fato de pretendermos mostrar como, ao tratar da questão de Deus, Levinas se vale do repertório terminológico da fenomenologia husserliana, resignificando, todavia, a acepção de certos termos que ele utiliza. De fato, para recolocar a questão de Deus sob novas bases, a tematização de Levinas não prescinde de uma passagem pela fenomenologia, todavia sem aí parar, levando-a às últimas consequências, a fim de aventar uma saída para a ética, lá onde o problema filosófico de Deus será nuançado e matizado de outro modo que sob o paradigma onto-teológico. Dilucidar, pois, o uso que Levinas faz de expressões e termos colhidos da fenomenologia, bem como o sentido preciso com os quais ele os emprega, torna-se imprescindível para uma adequada compreensão da questão de Deus no seu pensamento, como também do lugar exato que é atribuído a esse problema, que já ultrapassa aquele circunscrito pela fenomenologia.

4.1 DA ESTRUTURA DE HORIZONTE A UMA NOVA CONCEPÇÃO DO SENTIDO

Para o nosso propósito de analisar a questão de Deus em face da fenomenologia, tal como Levinas a compreende, convém seguirmos o próprio caminho trilhado por esse autor, que vai da estrutura excedentária da intencionalidade à uma nova acepção do sentido. Ora, em Husserl, essa estrutura excedentária da intencionalidade diz respeito à própria noção de horizonte, retomada e reinterpretada pelo pai da fenomenologia transcendental numa acepção

propriamente fenomenológica. Nas análises sobre a intencionalidade presentes em seus primeiros escritos sobre a obra husserliana, Levinas se detém sobremaneira sobre esse aspecto, o do excedente relativo à própria intenção e implicado pela noção fenomenológica de horizonte, julgando aí encontrar uma verdadeira derrocada da primazia da representação. Trata-se, pois, de analisar o modo como Levinas aborda a questão da intencionalidade, detendo-se sobre a sua estrutura excedentária, e quais as implicações que ele julga poder extrair do fato de que o horizonte intencional se produza imperceptivelmente na consciência. De fato, isso o conduz a falar não apenas de uma nova psicologia, mas também de uma nova ontologia, bem como a pensar um excedente de sentido que rompe com a estrutura de adequação entre a visada intencional e o objeto visado. É por essa senda teórica que o autor de *Totalidade e infinito* não hesitará, pois, a postular a ideia *sui generis* de uma “intenção transcendente da ética”. Eis o que urge agora demonstrar.

4.1.1 Em busca de um novo sentido da intencionalidade

Como alguns intérpretes do pensamento levinasiano já assinalaram, se se acompanha o desenvolvimento, no bojo dos escritos de Levinas, dessa noção fundamental da fenomenologia, a intencionalidade, torna-se patente o movimento que conduz o filósofo lituano à passagem da fenomenologia à ética enquanto metafísica. Com justeza e precisão de análise, Dastur (2000, p. 128) observa que, para Levinas, não se trata de “renunciar à ideia de intencionalidade, mas de extrair, através da crítica ao intelectualismo husserliano, um outro sentido da intencionalidade, diverso daquele que a identifica a um representativo”. Mas essa intencionalidade “não-objetivante”, parafraseando-se o próprio Levinas, não é por este encontrada em nenhum outro lugar senão nos próprios textos husserlianos. Precisamente, Levinas julga encontrá-la no movimento implicado pela noção husserliana de horizonte, na

fenomenologia da sensibilidade e do kinestésico e, por fim, na fenomenologia da consciência íntima do tempo, tal como veremos adiante. De fato, as análises que o jovem Levinas teceu em torno do problema do horizonte, bem como da sensibilidade e do tempo, em Husserl, e da transitividade do verbo existir, em Heidegger, visaram extrair este outro sentido do “intencional” que o próprio Levinas reclamou à sua forma de análise. Com tal gesto, o pensador em foco preparou o terreno teórico-discursivo de *Totalidade e infinito*, cujo subtítulo, “ensaio sobre a exterioridade”, assinala com precisão o pensamento da exterioridade, isto é, a temática do desbordamento do infinito de outrem e de Deus em relação à consciência intencional, a cuja exposição se consagraria essa grandiosa obra de 1961. Por essa razão, torna-se imprescindível elucidarmos esse novo sentido de intencionalidade que Levinas entrevê nos próprios textos husserlianos. Todavia, cumpre-nos assinalar que não é nosso interesse, aqui, acompanhar em pormenores o desenvolvimento do conceito de intencionalidade no seio da obra levinasiana, esquadrihando a compreensão de Levinas acerca dessa categoria em todas as suas nuances e meandros. Para tal, o leitor fará bem em consultar os artigos de Vasey (1980), Dastur (2000) e Legros (2007). Sem deixarmos de contribuir para esta questão, nosso propósito, no entanto, é mais modesto. Buscaremos apenas identificar em que consiste esse outro sentido de intencionalidade que servirá de base para que Levinas proponha a passagem do solo fenomenológico, não ao terreno ontológico, tal como encontramos em Heidegger, mas à intriga ética.

De início, convém constatar que já num texto de 1940, intitulado *A obra de Edmond Husserl* e recolhido em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* desde a sua primeira edição, Levinas (1974, p. 25-26) afirma que o sentido da intencionalidade não se restringe à correlação entre sujeito e objeto. Por um lado, consoante às análises outrora realizadas em *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, o autor aí identifica a primazia husserliana atribuída à representação. Mas, por outro lado, entrevê e afirma que as

análises husserlianas levadas a termo nas *Investigações Lógicas* abrem a possibilidade de se auferir um sentido mais profundo da intencionalidade. Identificando uma certa indeterminação no conceito husserliano de transcendência, Levinas então percebe, por detrás dessa vaga noção, um aspecto essencial da intencionalidade. Observa ele que a ideia husserliana de transcendência, com a qual se caracteriza a objetividade do objeto, implica uma teia de significações. Isto significa que o domínio do “intencional” enfeixa toda uma “obra espiritual” que jamais se aparta dos horizontes que permitem aceder a ela. Por conseguinte, a unidade do sentido do objeto implica a consideração desses horizontes nos quais a significação verdadeira do objeto se mostra. Tudo aí se passa como se o sentido da noção husserliana de transcendência¹⁷⁴, mediante a qual se caracteriza tanto o ato intencional quanto o aspecto objetivo ou mundano do objeto, não se resumisse ao contato com as coisas, com o mundo, mas antes apontasse para a questão do sentido, aí concebido como o “fato concreto da espiritualidade”. Logo, o que Husserl descreve como análise intencional é, aos olhos levinasianos, o gesto de situar o sentido do objeto em todos os seus horizontes, isto é, no conjunto da vida do espírito, lá onde o sentido verdadeiro do objeto se mostra. Sem isto, o objeto permanece pálida abstração, uma simples ideia abstrata, sem a concretude de significação que lhe é devida¹⁷⁵.

Vê-se, assim, que a consideração desses horizontes em que se dá a unidade do sentido verdadeiro do objeto é o que leva o autor lituano, já na aurora de seus escritos sobre a

¹⁷⁴ É como transcendência que o próprio Levinas caracteriza o movimento intencional da consciência, tal como teria sido pensado por Husserl. Nos termos do autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, “a intencionalidade é, para Husserl, um verdadeiro ato de transcendência e o protótipo mesmo de toda transcendência” (LEVINAS, 2010, p. 69). Ora, aos olhos do jovem autor, a originalidade de Husserl consistiu em “ter posto o contato com o mundo no próprio coração do ser da consciência” (LEVINAS, 2010, p. 73). Agindo assim, o pai da fenomenologia transcendental teria superado a concepção naturalista do ser, bem como a visão substancialista da consciência à maneira cartesiana. Nos termos precisos de Clemente (2008, p. 45), “a intencionalidade consiste nos atos intencionais nos quais alguma coisa emerge em termos de sentido. Compreende-se então como que, para Levinas, sendo a intencionalidade *modo de ser* da consciência enquanto transcendência, o *ato intencional*, na sua especificidade, seja entendido como *modo de transcender-se* da consciência [...]. O objeto, enquanto é encontrado pela consciência, é por esta instaurado no seu existir. Passamos do ser enquanto substância, indiferente à relação, ao ser enquanto sentido, tomado ao interno da relação intencional”. Em *A ruína da representação*, a intencionalidade também é concebida como transcendência; a propósito, cf. Levinas (1974, p. 132).

¹⁷⁵ Ver Levinas (1974, p. 25-26).

fenomenologia de Husserl, a encontrar na teoria husserliana da intencionalidade um protesto contra um certo idealismo, de tipo cartesiano sobretudo, que enclausura o sentido do ser ou objeto pensado na imanência do pensar, isto é, que vê no pensamento o lugar onde o sentido mesmo é forjado¹⁷⁶. Por aí se entende o que Levinas (1974, p. 18) anuncia já nas primeiras páginas do ensaio que ora analisamos, ao afirmar que “a contrapartida objetiva do pensamento deve ser inteiramente determinada pelo sentido do pensamento e por todas suas implicações, por seus ‘horizontes’”. Se não se trata ainda de afirmar aí uma “ruína da representação”, como nos atestarão os escritos de 1959, é certo, todavia, que todo o empenho de Levinas será, doravante, o de mostrar e aprofundar o significado desse repúdio ao idealismo fenomenológico.

Cabe, pois, sublinhar a atenção que, já nesse período, Levinas dispensa à estrutura excedentária da intencionalidade, isto é, ao problema fenomenológico do horizonte intencional. De fato, desde cedo o pensador lituano aponta para uma certa “novidade” que a teoria husserliana do horizonte implica em relação à questão do sentido. É exatamente sobre esse ponto vislumbrado na potencialidade da vivência intencional, a saber, o do excedente relativo à própria intenção, que se volta a atenção de Levinas na conclusão do seu artigo de 1940. Já aí o pensador lituano entrevê e enuncia que, em Husserl, a noção de sentido emerge como mais ampla que a ideia de representação. Ora, se a nossa consciência contém mais do que ela percebe atualmente, é porque o sentido do objeto ou ser pensado, entende Levinas, se revela numa amplitude maior do que a da representação na qual Husserl pretende confiná-lo. O que Levinas então constata, ainda que sucintamente, é uma certa ambiguidade na letra husserliana; a seus olhos, embora Husserl tivesse encerrado o problema do sentido na esfera imanente da consciência intencional, ele teria aberto, entretanto, a via para se distinguir sentido e representação. Essa distinção, por sua vez, teria sido levada a termo sobretudo por

¹⁷⁶ “Temos razão de ver na intencionalidade um protesto contra um idealismo que quer absorver as coisas na consciência”, afirma Levinas (1974, p. 50).

Heidegger¹⁷⁷. Vê-se, por aí, que, em sua leitura da obra husserliana, Levinas entrevia os germens do que lera no Heidegger de *Ser e tempo*.

Num outro ensaio da primeira edição de *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*, intitulado *Da descrição à existência*, Levinas procurava determinar o alcance preciso que Husserl teria concedido à noção de intencionalidade. Isto o levava a ampliar consideravelmente a definição dessa categoria. Na terceira e na quarta seção desse ensaio, Levinas buscava mostrar que a fenomenologia de Husserl já enfeixava as premissas necessárias para o afloramento da frondosa árvore da “filosofia da existência”, à qual o autor lituano, naquela época, associava sobretudo o então já célebre nome de Heidegger¹⁷⁸. O que o autor se propunha a evidenciar aí era que no pensamento husserliano já se podiam encontrar as bases sobre as quais se erguera a renovação da problemática do ser levada a termo pelo filósofo que viera a ocupar a antiga cátedra de Husserl. Este, ao afirmar a intencionalidade da consciência, teria estabelecido a identidade entre o ato de pensar¹⁷⁹ e o ato de existir.

¹⁷⁷ Assim, logo após ter afirmado que, em Husserl, “[...] o real – coisas e pensamentos – só tem sentido na consciência”, admitindo que “a consciência é o próprio modo da existência do sentido”, Levinas (1974, p. 49), já naquela época, não deixava de ajuntar: “A noção do sentido apareceu, desde então, como mais ampla que a noção de uma representação de um objeto individual. Desde então, foi aberta a possibilidade de pôr uma espiritualidade em que, tudo tendo um sentido, podia não ser objetiva, não ser uma representação. [...] É na filosofia de Heidegger que a separação da noção do sentido daquela de objetividade se realiza de uma maneira particularmente nítida. Para ele, compreender um sentido não é tender para um objeto, de uma forma ou de outra. Compreender não é representar. Cada situação da existência humana constitui uma maneira de compreender. Não há aí, no entanto, apreensão objetiva.” (LEVINAS, 1974, p. 51). Ora, se a consciência é o próprio modo de existência do sentido e se este, por sua vez, emerge como mais amplo que a ideia de representação, Levinas entende, assim, que a consciência, em Husserl, não se reduz ao ato de representar. Sua definição é, por conseguinte, mais extensa que aquela que a associa à correlação entre sujeito cognoscente e objeto cognoscível. Aos olhos levinasianos, tudo se passa, portanto, como se Husserl, ao afirmar a intencionalidade da consciência, não distinguisse entre a existência e o pensamento. Vê-se, por aí, o quanto Levinas já deixa Husserl para se aproximar de Heidegger, lendo aquele já influenciado pelas leituras de *Ser e tempo*.

¹⁷⁸ “Heidegger nos parece dominar sobremaneira a filosofia da existência [...]”, proclamava Levinas (1974, p. 101). Evidentemente, o enquadramento desse filósofo nas linhas limítrofes de uma “filosofia da existência” soa questionável, se se considera que a problemática última do seu pensar é a questão do sentido do ser, e não propriamente a da existência humana, que na sua filosofia é tão somente um modo de ser, embora privilegiado. Algures, no entanto, o próprio Levinas (1991, p. 13-24) matiza de melhor maneira a sua caracterização da filosofia heideggeriana, concebendo-a como “ontologia fundamental”.

¹⁷⁹ Cabe notar que, aí nesse texto, Levinas de fato ainda não chega a ver em Husserl a “ruína da representação”, como proclamará mais tarde, nos escritos de 1959. É o que afirma o próprio Levinas (1974, p. 99, grifo nosso): “Certamente, para Husserl, a transitividade não é o único caractere do pensamento que, doravante, determina o existir. Todas as particularidades da vida teórica aparecem em Husserl como estrutura do ser.” Todavia, já aí, como também constatamos em *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, Levinas não deixa de apontar para uma ambiguidade na letra husserliana. Para o autor lituano, ainda que Husserl tenha insistido em preservar a todo o custo o primado do teórico, mantendo a fenomenologia na esteira da “filosofia do Mesmo”, ele mesmo

Segundo esta chave hermenêutica, o pensamento não mais seria um atributo da existência, e o sujeito, por sua vez, não mais seria uma *res cogitans*, uma substância à qual o pensamento viria se ajuntar como um predicado. Não há, pois, a “coisa” consciência e, em seguida, pensamento. A consciência é ato, e ato de transcendência, à medida que se encontra originalmente dirigida para o que não é ela, para as coisas, para “fora” de si. Assim, em lugar de entender a consciência à maneira cartesiana, isto é, como um mero depósito de ideias, Husserl a teria concebido como intenção voltada para o objeto, recusando-se a separar o ato de ser da consciência do ato de ser do objeto. Mas, aos olhos levinasianos, as reservas que Husserl dirigira à transição cartesiana do cogito à ideia da *res cogitans* não seriam provenientes apenas da preocupação de evitar a naturalização e a reificação da consciência, isto é, de pensar a estrutura ontológica da consciência a partir da ideia de substância. Mais ainda, elas decorreriam da recusa de todo e qualquer substrato à intenção, isto é, de toda remissão para um fundamento, para um núcleo qualquer que servisse de esqueleto ou base ontológica para a vida intencional da consciência. Longe de assignar ao pensamento uma condição ontológica, Husserl teria descoberto, no próprio pensamento, a ontologia. A consciência, enquanto ato, não seria uma “coisa”; ao contrário, a “desubstancialização” da consciência teria conduzido o pai da fenomenologia a identificar o próprio pensar à obra de ser, ao existir mesmo do sujeito. Julgando, pois, encontrar em Husserl os germens do que lera em *Ser e tempo*, de Heidegger, o autor lituano então esgarçava a acepção do termo intencionalidade ao domínio do existir propriamente humano. O que o autor de *Da descrição à existência* deixa entender claramente é que a intencionalidade significa, desde então, a

teria aberto a via para a contestação dessa primazia. Quando Levinas finalmente chega a constatar essa derrocada do primado da representação ou do teórico mediante o pensamento husserliano é exatamente ao aprofundar as análises acerca da estrutura potencial da intencionalidade. É, pois, a penetração exegética da noção fenomenológica de horizonte que conduz o autor lituano a ver em Husserl a “ruína da representação”. Daí que ele venha a dizer que o movimento da visada intencional *dissimula* o movimento transcendental implicado pelo ato de existir, ou, nos seus termos, pelo “acontecimento ontológico fundamental”.

própria transitividade do ato de existir, isto é, a existência mesma do homem no seu aspecto essencialmente transitivo¹⁸⁰.

Ora, é essa mesma transitividade entrevista na intencionalidade husserliana que Levinas também vê se efetuar na existência tal como Heidegger a compreende: “Poder-se-ia dizer”, infere o autor de *A ontologia no temporal*, “que toda a filosofia de Heidegger consiste em considerar o verbo existir como verbo transitivo. E à descrição dessa transição – dessa transcendência – está, em suma, consagrada toda a sua obra.” (LEVINAS, 1974, p. 80). Desta sorte, Levinas julga encontrar no gesto husserliano uma significativa consequência, a saber, a transformação da própria noção do ser, que não mais reenvia apenas à sua função copulativa, mas à estrutura transitiva que o ser (existir) adquire por analogia com aquela mesma estrutura do pensar. Doravante, o ato de existir será também concebido como “intencional”, dirá Levinas, entendendo-se por intencional a própria transitividade do ato. Encontrava-se aberta a via para que Heidegger então pensasse o existir propriamente humano na sua transitividade, isto é, sob o signo da com-preensão, para além da representação. Ora, se enquanto consciência o homem encontra-se inelutavelmente junto às coisas, como quer Husserl, e se a consciência, por sua vez, é o próprio existir do homem, é porque essa estrutura transitiva do pensamento caracteriza a existência mesma. O autor de *Ser e tempo* teria mostrado, assim, que o existente humano (*Dasein*) não pode existir sem o seu mundo, pois é estruturalmente ser-*no*-mundo, o que significa que tampouco pode ser concebido sem referência aos outros humanos. Logo, afirmar o caráter transitivo da estrutura fundamental do ser que é *Dasein* significa dizer que ele é, a um só tempo, preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e cuidado com os

¹⁸⁰ Essa definição de intencionalidade, por sua vez, conduzirá o filósofo lituano a entrever na própria letra husserliana um certo deslocamento do derradeiro sítio do transcendental que, a despeito da obstinação de Husserl em querer mantê-lo encerrado no solo gnosiológico, o teria redimensionado inexoravelmente para o domínio transitivo do existir, tal como Heidegger bem tematizara nos seus escritos. De tal gesto, Levinas colherá uma consequência extremamente importante para a derrocada do primado da representação e, por conseguinte, para o soerguimento da tese da ética como filosofia primeira, a saber, a ideia de um “condicionamento mútuo” do transcendental, expressa na proposição segundo a qual o constituído é constituinte e o constituinte é constituído. É o que veremos se desenrolar a partir dos escritos de 1959 recolhidos em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*.

outros (*Fürsorge*). É exatamente nessa descoberta do caráter transitivo do verbo existir, adquirida por analogia com a transitividade do pensar, que Levinas situa a novidade da filosofia da existência. É precisamente aí que o autor lituano julga encontrar um ponto de contato entre a fenomenologia husserliana e a filosofia da existência, ou ainda, a dívida desta para com aquela¹⁸¹.

No entanto, como bem entendeu Dastur (2000, p. 129-131), Levinas não se contenta apenas com a descoberta de uma intencionalidade encarnada, irreduzível à intencionalidade representativa. Para romper verdadeiramente com o idealismo, é preciso mostrar que a superação da intencionalidade objetiva é constitutiva de toda intencionalidade como tal. Esse é o gesto de pensamento que se observa nos célebres comentários de 1959 que o autor lituano consagra a Husserl, todos recolhidos em *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Aí nesses escritos Levinas busca mostrar que o sentido último da intencionalidade não se reduz ao paralelismo noético-noemático ainda arraigado à tutela do primado da objetividade. Como Colette (1984, p. 25-26) bem observara, num dos pioneiros estudos sobre a interpretação levinasiana da fenomenologia transcendental, esse novo sentido da intencionalidade constitui o tema principal dos três ensaios endereçados à filosofia husserliana nos fins da década de 50. Nestes, “o essencial é a apreciação positiva da intencionalidade como *Mehrmeinung*”. Trata-se de pôr em evidência a questão da “ultrapassagem da intenção na própria intenção inerente a toda consciência”, segundo a tradução do próprio Levinas.

Mas como Levinas realiza tal pretensão? De que lugar preciso, isto é, de que aspecto da estrutura da intencionalidade ele colhe essa ideia de uma ultrapassagem do caráter objetivante da própria intenção? Esse novo sentido é extraído a partir da análise sobre a problemática fenomenológica do horizonte. De fato, a atenção de Levinas se volta sobremaneira para o condicionamento da atividade consciente na potencialidade, implicado

¹⁸¹ Ver Levinas (1974, p. 94-97). Ver, também, o comentário de Dastur (2000, p. 131-134).

pela noção fenomenológica de horizonte. Mas em lugar de ver na estrutura excedentária da intencionalidade apenas uma crítica ao idealismo, ele aí julga encontrar uma verdadeira “ruína da representação”. Assim, se nos idos de 1940 ainda eram tímidas as consequências auferidas das leituras sobre o pensamento husserliano concernentes à questão do horizonte, o mesmo não ocorre quase vinte anos depois. Lá onde Husserl identificara apenas uma antecipação constituinte da consciência que unifica intencionalmente os diversos modos de aparecer do objeto, Levinas julga encontrar o que não hesitará em chamar de “a ruína da representação”. E, por outro lado, se as análises de outrora o haviam conduzido a extrair uma noção de sentido mais ampla que a de representação, serão ainda outras, quiçá mais audaciosas, as consequências a serem auferidas das análises levadas a termo nos fins da década de 50. De fato, o pensador lituano enfatiza aí nesse contexto que a ideia husserliana de potencialidade da intenção abriu a via às análises da sensação, da experiência antepredicativa e do tempo¹⁸².

De qualquer modo, para bem compreendermos o gesto de pensamento levinasiano no que concerne à estrutura excedentária da intencionalidade, convém, antes, elucidarmos a acepção fenomenológica que Husserl dá ao conceito de horizonte. Feito isso, nos propomos a dilucidar qual é a interpretação peculiar que o autor lituano empreende sobre essa noção, bem como as implicações que ele extrai a partir de sua análise da estrutura excedentária da intencionalidade.

¹⁸² A propósito, ver Levinas (1974, p. 132).

4.1.2 A noção fenomenológica de horizonte

Husserl foi o primeiro a formular o problema filosófico do horizonte numa acepção propriamente fenomenológica. Segundo sua definição usual no pensamento husserliano, o horizonte é um campo do *potencial* que se difunde em torno do *atual*; ele constitui a área de potencialidades que se projetam e se dispersam em torno das atualidades, e em contraste com o objeto atual que é visado num dado momento. Isto significa que a própria vida da nossa consciência possui a estrutura de um horizonte: a consciência intenciona algo, ela é esse movimento mesmo, esse ato de se dirigir a alguma coisa que não é ela; mas em torno daquilo que foi intencionado há todo um campo implícito, que Husserl chama de potencial, ainda não-atual, mas que condiciona o que é atualmente percebido. Esse campo implícito que atua sobre a atualidade apreendida pode, todavia, ser explicitado pela análise intencional.

Neste sentido, como bem entendeu Godin (2000, p. 494), enquanto noção capital da fenomenologia, o horizonte designa bem uma totalidade, mas indeterminada, indefinidamente aberta. E é em razão disso que a categoria do horizonte aponta para o conceito de mundo. Este, por sua vez, enquanto implica a ideia de totalidade de objetos, presumindo-se, todavia, que estes sejam entendidos como objetos-em-potencial, impõe-se como o “horizonte de todos os horizontes”. Desse modo é que a ideia de horizonte, tornada clássica na elaboração fenomenológica do mundo, foi introduzida por Husserl no primeiro volume das *Ideias*¹⁸³. O mundo é definido, pois, como o conjunto ou o todo dessa potencialidade englobante, circundante, dessa “horizontalidade”. Mas, ao ser abordada no terreno da análise fenomenológica, a célebre metáfora do “horizonte” sofre uma notável alteração de sentido. De sua acepção literal grega como linha divisória que atravessa a interioridade do homem e o

¹⁸³ No que concerne à obra husserliana *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie I*, utilizamos a tradução francesa de Paul Ricoeur. Sobre o conceito fenomenológico de horizonte aí nesse livro, ver Husserl (1950, p. 7-8; 48-50). De fato, por meio de sua ressignificação no terreno fértil da fenomenologia, a categoria do horizonte doravante possibilitará descrever a característica fundamental do mundo; a propósito, consultar as belas páginas de Vaz (1992, p. 18-22).

define como um ser de fronteira entre os mundos material e espiritual, a categoria do horizonte, ao ser transposta para o domínio da fenomenologia, passa a significar o “âmbito intencional do *manifestar-se* do mundo”, como Vaz (1992, p. 20) bem nos explica.

Para elucidar o que Husserl entende por “horizonte intencional” ou, mais precisamente, para mostrar o que ele entende por potencialidades “pré-traçadas” ou “implicadas” nos estados atuais da consciência, voltemo-nos para o parágrafo 19 da segunda das *Meditações Cartesianas*. Aí nesse parágrafo, Husserl analisa a questão da atualidade e potencialidade da vida intencional. No que tange à questão das potencialidades, duas são as características destacadas pelo pai da fenomenologia transcendental: a de serem “intencionalmente pré-traçadas no seu próprio estado atual”, isto é, o fato de estarem implicadas em toda atualidade, e a de manifestarem “o caráter de ‘terem de ser realizadas pelo eu’” (HUSSERL, 2001, p. 62), ou seja, o de serem *noemas* de uma *noese*.

No que concerne à primeira característica, nota-se que a teoria dos “horizontes de intencionalidade” conduz o pai da fenomenologia transcendental a entender que o objeto, sendo um polo de identidade, é sempre apresentado com um “sentido” “pré-concebido” e “a ser” realizado. Essa implicação contínua de novos “horizontes”, essa abertura de novas perspectivas ou silhuetas, é entendida como uma “propriedade essencial” de toda presença atual, de todo *cogitatum* enquanto se relaciona com a consciência que o intenciona. Já no que diz respeito à segunda característica, convém assinalar que é justamente este o aspecto que será recusado por Levinas. Além disso, como veremos a seu tempo, em lugar de se deter sobre o aspecto de indeterminação sugerido pela noção de horizonte enquanto potencialidade “pré-traçada” – indeterminação esta, aliás, à qual Husserl insiste em atribuir certa estrutura de determinação¹⁸⁴ –, o filósofo lituano irá enfatizar o caráter implícito dessa dimensão “potencial”. Dilucidemos, pois, essas nossas afirmações.

¹⁸⁴ A propósito, ver Husserl (2001, p. 63).

De início, vale retomar um exemplo dado pelo próprio Husserl, o da percepção do cubo. Imaginemos, pois, um cubo diante de nós. Por razões facilmente compreensíveis, ao procurarmos descrever a maneira pela qual ele nos aparece, evidenciamos que em momento algum ele se nos mostra com as suas seis faces simultaneamente. Antes, ele nos apresenta duas ou três faces, em conformidade ao ângulo sob o qual nossos olhos o apreendem. Conquanto sejam partes do próprio cubo que observamos, essas duas ou três faces, no entanto, ainda não são o cubo em sua totalidade, em sua inteireza. Se a nossa percepção se estende, ao mudarmos a posição do cubo, por exemplo, ou ao redirecionarmos a perspectiva da nossa visão sobre ele, outras faces igualmente aparecerão. Mas tampouco essas novas faces são o próprio cubo; tal como aquelas outras, elas são apenas modos de aparecer mediante os quais o mesmo objeto se revela a nós.

Ora, tal exemplo nos conduz, na sua simplicidade, à constatação dum mesmo e importante fato, que pode ser descrito, todavia, a partir de dois ângulos ou perspectivas diferentes. Do ponto de vista do objeto, somos levados a entender que o cubo que temos diante de nós se apresenta, necessariamente, numa sucessão de diversos “aspectos” ou “perspectivas” (*Abschattungen*¹⁸⁵), num presente ou num “agora” continuamente novo. Constatamos, portanto, que o objeto se nos aparece em perfis ou, entendido pelo ângulo do sujeito, observamos que a nossa percepção do objeto se dá em perspectivas, em perfis. Se é visto de perto ou de longe, deste lado e depois daquele outro lado, e assim por diante, o mesmo objeto continuamente se manifesta, entretanto, segundo novas modalidades, sempre inacabadas, numa sucessão de instantes. É apenas mediante esta série de “aparências”, todavia convergentes, mas continuamente diversas e incompletas, que somos naturalmente conduzidos à existência da mesma coisa. É, pois, da essência do ser percebido não ser objeto

¹⁸⁵ Originalmente, o termo alemão supracitado significa “modo de sombra”, o qual varia segundo as diferentes posições do sol durante o dia. Daí se compreende que Husserl usasse tal palavra para indicar os sucessivos modos segundo os quais a coisa se nos aparece, se manifesta a nós. Por vezes, ele também se vale dos termos “aspecto” (*Aspekt*) e “modo de aparecer” (*Erscheinungsweise*), para exprimir a mesma ideia; a propósito, cf. o parágrafo 32 de *Ideen II*.

de exaustiva exploração, mas de revelar-se progressivamente e, por conseguinte, de ser apreendido sempre de novas maneiras, a cada vez inacabadas e novas, atuais. Dito agora pela perspectiva do sujeito percipiente: a percepção do cubo tem um sentido espacial e temporal, e, ademais, jamais está perfeitamente acabada. Isto porque, se contornamos o cubo, as três faces originalmente percebidas desaparecem, dando lugar a três novas faces desconhecidas. E se o contornamos novamente, as três primeiras faces reaparecem enquanto as outras se escondem do nosso campo de visão. Assim, o que se constata é que, através de nossas percepções cotidianas, nunca conseguimos nos colocar numa perspectiva absoluta, desde onde tenhamos a possibilidade de apreender num só golpe, de uma só vez, todas as faces do mesmo cubo. Daí decorre que a nossa percepção da realidade seja sempre apreendida em perspectivas, em perfis ou aspectos diversos, continuamente novos e inacabados, incompletos. Eis aí a finitude intransponível da percepção.

Com efeito, segundo essa descrição empírica, a nossa percepção jamais se completa, ela permanece sempre inacabada e a cada vez atualizada, de modo que só percebemos algumas faces de um mesmo objeto. Entretanto, sabemos que estamos percebendo o próprio cubo, isto é, o mesmo objeto, ainda que jamais tenhamos a percepção do todo de uma só vez. Isto significa que a nossa consciência contém, portanto, atualmente mais do que ela percebe de forma atual. A acreditarmos em Pradelle (2007, p. 90), do enunciado husserliano segundo o qual “o visado está a cada instante em excesso (visado com um excedente) sobre o que se encontra explicitamente visado neste instante” decorre a ideia de um “momento eidético dum visar-além-de-si-mesmo (*Über-sich-hinaus-Meinen*)” em toda consciência. Para Husserl, como bem explica o intérprete, “isto significa que todo objeto não genuinamente [*réellement*] imanente (não incluso na consciência a título de componente vivido) é assimilável a uma Ideia kantiana, a um *index* repelido ao infinito, co-implicando uma multiplicidade de visadas potenciais não atualmente realizadas, mas que pertencem ao sentido de ser do objeto”. Desta

sorte, retomando o exemplo do próprio autor das *Meditações cartesianas*, a visada de um dos lados de um cubo nada diz sobre os outros lados ainda não avistados, mas envolve as faces escondidas, implícitas, que podem, todavia, se tornar visíveis ao se rodear, com os olhos, o mesmo cubo. Na visada do objeto, os lados implícitos permanecem implicados, isto é, de algum modo “intencionados”, ainda que seja por obra da imaginação, pois, caso contrário, não se poderia percebê-lo, de antemão, enquanto tal, isto é, como cubo. Ora, a partir da percepção real e inicial, parcial e finita, essa antecipação constituinte da consciência, extrai, por sua vez, o sentido mesmo do objeto. Ela faz com que o sentido do objeto “apareça” em suas linhas gerais, vale dizer, em seu tipo “exemplar”, eidético ou ideal. É a essa estrutura excedentária da intencionalidade que Husserl nomeia de “horizonte interno”, horizonte esse que em seu pensamento permanece redutível à imanência da própria consciência. Tal horizonte é intencional à medida que é inelutavelmente permutável à consciência que o intenciona. Em suma, como bem sintetiza Pradelle (2007, p. 91) numa frase lapidar, “o sentido ontológico do objeto é correlativo ao horizonte interno de suas propriedades manifestáveis”. Isto significa, em última instância, que o objeto só pode se manifestar segundo as estruturas da própria consciência e que seu sentido jamais prescinde dessa estrutura de correlação. Trata-se, pois, justamente do que Husserl explicita e exemplifica no parágrafo anterior ao vigésimo, ao se debruçar sobre a análise da potencialidade intencional, isto é, sobre a temática dos horizontes de intencionalidade, antes mesmo de formular o célebre enunciado traduzido e interpretado de modo singular pelo pensador lituano¹⁸⁶.

Elucidada a estrutura excedentária da intencionalidade em Husserl, isto é, o conceito fenomenológico do horizonte, cumpre-nos agora ver qual é a exegese *sui generis* que Levinas empreende acerca dessa temática. Trata-se de investigar qual o aspecto preciso sobre o qual

¹⁸⁶ A propósito, cf. Husserl (2001, p. 63).

ele retém o seu olhar, bem como as consequências que ele julga poder extrair de sua leitura bastante peculiar.

4.1.3 A leitura levinasiana do horizonte

Desde cedo Levinas reconheceu o lugar precípua que a noção de horizonte adquire no modo de pensar fenomenológico. De fato, nos seus primeiros estudos sobre as obras de Husserl e Heidegger, o autor lituano já se atentava para a importância que esses pensadores atribuíram ao problema filosófico do horizonte. É o que Levinas dava claramente a entender, como vimos, no seu texto de 1940, intitulado *A obra de Edmond Husserl*, pertencente à primeira edição de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Mas é o que ele também não deixaria de registrar um pouco mais de vinte anos depois, na sua magistral obra *Totalidade e infinito* (1961), na qual era enfático ao afirmar que “toda a fenomenologia, desde Husserl, é a promoção da ideia de *horizonte*” (LEVINAS, 1980, p. 15). É o mesmo autor quem também constatava o lugar capital dado à noção de horizonte nos escritos heideggerianos. Levinas percebia que a questão fundamental de Heidegger, que versa sobre o sentido do ser, é apenas um novo nome para esse problema, o do horizonte, tal como já aludimos no primeiro capítulo desta tese. Aliás, antes mesmo esse filósofo já declarava em *A ruína da representação*, texto publicado em 1959 na coletânea comemorativa que celebrava o centenário de nascimento de Husserl, que “toda a obra de Heidegger consiste em abrir e explorar essa dimensão, desconhecida na história das ideias e à qual ele dá, no entanto, o nome mais conhecido de *Sein*” (LEVINAS, 1974, p. 132-133). Cômico, portanto, de que era esse mesmo problema, o do horizonte, porém repaginado a partir da questão ontológica, que

atravessava o pensamento heideggeriano, Levinas bem entendia que seu mestre de outrora, ao identificar ser e tempo, teria assim colocado o horizonte de todo sentido sob a égide do ser¹⁸⁷.

Observa-se, pois, que não escapa aos olhos levinasianos o fato de que o problema do horizonte, seja no âmbito da fenomenologia transcendental de Husserl, seja no seio da fenomenologia hermenêutica heideggeriana, constitui a questão relativa ao transcendental. O que o autor lituano percebe é que em ambas as filosofias a noção filosófica do horizonte remonta àquela “dimensão” irreduzível donde brota todo sentido, dimensão essa que o pai da fenomenologia transcendental identificara à própria estrutura intencional da consciência e que o autor de *Tempo e ser* por sua vez associara à estrutura rarefeita e desencarnada do *Es gibt*. De fato, com a noção fenomenológica de horizonte, é o problema mesmo do lugar e do sentido da noção de transcendental que serão repensados. Entrevendo esse estado de coisas no pensamento de seus mestres de outrora é que o pensador lituano desejará, por sua vez, repaginar decididamente o mesmo problema fundamental, atribuindo à noção de horizonte um sentido propriamente ético que não encontramos nem em Husserl nem em Heidegger. Ou seja, retomando o problema filosófico do horizonte, Levinas não pestanejará em redimensioná-lo para o polo da relação intersubjetiva, isto é, em associá-lo à própria relação com outrem, concebida sob o signo da ética aqui entendida num sentido bastante peculiar, a ser aclarado mais adiante. Eis, pois, a questão que nos cabe agora demonstrar. De fato, elucidar essa mudança de significado em relação ao conceito de horizonte torna-se fundamental, pois é a

¹⁸⁷ De fato, para a elaboração da pergunta pelo ser de um ente, entende Heidegger, o fio condutor é dado pelo conceito de tempo. É o que ele afirma, por exemplo, nos parágrafos 5 e 6 do segundo capítulo do prólogo de sua obra-prima, *Ser e tempo*. Na introdução dessa obra, que trata da “exposição da questão do sentido do ser”, o filósofo explicita em que consistem as duas tarefas exigidas para a elaboração concreta da questão que constitui o propósito do tratado, a questão sobre o sentido do ser, e que correspondem às duas partes programadas da obra. A primeira delas, enquanto meta provisória, concerne ao horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral. É necessário mostrar em primeiro lugar, diz Heidegger (1977, p. 17), que “o tempo é o ponto de partida a partir do qual o *Dasein* compreende implicitamente o ser e o explicita”. Mas, para chegar à compreensão do tempo como “o horizonte de toda compreensão do ser e toda explicitação do ser”, seria preciso antes resolver vários problemas metodológicos, diretamente ligados ao primado ôntico-ontológico do *Dasein*. Eis aí as duas faces programáticas que constituem, pois, a espinha dorsal de toda a obra *Ser e tempo*. Todavia, o postulado de base que é aí enunciado, e que norteia a investigação de Heidegger, é que, desde a compreensão pré-ontológica, o *Dasein* compreende seu ser no horizonte do tempo. É o tempo, portanto, que deve constituir o horizonte de toda compreensão do ser e de toda explicitação do ser em geral, ou seja, numa palavra, é a partir do tempo que o ser pode e deve ser compreendido e concebido.

partir desse esclarecimento que se poderá vislumbrar como o “transcendental”, se é que se possa manter essa palavra ao falar do pensamento levinasiano¹⁸⁸, recebe uma nova significação, sendo relacionado não mais à consciência ou ao ser, mas à relação ética. Não pretendemos, entretanto, seguir aqui todos os delineamentos e mudanças de perspectivas referentes ao problema filosófico do horizonte. Para o nosso propósito, que é o de analisar a questão de Deus em Levinas, basta-nos explicitar o modo como o autor lituano repensou esse problema a partir de suas leituras de Husserl. Ver-se-á, com isso, o terreno sobre o qual Levinas proporá assentar o problema de Deus, esclarecendo, por exemplo, a razão pela qual ele assevera que é a análise do sentido que deve nos conduzir a Deus, e não o inverso.

Em 1929 e 1930, quando da primeira tradução francesa das *Cartesianische Meditationem (Meditações Cartesianas)*, de Husserl, o então jovem Levinas, juntamente com a estudante Gabrielle Peiffer, traduzia da seguinte forma um excerto do vigésimo parágrafo dessa obra:

A análise intencional deixa-se guiar por uma evidência fundamental: todo *cogito* enquanto consciência é, num sentido amplo, “significação” da coisa que ele visa, mas essa “significação” *ultrapassa* a todo instante o que, no próprio instante, é dado como “explicitamente visado”. Ultrapassa-o, ou seja, é excessivo por um “mais” que se estende ao além. [...] *Essa ultrapassagem da intenção na própria intenção* inerente a toda consciência, deve ser considerada como essencial (*Wesensmoment*) a essa consciência. (HUSSERL, 1969, p. 40).¹⁸⁹

¹⁸⁸ Nossa hesitação reside no fato de que essa noção fora associada, pela tradição filosófica, ora ao ser, ora ao conhecimento. Depurando-a dos seus ressaibos epistemológicos e ontológicos, talvez ainda se possa salvaguardá-la no seio do pensamento levinasiano. Por outro lado, sabe-se também que em face do caráter universalíssimo que tal noção encerra, também ficaria complicado mantê-la, tendo-se em vista a singularidade tão defendida por Levinas. Cumpre constatar que o próprio Levinas utiliza os termos “significância”, “significação”, para se referir a essa dimensão irreduzível e que só usamos o termo “transcendental” acima para confrontar o pensamento do autor com o dos seus mestres de outrora, isto é, para tornar evidente que, no fundo, é a mesma questão que está em voga em todos os três autores, ainda que cada qual a entenda a seu modo. Desta sorte, ao adotarmos o termo transcendental não na sua acepção de universal ou universalíssimo, mas como “anterioridade”, como sugere o próprio Levinas (1986, p. 143), não nos referimos nem ao conceito de ser e seus atributos imediatos nem ao sujeito do conhecimento. Antes, temos em vista a própria relação ética. Sobre a questão do transcendentalismo ético de Levinas, ver os importantes estudos de Schnell (2010, p. 25-37; 2011) e Vanni (2004, p. 71-103).

¹⁸⁹ Destaque-se o fato de que Levinas (1974, p. 129-130) tenha citado esse excerto de sua própria tradução do vigésimo parágrafo das *Meditações Cartesianas* em *A ruína da representação*, texto forjado em comemoração ao centenário de nascimento de Husserl. A ulterior tradução francesa de Marc de Launay, que data do início dos anos 90 e é menos espontânea ou mais apegada à literalidade da letra husserliana, reza: “A análise intencional é

Em diversos escritos, Alain David (2007; 2011a; 2011b) voltou sua atenção sobre o que essa tradução de Levinas acrescenta ao sentido do texto husserliano original. Esse intérprete constata um “deslocamento de acento” ou de ênfase na tradução levada a termo por Levinas e Gabrielle Peiffer. De fato, Levinas sugere uma interpretação bastante peculiar desse excesso constitutivo da *Meinung* enquanto *Mehr-Meinung*. O que se constata aí nessa tradução, porquanto já seja uma forma de interpretação¹⁹⁰, é a ênfase atribuída a uma espécie de *surplus*, isto é, um excesso ou transbordamento de significação que ultrapassa a própria intenção. Levinas julga encontrar, pois, na própria noção husserliana de intencionalidade um excedente de sentido, para além do “intelectualismo” do qual o próprio Husserl outrora teria sido inculcado pelo próprio filósofo lituano.

Ora, é exatamente sobre esse aspecto da potencialidade da vivência intencional, a saber, o do excedente relativo à própria intenção, que se volta a atenção de Levinas desde a aurora de suas leituras sobre o pensamento husserliano. Todavia, no contexto dos escritos de 1959 sobre a fenomenologia husserliana, Levinas sugere uma interpretação *sui generis* desse excesso constitutivo da *Meinung* enquanto *Mehr-Meinung*. O que retém a atenção de Levinas é o paradoxo de uma não-atualidade necessariamente implicada pela intenção, a despeito de

guiada pelo saber fundamental de que todo *cogito* é, enquanto consciência, e, no sentido mais amplo, visada de seu objeto, mas que esse objeto visado de maneira presuntiva é, a cada instante, mais (ele é visado de modo presuntivo com um mais) que o que é explicitamente visado a cada instante. [...] Essa ultrapassagem que caracteriza a visada de toda consciência deve ser considerada como um momento essencial dessa consciência”. (HUSSERL, 1994, p. 92). A tradução portuguesa deste excerto, realizada sob a pena de Franck de Oliveira, aproxima-se mais da versão levada a termo por Levinas: cf. Husserl (2001, p. 64). Já o texto original enuncia: “Intentionale Analyse ist geleitet von der Grunderkenntnis, dass jedes cogito als Bewusstsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber dass dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als *explizit* Gemeintes vorliegt. In unserem Beispiel war jede Wahrnehmungsphase blosse Seite des Gegenstandes als wahrnehmungsmässig vermeinten. Dieses in jedem Bewusstsein liegende Über-sich-hinaus-meinen muss als Wesensmoment desselben betrachtet werden. Dass es aber *Mehrmeinung* von demselben heisst und heissen muss, das zeigt erst die Evidenz möglicher Verdeutlichung, und schliesslich anschaulicher Enthüllung in Form wirklichen und möglichen Fort-wahrnehmens oder möglichen Wiedererinnerns als von mir aus zu betätigendem.” (HUSSERL, 1973, p. 84). Ademais, importa observar que o vigésimo parágrafo das *Meditações Cartesianas* intitula-se *A originalidade da análise intencional* ou *A especificidade da análise intencional*, segundo a versão francesa de Launay. De qualquer modo, o que aí se encontra em questão é justamente o que caracteriza e distingue a análise intencional.

¹⁹⁰ “Traduzir já é interpretar”, adverte-nos Paul Ricoeur (2001, p. 354) em *Da interpretação à tradução*, que constitui o décimo segundo capítulo da obra *Pensando biblicamente*, também constituída por ensaios assinados pelo exegeta André LaCocque.

toda atualidade da consciência. Ora, para Levinas, o condicionamento da atualidade consciente na potencialidade só pode se realizar na ignorância ou inconsciência do sujeito, lá onde ainda não há luz da consciência¹⁹¹. Ele apenas pode ser descoberto, por assim dizer, *a posteriori*. Aos olhos levinasianos, o aspecto potencial do objeto intencionado introduz-se na consciência sem que ela o perceba, isto é, escapando à atenção do sujeito, que o “descobre” apenas em seguida. A ênfase de Levinas recai, portanto, justamente sobre aquele aspecto enunciado por Husserl, a saber, o de que esse “traçado” implicado pelo sentido do *cogitatum* (as faces não vistas do cubo) de algum modo “desenha-se” ou é pré-*dado* na consciência sem, contudo, ser plenamente atual. Levinas entrevê aí o sinal evidente de que o que se desenha na consciência sob a forma de uma potencialidade pré-traçada, ainda que Husserl lhe reclame certa determinação, produz-se aí de modo implícito, imperceptível, isto é, a despeito de uma “tomada de consciência”. Por conseguinte, o que retém a atenção do autor lituano é a possibilidade aí entrevista de que algo “adentre” a consciência ou a ela “venha” sem que esse “modo de doação” se dê sob o signo da intuição, isto é, dum preenchimento da visada. Eis a brecha por onde esse filósofo não hesitará em propor a passividade absoluta da consciência, preconizando a “vinda” ou “descida” de Deus à ideia, mediante o “despertar” ou “traumatismo” da consciência por outrem, sem que haja prévia consciência de tal acontecimento.

Ora, insiste Levinas, o horizonte que condiciona o movimento mesmo da visada intencional apenas é percebido no ato de reflexão, ou seja, num voltar-se da consciência sobre si mesma. O próprio ato de esclarecer a esse condicionamento se faz pressupondo-o, isto é, já estando nele radicado. Apenas num segundo momento, num gesto de retorno da consciência sobre si, é que, aos olhos levinasianos, lançar-se-ia luz sobre esse condicionamento *a priori*.

¹⁹¹ “A ideia de uma implicação necessária, absolutamente imperceptível ao sujeito que se dirige ao objeto, só sendo descoberta *após o fato*, na reflexão, não se produzindo, pois, no presente, ou seja, produzindo-se *imperceptivelmente [à mon insu]* – põe fim ao ideal da representação e da soberania do sujeito, põe fim ao idealismo em que nada poderia entrar sub-repticiamente em mim.” (LEVINAS, 1974, p. 131).

Daí que essas “implicações” permaneçam “esquecidas” pelo pensamento objetivante¹⁹². É por essa razão que o autor de *A ruína da representação* não hesitara em caracterizar o movimento implicado pela noção de horizonte como “dissimulado”. Na verdade, em inúmeras ocasiões Levinas retoma essa ideia através de distintas formulações. Quando ele fala em horizontes “esquecidos”, “implícitos”, “insuspeitados”, é para essa mesma ideia que está a apontar e evocar a nossa atenção¹⁹³. Ora, são esses “horizontes insuspeitados” da fenomenologia husserliana que Levinas doravante irá interpretar e desenvolver nos seus escritos posteriores. Todo o seu esforço, entretanto, consistirá em ultrapassar a concepção ainda objetivante que Husserl consagra a esses horizontes “esquecidos”, a fim de relacioná-los com a intriga ética¹⁹⁴.

De fato, sempre quando Levinas reconhece sua dívida teórica para com Husserl e Heidegger, o pensador lituano atribui a ambos o mérito de ter-lhe ensinado o modo de perscrutar e de encontrar tais horizontes “esquecidos”, “implícitos” e “insuspeitos”. Mas, a nosso ver, não é fortuito o uso de tais adjetivos. Esses atributos não são frutos de um mero capricho estilístico. Por detrás de tais adjetivações, esconde-se uma sutil e peculiar forma de interpretação do texto husserliano. Reside aí uma verdadeira de-cisão teórica, que é já uma cisão, uma ruptura, em relação à letra de Husserl. Convém, pois, aclarar essa nossa afirmação.

Bustan (2014, p. 108-113) bem sublinhou o fato de que nós aí somos confrontados a duas formas de interpretação que, apesar de semelhantes, testemunham uma grande divergência entre o ponto de vista de Husserl e a perspectiva adotada por Levinas. Toda a questão reside na ênfase atribuída pela análise de cada um desses filósofos no que tange ao problema do horizonte ou do condicionamento da atualidade consciente na potencialidade.

¹⁹² “A presença junto às coisas, que a intencionalidade exprime, é uma transcendência que já tem como que uma história no mundo onde somente ela entra. Se Husserl reivindica uma luz completa para essas implicações, ele apenas a reivindica na reflexão. Para Husserl, o ser não revela sua verdade na História antes que na consciência, mas não é mais a consciência soberana da representação que se apropria dele.” (LEVINAS, 1974, p. 132).

¹⁹³ Ver, por exemplo, Levinas (1974, p. 132; 1978, p. 230-231; 1980, p. XVI-XVII; 1991, p. 141, 146, 162; 2010a, p. 434).

¹⁹⁴ De fato, em *Da consciência ao despertar* (1974), o autor lituano não hesitava em levantar a questão acerca da possibilidade de ir além da própria letra husserliana. A propósito, ver Levinas (1986, p. 50).

Pois enquanto o pai da fenomenologia transcendental insiste sobre o aspecto de pré-traçamento ou pré-delineamento sugerido pela noção de horizonte intencional, aspecto esse a ser teleologicamente preenchido por uma intuição, Levinas, ao contrário, enfatiza o seu caráter de imperceptibilidade. No que tange ao problema do horizonte, Levinas enfatiza, portanto, o caráter imperceptível lá onde Husserl põe o acento sobre o caráter pré-traçado ou de implicação dos estados potenciais na intencionalidade dos estados atuais. Em lugar de corroborar o entendimento do potencial implicado pela noção husserliana de horizonte como um momento singular da atualidade consciente, o autor lituano julga aí encontrar a própria ruptura da primazia do atual. Tudo se passa, pois, como se a ideia husserliana de potencialidade, “constituindo-se” imperceptivelmente ou na ignorância do sujeito, destruísse aquela primazia do presente na qual o ser pensado é constrangido a adequar-se ao pensamento que o pensa.

Com efeito, é preciso admitir que, consoante à consideração do ego transcendental como polo de identidade estável, como fundamento transcendental para toda objetividade transcendente, Husserl acentua a capacidade da razão em abraçar todo aspecto insólito do objeto. Todo caráter surpreendente ou inesperado do ser pensado é mitigado pelo primado da *Sinngebung*. E o próprio Levinas reconhece esse aspecto preconizado pela fenomenologia husserliana, ao criticar a sua face idealista, dizendo que nada de estranho entra na consciência transcendental. Mas em lugar de enfatizar esse estado de coisas, o autor se deterá em sublinhar outro. Assim, lá onde Husserl viu apenas uma antecipação do que resta a ver, lá onde ele sinalizou tão somente uma antecipação constituinte da consciência ligando todos os perfis ou aspectos parciais a um objeto único, Levinas concentra sua atenção no caráter *potencial* ou *implícito* que a noção husserliana de horizonte encerra.

Mediante esse gesto, o autor lituano já opera uma significativa transformação em relação à letra de Husserl. Doravante, a estrutura excedentária da intencionalidade não é mais

relacionada ao horizonte *interno* do objeto, mas ao fato de que a visada visa sempre além, um excedente em relação ao objeto em que se fixa a atenção tematizante. O excesso, por sua vez, deixa de assinalar a distância entre o intuído e o intencionado, entre o núcleo de sentido explícito e o campo implícito. Em contrapartida, ele se torna o emblema entre o ato de tematização e o fundo ontológico que o suscita: a visada tematizante, direcionada a um objeto, é então englobada por um halo de co-visadas implícitas suscitadas pelo horizonte de ser que envolve o objeto¹⁹⁵.

Desta sorte, Levinas considera que esse condicionamento da atualidade consciente na potencialidade não engendra apenas uma nova psicologia, mas também instaura uma “nova ontologia”. Aí emerge, entende Levinas, uma ontologia na qual o ser não se mostra apenas como correlato do pensamento e, portanto, submetido à primazia dada ao conhecimento, mas também, e sobretudo, ele aí aparece como o que funda o próprio pensar no momento mesmo em que o pensamento o constitui (no sentido husserliano do termo). Descortina-se, assim, aos olhos levinasianos, a estrutura paradoxal de um ser constituído que, todavia, condiciona sua própria constituição¹⁹⁶. É a descoberta dessa estrutura ambivalente que, segundo Levinas, teria aberto um profícuo caminho para a própria fenomenologia, não apenas no que tange às análises husserlianas sobre o corpo próprio, o sensível e o pré-predicativo, que remontam à “impressão originária” (*Urimpression*), mas também em relação às filosofias das existências, especialmente as de Sartre e Merleau-Ponty, e à filosofia heideggeriana do ser, a qual prescreve que todo pensamento que se dirige para o ente, isto é, toda intencionalidade,

¹⁹⁵ Cf. Pradelle (2007, p. 91-92).

¹⁹⁶ A outra face dessa estrutura ambivalente, isto é, aquela que se refere não propriamente ao ser, mas à razão, foi analisada de modo magistral por Pradelle (2012, p. 263) que, na conclusão de seu artigo, esclarece-nos: “Husserl constrói, pois, uma doutrina da racionalidade que subtrai a noção de razão a toda pressuposição sobre a essência da subjetividade: a razão não mais designa uma faculdade, mas uma pluralidade de modos de racionalidade absolutamente prescritos pelas diferentes categorias de objetos [...]. Se a fenomenologia transcendental se caracteriza por sua orientação subjetiva, ela não tem nada dum subjetivismo que regraria as estruturas do objeto sobre aquelas do sujeito; são, ao inverso, as estruturas do sujeito que se ordenam àquelas dos tipos de objetos. As normas que regem a vontade de saber são ancoradas nas estruturas do mundo da experiência; as formas da racionalidade, evocadas por isto mesmo que elas constituem. *A razão é o produto de seus produtos.*”

inelutavelmente já se movimenta e se mantém no horizonte transcendental do ser (existir) deste ente¹⁹⁷. Nos precisos termos de Pradelle,

Donde a *inversão da posição ontológica husserliana*: o ente não é mais o simples correlato de uma doação de sentido, mas a excede infinitamente, envolvendo-a de um horizonte de sentido indeterminado; ele suscita e *funda*, pois, o pensamento que o constitui, o qual tem por função explorar o excesso desse ente. [...] A noção de fenomenologia deixa Husserl, portanto, para religar-se a Heidegger: o princípio segundo o qual “todo objeto chama e como que suscita a consciência para a qual seu ser resplandece e, por aí mesmo, aparece” não se refere mais tanto ao princípio husserliano que enuncia que o *eidos* de um objeto determina seus possíveis modos de doação quanto à ideia heideggeriana que afirma que o ser chama o pensamento destinado a pensá-lo, e que toda visada de objeto é ultrapassada pela estrutura paradoxal de uma “situação do pensamento” feita de horizontes implícitos, não representados, dos quais ela tira seu próprio teor constituindo-os – horizontes que desenham o papel transcendental do corpo que percebe e age, da sensibilidade, da Terra, da história, do tempo, de outrem, como dimensões da facticidade irreduzíveis a objetos ou a simples correlatos do pensamento, mas que para este formam, ao contrário, condições de possibilidade que ele pode, no entanto, retomar tematicamente: domínio de um subjetivo “mais objetivo que toda objetividade¹⁹⁸”. (PRADELLE, 2007, p. 91-92).

A ideia do implícito que aí se desenha permitirá a Levinas pensar um excedente de sentido que rompe com a estrutura de adequação entre a visada intencional e o objeto visado, isto é, para além do próprio movimento teleológico da consciência, isto é, do preenchimento da visada na intuição. Numa palavra, a ideia do implícito, entrevista na noção fenomenológica do horizonte, lhe possibilitará pensar que há “algo” que “adentra” a consciência, mas que ao mesmo tempo escapa às malhas do pensamento objetivante que tenta agarrá-lo. Por outro

¹⁹⁷ Cf. Levinas (1974, p. 132). A propósito dessa influência da fenomenologia em relação às filosofias de Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty, veja-se o importante livro de Thévenaz (1966), que reúne os três estudos originalmente publicados em 1952, na *Revue de Théologie e de Philosophie*, Lausanne, p. 9-30, 126-140 e 294-316. Ver, também, as breves e preciosas reflexões de Fragata (1965). Quanto ao influxo fenomenológico no campo da filosofia em geral, convém consultar os estudos reunidos nos dois volumes de Spiegelberg (1960). Nesta obra, a análise da influência da fenomenologia husserliana sobre Levinas é levada a termo por Strasser, nas páginas de número 612 a 652.

¹⁹⁸ E em nota, o intérprete ainda esclarece: “De um lado, essas condições são subjetivas, à medida que elas concernem à dimensão do sentido, de alguma coisa que é, por princípio, acessível ou manifestável ao sujeito; de outro, elas são objetivas enquanto pré-subjetivas, condições ontológicas concretas do pensamento que co-pertencem a seu sentido, ainda que elas não pertençam a seu tema explícito – nada de pensamento sem corpo, sem sensibilidade, sem historicidade da inteligibilidade, sem intersubjetividade da significação, etc.” (PRADELLE, 2007, p. 92, n. 4).

lado, o caráter implícito entrevisto na letra husserliana do horizonte permitirá a Levinas associar o nome de Husserl às análises dirigidas à noção cartesiana da ideia do infinito. Que esse “horizonte” do qual nos fala a fenomenologia permaneça “implícito”, “esquecido” e “insuspeito”, segundo a terminologia adotada por Levinas, e que a esse caráter implícito seja associado uma significação ético-transcendente, constitui o núcleo de toda a questão sobre a qual Levinas se deterá, alterando significativamente a letra husserliana.

Doravante, a intencionalidade vê seu sentido se inverter: ela não mais significa que toda consciência é consciência de alguma coisa, mas também, e sobretudo, que todo objeto suscita a consciência que “constitui” o seu sentido. O autor de *A ruína da representação* julga, pois, encontrar na fenomenologia husserliana um “outro dinamismo que anima a intencionalidade”, de modo que o seu “verdadeiro enigma não consistiria na presença ao lado dos objetos, mas no novo sentido que ela [a intencionalidade] permite dar a essa presença” (LEVINAS, 1974, p. 129). Abre-se a possibilidade de pensar numa espécie de “intencionalidade” ética, “não-teórica”, destituída da estrutura que correlaciona o pensado aos lindes do pensamento. Assim, quando as célebres páginas de *Totalidade e infinito* vierem a proclamar, numa fórmula surpreendente, a “intenção transcendente” da ética, elas estarão a apontar para esse sentido da intencionalidade enquanto *Mehrmeinung*, ou seja, elas estarão a anunciar uma significação que ultrapassa o que de algum modo é “dado”, de forma que a própria modalidade da “doação”, enquanto se refere a algo explicitamente visado, encontra-se como que suspensa, criticada, questionada. Tendo em vista esse excedente de sentido entrevisto na letra husserliana, o autor de *Transcendência e inteligibilidade* não hesitará em enunciar, por exemplo, uma “inteligibilidade do transcendente” que, todavia, não se traduz em termos de saber ou conhecimento, isto é, sem que se possa entendê-la sob o signo de uma “tomada de consciência”.

Desde então o conceito de *Sinngabung* encontrar-se-á invertido: longe de ser soberana na sua atividade de constituição, a doação de sentido será compreendida “como simultaneidade da liberdade e do pertencimento – sem que nenhum desses termos seja sacrificado” (LEVINAS, 1974, p. 133). Liberdade assimilável à possibilidade que a subjetividade possui de se retomar, independentemente de toda mundaneidade, pela redução; e pertencimento, no sentido de que o pensamento constituinte permanece inseparável de suas condições mundanas e de seus horizontes implícitos.

Estes horizontes implícitos, por sua vez, constituem o precípua objeto de investigação do método fenomenológico, tal como interpretado por Levinas. É justamente na procura dos horizontes de sentido que o autor lituano-francês deposita a especificidade do método fenomenológico. Eis o que agora convém aclarar, associando a acepção fenomenológica do horizonte, tal como compreendida por Levinas, com a sua também peculiar compreensão acerca do método fenomenológico de análise dos fenômenos.

4.2 O LEGADO DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO

No que concerne ao método fenomenológico, a atenção de Levinas volta-se sobremaneira para os horizontes escondidos e esquecidos de que falamos acima, que são os horizontes de sentido. Vejamos, pois, quais são os aspectos que o autor lituano retém desse método e quais são as significativas alterações que ele já instaura, com vistas a depurar a fenomenologia de sua face transcendental-idealista. De início, procuraremos identificar sobre que aspecto preciso Levinas se detém e, em seguida, tentaremos mostrar como ele se apropria de modo bastante peculiar do que ele considera como o essencial do método fenomenológico.

4.2.1 A análise intencional como a procura do concreto

É inegável a admiração que Levinas endereça à fenomenologia, seja sob o modo levado a termo por Husserl seja sob aquele em que fora praticado por Heidegger em *Ser e tempo*. De ambas as formas de pensar, o filósofo lituano julga poder auferir um “espírito fenomenológico” comum¹⁹⁹, uma nova e mesma forma de pensar, que ele reivindicará a si.

Com efeito, desde os primórdios de seu contato com a fenomenologia, Levinas volta sua atenção para o que a seus olhos constitui a novidade instaurada pela maneira de filosofar engendrada por Husserl e que teria sido por assim dizer “radicalizada”, ou levada a consequências até então insuspeitadas, por Heidegger. Assim, já em 1929, no artigo intitulado *Sobre as Ideias de M. E. Husserl*²⁰⁰, Levinas sublinhava o novo modo, engendrado pela fenomenologia, de colocar os problemas filosóficos. Ou seja, já no contexto de seus primeiros

¹⁹⁹ É plausível questionar se é mesmo possível uma definição unívoca de fenomenologia entre Husserl e Heidegger ou em que medida o autor de *Ser e tempo* se manteve fiel ao modo de exercer a análise fenomenológica, tal como propugnado pelo filósofo de Estrasburgo. Todavia, uma vez que esta questão já extrapola as fronteiras do nosso recorte teórico, nos deteremos sobre a explicitação do modo como Levinas interpreta o exercício fenomenológico levado a termo por esses dois autores, sem pretendermos nuançar aqui possíveis diferenciações. Debruçar-nos-emos, portanto, sobre a investigação do elemento essencial que, aos olhos levinasianos, permite reunir os dois mestres de outrora sob o signo de um único “espírito fenomenológico”. A propósito dessa questão controversa, cabe lembrar que o próprio Heidegger (1975, p. 447) afirmara que a fenomenologia não levantou a questão de saber como a compreensão do ser pertence à intenção. Lavigne (2005, p. 29-34), por sua vez, identifica na redução fenomenológica enquanto recondução ao que aparece, segundo seu modo específico de aparecer, “um bem comum de todos fenomenólogos”. Já Romano (2010) e Ricoeur (2009) não parecem tão convictos disso. Este último adverte que por fenomenologia não se deve entender apenas “a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl”, mas também “a soma das variações do próprio Husserl e, de modo particular, a soma das descrições propriamente fenomenológicas e das interpretações filosóficas pelas quais reflete e sistematiza o método.” (RICOEUR, 2009, p. 8-9). E conclui, um pouco mais adiante, que “[...] a fenomenologia constitui em boa parte a história das heresias husserlianas. A estrutura da obra do mestre implicava que não houvesse ortodoxia husserliana” (RICOEUR, 2009, p. 170-171), o que nos leva a inferir que, a acreditarmos em Ricoeur, mesmo Heidegger teria se distanciado da letra husserliana. Sobre as diferenças entre Husserl e Heidegger acerca da fenomenologia na perspectiva de Romano, veja-se sua monumental obra intitulada *No Coração da razão, a fenomenologia*; desta, conferir principalmente as páginas 28 a 30. No terceiro tomo dos seus *Dialogues avec Heidegger*, Jean Beaufret (1974, p. 108-154) também empreendeu um confronto entre Husserl e Heidegger, mas de um ponto de vista estritamente heideggeriano e por vezes bastante contestável no que se refere a Husserl. Enfim, para lançar luz a essa questão bastante controversa, é imprescindível consultar o minucioso estudo de Courtine (1990a). No que se refere ao modo como Levinas compreendeu essa relação entre a fenomenologia husserliana e aquela levada a termo por Heidegger, sobretudo em *Ser e tempo*, ver o estudo de Lavigne (2000).

²⁰⁰ O artigo supramencionado, originalmente publicado na *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, ano 54, n. 3-4, p. 230-265, mars-avril 1929, foi posteriormente incluído em *Os imprevistos da história [Les imprévus de l'histoire]*, nas páginas 45-93 da edição por nós utilizada. Nele, Levinas sintetiza a sua investigação outrora levada a termo como tese doutoral sob o título *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl [Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl]*.

estudos sobre Husserl, o jovem intérprete das *Ideen* percebia que os problemas filosóficos eram aí nessa obra postos de uma “nova maneira”, que os tornava “susceptíveis de solução”²⁰¹. O que ele entrevia, já naquele período, é que “o problema da razão e da realidade” era posto de um novo modo pela fenomenologia husserliana²⁰² e que essa nova forma de abordagem da realidade gerava, por sua vez, uma nova ideia de “fenômeno”, ou nos termos pósteros assumidos pelo próprio Levinas, “um novo modo da concretude”²⁰³. Trata-se, numa palavra, de uma nova maneira de abordagem das “próprias coisas”, que na sua conferência de 1957, em Royaumont, Levinas chamara de “técnica fenomenológica”²⁰⁴ e que em *Outramente que ser ou além da essência* recebera o epíteto de “método de toda filosofia”, em eco à própria designação husserliana²⁰⁵.

Desta sorte, no que concerne ao método fenomenológico, Levinas julga ter encontrado não apenas construções especulativas inéditas, mas sobretudo um novo modo de pensar, que ele então reivindicará a si. É o que nos testemunham suas lembranças relativas ao seu contato inicial com a fenomenologia husserliana, a propósito das suas leituras das *Investigações lógicas*, por exemplo²⁰⁶. De fato, é aí nessa obra husserliana, mas também nas *Ideias (Ideen)*, como vimos acima, que Levinas julga encontrar o que considera como o aspecto essencial do método fenomenológico e que então identificará como a contribuição essencial de Husserl. A

²⁰¹ Cf. Levinas (1994c, p. 46). Sobre a compreensão de Levinas acerca da especificidade do método fenomenológico em *Os imprevistos da história*, ver a terceira seção do artigo *Sobre as “Ideen” de M. E. Husserl* [*Sur les “Ideen” de M. E. Husserl*], presente nas páginas de número 69 a 81 da edição por nós consultada.

²⁰² Cf. Levinas (1994c, p. 80-81).

²⁰³ Cf. Levinas (1991, p. 141). Evidentemente, o filósofo lituano aí se referia ao grande problema da relação entre sujeito e objeto, consciência e mundo, ou ainda, o abismo entre idealismo e realismo, que teria sido admiravelmente suplantado, a seus olhos, pela fenomenologia husserliana.

²⁰⁴ O texto dessa conferência, cujo título encerra a mesma expressão com a qual o autor define a fenomenologia, foi publicado pela primeira vez em 1959, na coletânea *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, número III, Éditions de Minuit, e posteriormente recolhido na obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*.

²⁰⁵ Levinas (1978, p. 280) parafraseia Husserl (1950, p. 23, grifo do autor), para quem “a fenomenologia é também, e principalmente, um método e uma atitude: a *atitude* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*”.

²⁰⁶ Cf. Poirié (1996, p. 76-77). Aí nesta entrevista concedida a François Poirié, realizada nos idos de abril e maio de 1986, Levinas se referia à novidade do método fenomenológico em termos de “novas possibilidades de pensar”, “uma nova possibilidade de passar de uma ideia à outra”, “uma nova maneira de desenvolver ‘os conceitos’” e, por fim, “nova atenção aos segredos e aos esquecidos da consciência”. Importa sublinhar esse aspecto, pois, como veremos adiante, Levinas avocará a si esse próprio método de se “fazer filosofia”, ou ao menos o que ele entende como sendo o seu aspecto fundamental.

esse contributo, por sua vez, ou ao menos o que ele entende como tal, o filósofo lituano reivindicará total fidelidade, mesmo sem respeitar todas as suas regras e nem esposar todas as suas conclusões. Mas, por ora, deixemos de lado a apropriação que Levinas faz desse aspecto e nos concentremos no modo como ele interpreta essa “novidade” engendrada pela fenomenologia husserliana. Ora, se o que salta aos olhos levinasianos, quando estes se dirigem à fenomenologia, não é uma “construção especulativa inédita”, mas a instauração de “novas possibilidades de pensar”²⁰⁷, é preciso questionar: quais são essas novas possibilidades ou perspectivas que a fenomenologia abre ao pensamento? Em que consiste, precisamente, a novidade dessa nova maneira de abordar a realidade e desse novo conceito de fenômeno vislumbrada por Levinas? Eis, pois, as questões que nos cumpre agora responder.

Quanto à nova aceção de fenômeno, deve-se sublinhar, ainda que com rápidas pinceladas, a novidade em relação à concepção kantiana. De fato, para Husserl, o fenômeno não é uma aparência mais ou menos duvidosa, e tampouco implica, como para Kant, o pensamento de um *noumenon*. Segundo o pai da fenomenologia transcendental, não nos é possível separar fenômeno e coisa em si, de modo que o termo “fenômeno” designa o modo como o objeto aparece numa vivência intencional. Desta sorte, Husserl usa essa palavra para se referir ao puro objeto imanente, isto é, ao objeto enquanto aparece na consciência, ou ainda, à coisa enquanto se mostra na sua idealidade e, por esse viés, como puramente significada pelo pensamento²⁰⁸.

Atento a essa transformação em relação ao conceito de fenômeno é que Levinas pôde colher também a novidade relativa ao próprio método da fenomenologia. Ora, se a ideia de fenômeno não mais se aparta daquela de coisa em si, o método de análise dos fenômenos será, por conseguinte, uma tentativa de não mais se distanciar das “coisas mesmas”. Desta sorte, insiste o autor lituano em *Da descrição à existência*, o método fenomenológico de forma

²⁰⁷ Cf. Poirié (1996, p. 76).

²⁰⁸ Cf. Fragata (1965, p. 19-20).

alguma se assemelha a um raciocínio que pretende se elevar acima dos fenômenos, de modo que a fenomenologia não apenas se caracteriza pelo retorno às próprias coisas, mas ainda mais pela recusa de nunca se separar delas²⁰⁹. Nisso consiste, aos olhos de Levinas, o gesto fundamental da descrição fenomenológica. Investigando, pois, a significação do finito no próprio finito, o que implica considerar a negatividade dos fenômenos como que constituindo a própria positividade deles, a descrição fenomenológica não seria animada pela nostalgia de algum conhecimento absoluto. Ao contrário, ela se contentaria em analisar as coisas como elas são “em si mesmas”. É neste sentido que o autor de *Totalidade e infinito* se referiu à análise intencional como “a procura do concreto” (LEVINAS, 1980, p. XVI).

Cabe aqui uma palavra sobre o modo como o autor lituano compreende o conceito de “concreto” ou “concretude” em Husserl. A essa noção Levinas (1974, p. 29-30) dedicou uma breve explanação na oitava seção de *A obra de Edmond Husserl*. Aí nessas poucas linhas, o filósofo esclarecia que Husserl deixa um lugar privilegiado ao “concreto” na sua “teoria do conhecimento e do ser”. Para Levinas, é exatamente esse lugar precípuo dedicado ao concreto que nos impediria de tomar o intelectual por um absoluto, no seio do pensamento husserliano. No seu entendimento, o concreto husserliano seria objeto da estética transcendental, que descreve o mundo enquanto realidade dada de imediato. Somente a partir dessa realidade imediata, ou seja, na sua relação com ela, é que o objeto da ciência poderia ser compreendido, o que implica em dizer que todos os objetos do nosso conhecimento devem ser estudados, na sua “constituição”, a partir desse mundo dado de imediato. Veremos, a seu tempo, o quão importante será para Levinas essa noção de imediaticidade. Por ora, basta-nos esclarecer que o autor lituano aponta, pois, ao falar da noção husserliana de “concreto”, para uma certa ambiguidade na letra husserliana. Isto porque, ao tentar superar o dilema entre realismo e idealismo, Husserl teria aberto um espaço para se pensar o objeto na sua dimensão

²⁰⁹ “Na fenomenologia, para além do ‘retorno às coisas’, há a recusa de jamais se separar delas.” (LEVINAS, 1974, p. 92).

“transcendente” (no sentido husserliano do termo), isto é, como independente e exterior à consciência, mas, ao mesmo tempo, teria se mantido fiel ao intelectualismo ocidental, ao encerrar o sentido desse objeto no céu transcendentalmente “constituente” da consciência. Esperamos mostrar, no devido momento, como Levinas procura sair desse impasse.

4.2.2 O princípio que rege a análise fenomenológica

Ocorre que, para chegarmos às próprias coisas ou à sua “concretude”, como Levinas ama dizer, não nos seria permitido prescindir do modo de acesso a elas. Este, por sua vez, se impõe como a condição para atingirmos a coisa “em si mesma”. O modo de acesso ergue-se como o caminho inelutável a ser percorrido, a fim de se alcançar as “próprias coisas”. De fato, para Husserl, o regresso às “coisas mesmas” significa, em última instância, abordar as coisas tal como elas se mostram à consciência, como aparecem a nós, isto é, sem desconsiderar as próprias vivências intencionais que viabilizam o nosso acesso a elas²¹⁰. Como bem expressou Biemel (2009, p. 29), no modo de pensar de Husserl, “são os fenômenos que se mostram quando apreendemos os próprios atos de consciência”. A atenção de Levinas recai, portanto, sobre esse movimento de pensamento realizado pela análise fenomenológica, constatando que a sua novidade em relação a outras formas de abordagem reside exatamente na consideração do modo de acessibilidade enquanto parte integrante e indesviável do próprio caráter ontológico da coisa ou do objeto analisado, isto é, do seu ser mesmo.

No contexto de seus escritos aurais sobre o pensamento husserliano, o filósofo lituano já havia identificado o princípio fundamental que, segundo ele, rege a análise fenomenológica, enunciando-o da seguinte forma: “o acesso ao objeto faz parte do ser do

²¹⁰ Cf. Levinas (1974, p. 122).

objeto”²¹¹. O que Levinas então observava, desde as suas primeiras reflexões sobre a obra de Husserl, é que no modo fenomenológico de análise dos fenômenos a maneira de acesso à coisa pertence à realidade da própria coisa. Na feliz formulação de Colette (1984, p. 22), isto significa que “[...] a ideia é inseparável do caminho que a ela conduz, ela não é mais nem o lá longe [*là-bas*] platônico nem o que, dizia Descartes, se encontra no tesouro do meu espírito”. Pressupõe-se, assim, que o objeto não significa por si só e a partir de si mesmo, mas a partir das vias que nos conduzem a ele. Desta sorte, “o fenômeno é, ao mesmo tempo, o que se revela e o que revela, ser e acesso ao ser. Sem a iluminação do que revela – do fenômeno como acesso –, o que se revela – o ser – permanece uma abstração” (LEVINAS, 1974, p. 133), entende o autor de *A ruína da representação*.

Com base neste princípio, percebia então Levinas, o método fenomenológico conduz o pensamento a uma espécie de “reviravolta” quanto à pergunta fundamental da reflexão filosófica, a um redirecionamento de “caminho”, por assim dizer, que justificaria a própria compreensão da fenomenologia enquanto “método de toda filosofia”, tal como vimos acima. O pensamento seria, pois, levado a transmutar a pergunta ontológica – “o que é?” – pela questão acerca do modo como a coisa ou o ser se dá²¹².

É, pois, sobre o modo de aceder aos fenômenos que o olhar atento de Levinas se volta. É aí que ele julga encontrar o aspecto singular da fenomenologia husserliana²¹³, mas também da análise fenomenológico-hermenêutica de Heidegger. De fato, é essa mesma novidade metodológica que Levinas julga ter sido admiravelmente acentuada pelo autor de *Ser e tempo*, não obstante as diferenças deste último em relação a Husserl, sobretudo no que tange à crítica que Heidegger endereçara ao primado da representação que ainda pairava sobre a

²¹¹ Cf. Levinas (1974, p. 140; 1973, p. 33).

²¹² A propósito, ver o elucidativo artigo de David (2011b).

²¹³ “A fenomenologia nunca foi, no espírito de Husserl, um puro *organon*, uma maneira de erigir, em filosofia, a regra de prudência que recomenda a nos limitarmos deliberadamente à descrição dos fenômenos tais como eles aparecem. Seu interesse consiste na própria maneira como os fenômenos são abordados, nas razões que incitam a abordá-los dessa maneira.” (LEVINAS, 1974, p. 9).

fenomenologia transcendental. Ou seja, para o autor lituano, Heidegger teria levado esse gesto ou movimento do pensar às últimas consequências, indo mais distante ainda do que o próprio mestre de outrora. Aos olhos levinasianos, o filósofo que veio a ocupar a cátedra de Husserl em Freiburg não apenas teria aplicado genialmente a via de análise fenomenológica aberta pelo seu mestre de outrora, mas também a teria prolongado e transfigurado²¹⁴. Assim, para o autor de *Da descrição à existência*, o que se observa nas análises fenomenológico-hermenêuticas de Heidegger é um certo “recuo”, que parte do condicionado rumo à condição, de modo que se vai além da simples descrição dos fenômenos, caminhando-se na direção do “acontecimento” que lhes possibilita o próprio aparecer²¹⁵.

Tudo se passa, pois, como se o caráter peculiar da análise fenomenológica fosse o de nos impulsionar para além do simplesmente dado considerado isoladamente, rumo ao que se impõe como a *condição* do dado²¹⁶. Trata-se, pois, de situá-lo numa perspectiva relacional com o que se apresenta como a *condição* ou como o *horizonte* de sua acessibilidade. Partindo do condicionado ou “constituído”, que é o próprio fenômeno ou a coisa enquanto se mostra ao pensamento, o olhar filosófico dirige-se, na análise fenomenológica, para o que se apresenta como a *condição* do fenômeno. Pôr a questão sobre a condição do condicionado, perguntar sobre o horizonte que possibilita a sua compreensão ou o seu sentido, eis aos olhos de Levinas a novidade engendrada pelo método fenomenológico. Elucidemos, pois, essa tese levinasiana, que designa a análise intencional como investigação dos horizontes de sentido.

²¹⁴ A propósito, conferir o que diz Levinas na sua entrevista concedida a Poirié (1996, p. 78-80).

²¹⁵ Cf. Levinas (1974, p. 94).

²¹⁶ “E, neste novo laço entre dados e outros dados que lhes servem de condição ‘subjéctiva’ – reside, para um espectador que permanece de fora, uma nova maneira de engrenar os conceitos.” (LEVINAS, 1974, p. 123).

4.2.3 A análise intencional como investigação dos horizontes de sentido

Vimos que, segundo a leitura que Levinas empreende sobre o método fenomenológico, o sentido do objeto não se aparta das vias que permitem aceder a ele. Conforme esta chave hermenêutica, o ser do objeto e suas condições de manifestação caminham juntos ou, noutros termos ainda, os modos de acessibilidade fazem parte do ser do objeto²¹⁷. Ora, acatar esse princípio fenomenológico fundamental significa conduzir o pensamento à questão do horizonte. É o que já constatava o próprio autor das *Meditações Cartesianas* que, no parágrafo 19 da segunda meditação, esclarecia que “esse sentido do objeto, ou seja, o *cogitatum* considerado como tal, não se apresenta jamais como *definitivamente dado*; ele só *se esclarece* à medida que se explicam o horizonte e os horizontes novos (e, no entanto, pré-traçados) que se descobrem sem cessar” (HUSSERL, 2001, p. 63, grifo do autor). Dado, pois, que “toda atualidade implica suas potencialidades próprias”, explica Husserl (2001, p. 62), o “trabalho original” da “análise intencional” não será outro que “o de revelar as potencialidades ‘implicadas’ nas atualidades (estados atuais) da consciência” (HUSSERL, 2001, p. 64). Desta sorte, “a *explicação*, a *precisão* e a *elucidação* eventual daquilo que é ‘significado’ pela consciência, ou seja, de seu *sentido objetivo*” (HUSSERL, 2001, p. 64), exigirá, pois, por parte do fenomenólogo, o gesto de dilucidar essas “potencialidades pré-traçadas”, esses horizontes que condicionam transcendentemente o sentido objetivo do ser pensado. Ora, o pressuposto aqui é de que, apartado do horizonte de seu aparecer, o sentido do objeto ficaria comprometido, de modo que se apresentaria como que falho, precário ou parcial. É como se o sentido não se revelasse em todo o seu esplendor a não ser quando considerados os horizontes de sua manifestação. É,

²¹⁷ Cf. Levinas (1973, p. 33; 1974, p. 140).

pois, somente a partir da consideração desses horizontes do aparecer dos objetos que se poderia desdobrar a plenitude de significação desses mesmos objetos.

De fato, aos olhos levinasianos, perguntar sobre o modo de acessibilidade de um fenômeno significa, para Husserl, reconduzir esse fenômeno – seja uma noção, um ente ou um fato – à perspectiva em que ele aparece para uma consciência²¹⁸. Esse gesto equivale, pois, a não separar o que aparece do seu modo de aparecer, o que implica, por sua vez, não apenas em conceber a existência de uma subjetividade ou consciência para a qual o fenômeno se mostra, mas, além disso, em reposicionar o fenômeno no conjunto de toda a vida espiritual dessa consciência para a qual ele aparece. Tal seria a proposta de Husserl, a de abordar o fenômeno à luz da totalidade das vivências intencionais nas quais ele se mostra. Trata-se, pois, de recolocar o objeto na perspectiva dos horizontes que permitiram a sua acessibilidade. O esquecimento desses horizontes implicaria o desconhecimento do sentido verdadeiro do objeto, precipitando-o no reino da abstração pura²¹⁹.

Assim, desde as suas primeiras leituras de Husserl, Levinas evidencia e enaltece o caminho percorrido pela análise fenomenológica em seu trabalho de perscrutar o sentido de algo. Na fenomenologia, percebe ele, o ser é reconduzido ao horizonte do seu aparecer que, para Husserl, é também o horizonte de seu sentido. De fato, esse horizonte, no pensamento husserliano, não é compreendido como um objeto ou como um ente determinado, mas como a própria vida espiritual da consciência. Noutros termos ainda, na fenomenologia de Husserl, esses horizontes implícitos, “esquecidos” ou “dissimulados” (idioma levinasiano), referem-se a potencialidades intencionais. Eles são, em última instância, horizontes do aparecer do que se mostra, isto é, do fenômeno. Ou seja, esses “horizontes de sentido” equivalem a estados de consciência, são vivências intencionais, acontecimentos ou processos psíquicos. Isto porque Husserl não separa as dimensões do sentido e da manifestação, como Levinas fará, tal como

²¹⁸ “Recolocar as noções – seja qual for a evidência para o conhecimento que as fixa – na perspectiva em que elas aparecem ao sujeito, tal será a principal preocupação da fenomenologia.” (LEVINAS, 1974, p. 10).

²¹⁹ Ver Levinas (1974, p. 25-26).

veremos adiante. A ordem da manifestação, para Husserl, está intimamente relacionada à consciência: todo fenômeno mostra-se para a consciência.

Mas não é propriamente aí nessa caracterização que Levinas se detém, e sim no gesto de pensamento que reconduz o objeto ao seu horizonte de sentido. É aí que o pensador de Kovno entrevê o valor permanente do método fenomenológico²²⁰. De fato, o que Levinas julga aí encontrar é sobretudo um novo direcionamento do pensar, em que se passa a considerar o que é “constituído”, isto é, o *noema*, na sua intrínseca *relação* com o que possibilita essa “constituição”. O gesto de análise intencional apresenta-se como o ato de encarar o objeto em relação com a vivência intencional, isto é, a experiência ou *noese* (ato da consciência) que possibilitou a sua manifestação. Trata-se, pois, de abordar o objeto não numa perspectiva isolada, separadamente da consciência, mas de situá-lo em referência ao ato consciente mediante o qual ele se torna acessível a nós. Reconduzir o objeto ao horizonte do seu aparecer, isto é, a própria consciência: eis o movimento fundamental que Levinas julga encontrar no modo fenomenológico de aceder ao sentido do ser. Isto significa, em outros termos, que o sentido da coisa ou do objeto se dá nessa relação intrínseca com a consciência à qual a coisa se mostra e que, para ter acesso a esse sentido, é imprescindível considerar essa correlação como “parte” essencial da estrutura ontológica do objeto, um momento inelutável do próprio ser em seu manifestar-se. Trata-se, numa palavra, do gesto fenomenológico de abordar o objeto ou ser não como uma exterioridade absoluta, com um sentido puramente objetivo no sentido de algo existindo fora da consciência e independentemente dela. Ao contrário, trata-se de pensar o objeto na sua relação intrínseca à consciência, como *noema* de uma *noese*, de modo que abordá-lo dessa maneira significa referendá-lo ao horizonte do seu aparecer, que em Husserl é a própria consciência transcendental. Desta sorte, aos olhos levinasianos, o gesto por excelência que a fenomenologia realiza, aquele pelo qual ela faz

²²⁰ A propósito, cf. Korelc (2005, p. 16).

emergir significações mais altas, excelentes, superiores às significações objetivas, consiste em reconduzir o sentido ou a noção do objeto no qual a consciência é absorvida ao horizonte do seu aparecer. A esse gesto ou movimento do pensar Levinas entende por “análise intencional”²²¹. Nos precisos termos de Dastur (2000, p. 130), “a operação original da análise intencional consiste, pois, em desvelar as potencialidades implicadas no estado atual da consciência e em mostrar que a intencionalidade, longe de se esgotar na presença ao objeto que ela visa, traz em si os horizontes incalculáveis de suas implicações”.

Ora, para Levinas, uma vez que o objeto não significa *per se*, mas a partir das vias que a ele conduzem, a consideração dessas vias “nos revela toda uma paisagem de horizontes que foram esquecidos e com os quais o que se mostra não tem mais o sentido que tinha quando se o considerava diretamente orientado para ele” (LEVINAS, 1986, p. 140). Tomado por si mesmo, isto é, considerado direta e isoladamente, sem referência aos horizontes nos quais seu sentido se incrusta, o objeto simplesmente dado seria apenas o resumo ou a abstração de seus modos de aparecer. Desta sorte, Levinas entende que o gesto de reconduzir as noções aos seus horizontes de sentido implica uma “deformalização” da realidade objetiva²²², que tem por efeito fazer emergir novas significações, até então insuspeitadas e impensadas. Isto porque o movimento rumo ao horizonte faz com que se descubra o sentido do objeto *além* do próprio objeto. O ser pensado é então abordado para *além* da presença que oferece à retidão do olhar da alma, é considerado para *além* da sua absorção nessa e por essa presença mesma²²³. Ele é, por assim dizer, remetido a uma dimensão ainda mais ampla e inapreensível, donde ocorre a transmutação do sentido inicial com o qual se mostrara à consciência. Tudo se passa, pois, como se o gesto que reconduz as noções abstratas a seus horizontes de sentido fosse capaz de engendrar significações sempre novas e melhores. Eis aí a novidade que Levinas encontra no

²²¹ Ver Poirié (1996, p. 76-77).

²²² Cf. Levinas (1974, p. 123).

²²³ Cf. Calin (2007, p. 177-178). Recorde-se que a ênfase de Levinas, em sua análise da estrutura excedentária da intencionalidade, recaía exatamente sobre este “além”, isto é, sobre este excesso (*surplus*) de significação, relacionado não mais ao horizonte interno do objeto.

método fenomenológico de pensar. Mas ao reter esse aspecto, a seu ver fundamental, do método fenomenológico, Levinas já opera uma significativa transformação, que urge aclarar.

4.3 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO À MANEIRA LEVINASIANA

Vimos que a análise de Levinas desembocara na consideração da análise intencional como investigação dos horizontes de sentido, porém implícitos ou “esquecidos”. Tal seria o ensinamento essencial da investigação fenomenológica aberta por Husserl, segundo a interpretação do autor lituano²²⁴. Mas o gesto de análise intencional que Levinas avoca a si pode ser modulado segundo a estrutura noético-noemática requerida por Husserl? Não se deve afirmar, ao contrário, que no pensamento levinasiano a recondução do sentido permanece irreduzível às modalidades da intuição enquanto preenchimento da visada intencional? E se assim for, esse novo modo de proceder ou de levar a termo a chamada “análise intencional” não impõe a necessidade de uma subversão da conceptualidade inerente à constituição transcendental, tal como esta fora concebida no seio da fenomenologia husserliana? Eis as questões sobre as quais convém agora nos debruçarmos.

Para tal empreitada, começaremos por elucidar o sentido preciso que a expressão “horizontes de sentido” adquire em Levinas. Trata-se, pois, de perguntar: mas que significado preciso adquire essa estrutura de horizonte num pensamento que se propõe como “outramente que ser”? O que ela se torna quando se trata de extrair, a partir do encontro com o rosto humano, uma outra significância que aquela do ser e do aparecer do ser? Qual é a transformação que Levinas opera no que tange ao problema filosófico do horizonte? A resposta a tais questionamentos nos conduzirá a ver que Levinas substitui os “horizontes do

²²⁴ A propósito, cf. Levinas (1974, p. 117, 127-128, 133-134).

aparecer”, que em Husserl referem-se ao horizonte intencional das noeses, pela ética enquanto horizonte último do sentido.

Em seguida, procuraremos mostrar que a substituição dos “horizontes do aparecer” pelo “horizonte de sentido ético” implica, por sua vez, uma superação da própria fenomenologia. Mais precisamente, trata-se de superar a face transcendental-idealista que Levinas julga encontrar na fenomenologia. Superado o idealismo transcendental-fenomenológico, Levinas não apenas ressignificará os conceitos de fenomenologia e de análise intencional, como também colocará em exercício o que ele julga ser o aspecto essencial auferido do método fenomenológico. Trata-se, pois, de mostrar como o método “hiperbólico” ou “enfático” é concebido pelo próprio autor lituano como uma maneira de “fazer fenomenologia” e, enfim, como tal caminho lhe servirá para repropor a questão de Deus de outro modo, isto é, assentando-a não mais sobre a ontologia, mas sobre a ética.

4.3.1 A ética como horizonte último do sentido

Em resposta às questões levantadas por filósofos holandeses acerca de seu método, o autor de *Deus e a filosofia* afirmava com veemência: “é na situação ética que se realiza, para mim, a unidade do que permanece disparate ou parece construído ou dialético no dizer ontológico [...]. A ética é como a redução de certas linguagens.” (LEVINAS, 1986, p. 140-141). Ora, se o ético constitui a unidade do que permanece absurdo ou desatino, se ele constitui o ponto nodal do que é forjado ou dialeticamente pensado no discurso da ontologia, é porque ele emerge, aos olhos levinasianos, como o próprio “horizonte de sentido” do que é

dito. Isto significa que, para Levinas, o acontecimento ético se apresenta como a própria concretude²²⁵ a partir da qual as noções abstratas adquirem sentido.

Assim, por exemplo, é na responsabilidade inalienável pela morte do outro homem que o próprio conceito da morte torna-se suscetível de adquirir um significado para além do sentido lógico e formal da negação. Isto porque, na “dialética abstrata do ser e da sua negação”, a acepção dessa palavra encontrar-se-ia, aos olhos levinasianos, como que reduzida ou limitada à ideia de aniquilamento, nada ou não-ser, de modo que a primazia lógica ou inteligível do ser não seria interrompida, mas tão somente confirmada pela sua negação²²⁶. Desta sorte, exclama o autor de *Outramente que ser ou além da essência*: “Ninguém é bastante hipócrita para pretender ter raptado à morte o seu dardo – mesmo os promotores das religiões –, mas podemos ter responsabilidades e laços pelos quais a morte adquire um sentido.” (LEVINAS, 1978, p. 166). De forma análoga, é também a partir da “concretude” da responsabilidade por outrem que a ideia de Deus adquire sua plena significação. De fato, Levinas definitivamente recusa separar a transcendência de Deus das “circunstâncias éticas” donde, a seu ver, brota a significação desse nome em todo o seu esplendor, em toda a sua glória. Essas “circunstâncias éticas da responsabilidade por outrem” constituem o que o próprio autor designa como o encontro com o Rosto ou com a alteridade inalienável do outro

²²⁵ Por essa razão é que Derrida (1967, p. 224-228), em seu notável ensaio *Violência e metafísica*, não tardou a atribuir o epíteto de empirista a Levinas, relegando a intriga ética à esfera empírica. Ora, convém relativizar essa tese do intérprete. Isto porque, no pensamento levinasiano, o concreto não deve ser entendido nem num sentido puramente idealista nem no sentido de um realismo ingênuo. De fato, a concretude ética de que nos fala Levinas não é fruto do espírito, não é uma abstração do pensamento, mas também não é pura empiria, uma vez que, para o pensador lituano, a significância do encontro ético com o Rosto, embora se dê na imediaticidade da experiência sensível, não se reduz a ela. Trata-se de um certo modo de “doação”, mas sem mostração, sem fenomenalidade; portanto, diverso àquele de que nos fala Husserl, mas avesso também ao jogo de luzes e sombras que encontramos na questão heideggeriana do ser. Essa “doação” de sentido realiza-se ou “se passa” no plano empírico, mas não se esgota aí. Evidentemente, a expressão “se passa”, além do sentido fátual, tem aí um significado temporal. Desta sorte, em Levinas, o termo “concretude” refere-se sobretudo a uma “concretude de significação”, de modo análogo à noção heideggeriana de mundo, a qual não corresponde ao mundo objetivo, mas a um mundo de significações. Por outro lado, no pensamento levinasiano, essa significação é concreta no sentido de que ela não se aparta do acontecimento no qual ela se dá, a saber, a intriga ética, embora não se reduza à experiência sensível. Esse laço é que constitui o princípio fundamental da fenomenologia, aos olhos levinasianos. A própria ideia de que a morte não me livra da responsabilidade por outrem constitui um argumento que Levinas utiliza para sustentar o que estamos a explicitar, ou seja, a ideia de que a intriga ética não se limita ao plano empírico. A propósito da noção de mundo em Heidegger enquanto mundo de significações, consultar as elucidativas páginas de Biemel (1950, p. 19-23), Vaz (1992, p. 18-22) e Mac Dowell (2012).

²²⁶ Cf. Levinas (1986, p. 246).

homem, relação essa como o lugar onde se enraíza o próprio sentido da palavra Deus, de modo que, apartado desse lugar, esse nome permaneceria mera abstração. E dissociar a significância absolutamente transcendente do nome Deus dessa situação ética equivale, para Levinas, a um gesto de abstração que não é isento de incidências práticas. De tal gesto, a seus olhos, vivem religiões, teologias e mesmo uma certa experiência mística, bem como as guerras de religião²²⁷. Por aí se compreende o fato de Levinas (1973, p. 41) ter reclamado que “não é a partir de uma ideia ainda econômica de Deus que se poderia descrever o sentido”, mas que, ao contrário, “é a análise do sentido que deve delivrar a noção de Deus que o sentido encobre”.

Cabe sublinhar, ainda, que o mesmo movimento de reconduzir o sentido das noções ao seu horizonte de sentido, que em última instância é ético, corresponde ao que o autor de *Outramente que ser ou além da essência* nomeia, no plano da linguagem, como o movimento de “redução” do Dito à significação do Dizer. Trata-se, numa palavra, de reportar o significado à significância, reconduzindo o conceito àquela dinamicidade e excelência de sentido que, ao se tornar abstração conceitual, o Dito perderia, cristalizaria, petrificaria²²⁸. Que essa dinamicidade e essa “altura” finquem suas raízes no acontecimento ético de encontro com o outro constitui o ponto nodal da tese levinasiana.

Ora, Levinas desloca a questão do sentido, seja do plano transcendental da consciência, seja da eira ontológica, para o “plano” da intriga ética. Do âmbito do conhecimento ou da compreensão do ser enquanto dimensões últimas do sentido, ou enquanto constituem o transcendental por excelência em Husserl e em Heidegger, ao acontecimento ético da relação com o outro humano: eis o gesto de inversão do problema filosófico do

²²⁷ “[...] e eu pronuncio a palavra Deus sem suprimir os intermediários que me conduzem a essa palavra e, se posso dizer, a anarquia de sua entrada no discurso – exatamente como a fenomenologia enuncia conceitos sem jamais destruir os andaimes que permitiram ascender até eles.” (LEVINAS, 1978, p. 165).

²²⁸ Cf. Levinas (1978, p. 231). A propósito, ver, neste trabalho, o tópico “A redução ética da questão de Deus”. Certamente, poderíamos aqui estender sobremaneira a lista de exemplos. Mas incorreríamos no deslize de uma prolixidade desnecessária. Citamos, todavia, um outro breve exemplo da aplicação do método levinasiano de reconduzir o sentido das noções ao horizonte ético: “É somente pela nudez do rosto que a nudez em si é possível no mundo.” (LEVINAS, 1973, p. 52).

sentido que vemos se realizar pelo pensamento levinasiano. Dado que o sentido não mais se vincula ao ser e à consciência intencional, ao fenômeno em seu ato de se mostrar, não se pode mais conservar a estrutura de “horizonte do aparecer” à maneira husserliana. Daí que Levinas mantenha a ideia de “horizonte de sentido”, mas sem que a acepção dessa expressão seja entendida como horizonte do ser ou do aparecer. Por desterrar o problema do horizonte do domínio fenomenológico-transcendental é que o filósofo lituano, conquanto conserve a estrutura de horizonte, abandona as expressões “horizonte intencional”, “horizontes de intencionalidade” e “horizontes do aparecer”, preferindo, antes, valer-se da expressão “horizontes de sentido”. Ao conservar esta última e preterir aquelas outras, o filósofo lituano procura, pois, romper com o idealismo de que ainda padece, a seus olhos, a fenomenologia transcendental. É o que pretende, pois, o autor de *De Deus que vem à ideia*, justamente após ter lembrado que a ideia de “horizontes de sentido” constitui “a novidade husserliana e que, fora da metodologia própria de Husserl, é uma aquisição que permanece para todos” (LEVINAS, 1986, p. 140).

Observa-se, assim, que Levinas esposa e se apropria da noção de horizonte. Entretanto, a um só tempo, ele ressignifica essa noção atribuindo-lhe um sentido eminentemente ético. Propriamente falando, por um lado Levinas retoma a noção de horizonte, mas, por outro, ele rompe com a ideia de horizonte compreendido como “horizonte do aparecer”, conservando apenas a estrutura de “horizontes de sentido”. Como bem sublinhou Pradelle (2007, p. 90), “a única estrutura da intencionalidade que Levinas deixa subsistir é a *estrutura de horizonte* (de sentido implícito) ou de potencialidade intencional”. Todavia, num gesto em que se afasta da letra husserliana e se aproxima de Heidegger, o autor lituano desterra a categoria de horizonte de sua tutela em relação ao movimento de objetivação. Mas não para associar essa noção ao ser, como fará o autor de *Ser e tempo*. Procurando, pois, ir além tanto de Husserl quanto de Heidegger, o pensador de Kovno separa

a categoria do horizonte seja do âmbito da consciência, seja da eira ontológica. Desatando-a de sua relação com o ser e com a esfera transcendental do pensar, ele a liga à significância ética. Nem ontológico nem fenomenológico, mas ético: eis o contorno último do horizonte. Desta sorte, a noção de horizonte encontra-se referida ao sentido, mas sem que o problema do sentido ainda seja relacionado ao ser ou à consciência pura. O próprio horizonte do mundo passa a ser constituído de uma significação ética. A tessitura do real é ética, e não intencional ou ontológica. Eis, pois, a mudança radical que Levinas opera em relação ao pensamento de seus mestres de outrora, no que tange ao problema fundamental do horizonte último do sentido.

Logo, no pensamento levinasiano, efetuar o gesto de reportar as significações abstraídas, estabelecidas e fixadas, ao horizonte em que elas adquirem sentido significa, portanto, referi-las à intriga ética da relação com o outro humano, ou seja, ao um-para-o-outro ético que constitui a própria estrutura formal da significação. Não é, pois, a uma subjetividade ou a um psiquismo suscitado pelo aparecer do próprio ser que se trata de reconduzir o sentido das noções. Não é na consciência entendida como doadora transcendental de sentido que a consistência semântica dos conceitos poderá ser encontrada. Tudo se passa, pois, como se a ética se apresentasse como aquela concretude mediante a qual o caráter abstrato das noções adquirisse “corpo”, sentido, solidez de significação. É como se o significado das abstrações conceituais, para angariar a concretude que lhes é devida, exigisse um movimento de recondução ao plano ético, lá onde se enraíza a significação última dos conceitos através dos quais nos referimos às coisas e aos acontecimentos.

Desta sorte, se em Husserl encontramos o movimento de abordagem das coisas em relação ao horizonte do seu aparecer, horizonte esse identificado à própria consciência intencional, em Levinas avistamos o gesto de recondução das noções abstratas ao horizonte ético, tido como o horizonte último do sentido. Se naquele o significado da concretude ou

“retorno às próprias coisas” se manifesta no gesto de reportar o ser ou objeto ao ego transcendental, isto é, à consciência pura enquanto horizonte último do seu sentido, neste outro temos um movimento análogo e a um só tempo diverso: análogo à medida que as noções abstratas, as ideias e os conceitos que nos permitem o acesso intelecto às coisas também são remetidos a um horizonte; mas também diverso, ao passo que esse horizonte não mais é gnosiológico-transcendental, visto que o sentido em Levinas está para além do plano ontológico-fenomênico. De fato, o pressuposto aqui é de que o âmbito de sentido a que são reportadas as noções abstratas não mais se diz em termos do aparecer do ser ao intelecto. Noutras palavras, Levinas insurge-se contra a ideia de que o concreto seja apreendido no plano transcendental da consciência, como ocorre no pensamento husserliano. Antes, a concretude de toda significação se dá na intriga ética da relação com outrem. Vê-se, assim, a que aspecto do modo husserliano de pensar tal pretensão precisamente se opõe. Enquanto procura o horizonte de sentido, a investigação de Levinas pretende-se “fenomenológica”; mas ao passo que encontra esse horizonte na ética, ela já se distancia sobremaneira da fenomenologia, ou melhor, do idealismo transcendental com o qual fora identificada por Husserl.

Depurando o método fenomenológico de sua face idealista, Levinas julga, pois, poder manter a sua investigação no nível de uma análise dita “intencional”, compreendendo, todavia, esse último termo de uma nova maneira²²⁹. Assim, se a análise intencional é entendida como restituição ou recondução das noções abstratas ao horizonte do seu aparecer, que em Husserl equivale à esfera transcendental da consciência, em Levinas, de modo

²²⁹ Cf. Levinas (1978, p. 230-231). Ora, o “horizonte do aparecer” desses fenômenos que são as noções, os termos ou conceitos, é o ético, e não mais a consciência pura ou transcendental. A “intriga ética” emerge, pois, aos olhos levinasianos, como esse “horizonte desconhecido, esquecido ou deslocado na ostensão do objeto, na sua noção, no olhar absorvido unicamente pela noção”. Cumpre-nos precisar, aqui, uma sutil diferenciação estabelecida por Levinas. A ética é, para esse autor, o “horizonte do aparecer” das noções, mas não “horizonte do aparecer” de outrem. Isto porque, ao passo que os termos e as ideias são concebidos como fenômenos, precisamente, fenômenos ideais, o outro humano, que não se reduz à ideia nem ao conceito que temos dele, não é fenômeno. Logo, ao contrário daqueles outros, ele não aparece. Visto isso, uma pergunta logo se levanta: donde vem, então, o sentido de outrem? A resposta de Levinas não poderia ser outra: do vestígio do Infinito. Tal é o gesto levinasiano para impedir que o sentido de outrem seja relegado à fenomenalidade.

análogo, tal análise também se apresenta como o mesmo gesto de reportar os conceitos aos horizontes que lhe dão sentido. Todavia, se lá na fenomenologia husserliana o “intencional” referia-se exclusivamente às vivências da consciência em relação com seus respectivos objetos (noemas), em Levinas, tal conceito ganha uma amplitude maior, referindo-se a acontecimentos ou situações concretas que são, por sua vez, a própria condição de concretude semântica dos termos e noções. Assim, quanto ao método, como bem entendeu Pradelle (2007, p. 76), “não seria mais a análise intencional consistindo em desvelar os horizontes intencionais implicados na visada explícita de um sentido de objeto”. De fato, o autor de *Outramente que ser ou além da essência* substitui, como ele próprio declara, as estruturas de horizontes intencionais, formuladas sob o signo de correlações noético-noemáticas, por “conjunções de elementos” nas quais ocorreria a ruptura de certos conceitos, tais como “presença” e “sujeito”²³⁰. Ocupando, pois, o lugar primacial que na fenomenologia transcendental era reservado aos “horizontes ‘subjativos’ do que se mostra”, a conjunção de elementos de que nos fala o autor de *Outramente que ser ou além da essência*, conjuntura essa que é tão somente a intriga ética, é que nos permitiria aceder ao sentido último das abstrações conceituais.

O próprio exercício fenomenológico encontra-se aí ressignificado. O gesto de “fazer fenomenologia” não mais se configura como um elevar-se às regiões transcendentais da consciência, como um alcançar o céu luminoso da consciência pura, lá onde Husserl acreditou dever situar a fonte última de todo sentido. Não sendo mais entendido como o gesto de remonte do dado à vivência intencional que lhe constitui o sentido, o “fazer fenomenológico” torna-se agora o movimento de encontrar no acontecimento ético da relação com o outro humano a concretude para as noções abstratas. Trata-se de atribuir uma “consistência ética” aos conceitos abstratos, reportando-os à “intriga humana” ou “inter-humana”, que constitui a

²³⁰ “Nosso discurso filosófico não passa de um termo ao outro revistando [*fouillant*] unicamente os horizontes ‘subjativos’ do que se mostra, mas abraça conjunções de elementos nas quais conceitos ex-tendidos [*sur-tendus*], como *presença* ou *sujeito*, explodem.” (LEVINAS, 1978, p. 231-232).

raiz última e impensada da significação dessas noções. Numa palavra, trata-se de conferir uma “alma ética” ao corpo conceitual, de ventilar as pálidas nuvens de abstração com as quais o cobrimos.

Fazer fenomenologia [...] é sobretudo procurar e evocar, nos horizontes que se abrem em torno das primeiras “intenções” do dado abstrato, a “intriga humana” – ou inter-humana – que é a concretude de seu impensado, que é a necessária “encenação” [*mise en scène*] da qual as abstrações se destacaram no dito das palavras e das proposições. É investigar a intriga humana ou inter-humana como o tecido último da inteligibilidade última. E talvez seja isto também a via de retorno da sabedoria do céu sobre a terra. (LEVINAS, 1991, p. 247-248).²³¹

Que esses horizontes de sentido não mais se esgotem em fenomenalidade e em saber implica, pois, em ir além da própria letra husserliana: eis a novidade que encontramos em Levinas e que nos compete agora aclarar. Para tal, nos propomos a mostrar como, em Levinas, a intriga ética, enquanto horizonte último do sentido, supõe uma ruptura com o próprio domínio da mostraçõ e da fenomenalidade. O ético revela-se, assim, como contestação da tese segundo a qual o aparecer do objeto à consciência constitui a instância última do sentido.

²³¹ As mesmas palavras são iteradas na décima seção, intitulada “Fazer fenomenologia”, da obra *Transcendência e inteligibilidade*.

4.3.2 Ir além da fenomenologia

Que o horizonte a partir do qual as noções angariam o seu sentido seja a “intriga ética” implica uma ruptura em relação à própria fenomenologia²³² ou ao menos a recusa de uma de suas teses fundamentais, que postula o aparecer do objeto à consciência como a instância última do seu sentido. De fato, em Levinas, o “horizonte ético” emerge como o próprio lugar de questionamento da mostraçãõ. Nele, o aparecer, na sua pretensão de constituir o recurso de todo sentido, é posto sob suspeita. Numa palavra, a situação ética apresenta-se como o lugar em que a equivalência entre significação e fenomenalidade encontra-se originalmente contestada. Isto se dá por causa do caráter não fenomênico do Rosto, ou ainda, do caráter não gnosiológico da ética, que conduz Levinas a nomeá-la como “intriga”²³³. Ora, “o próximo não se mostra, não se manifesta”, assevera Levinas (1974, p. 229), o que equivale a dizer que o Rosto não aparece, ou seja, a sua “presença consiste em se *desvestir* da forma que, no entanto, o manifesta” (LEVINAS, 1974, p. 194). Desta sorte, o questionamento do empedernido laço entre sentido e mostraçãõ realiza-se concretamente como encontro com o Rosto.

A partir do caráter não fenomênico do Rosto, a questão que emerge é a de saber se é realmente “certo que a manifestação *funda* tudo o que se manifesta” e se, ao contrário, “não deve ser justificada, ela mesma, pelo que se manifesta” (LEVINAS, 1978, p. 84). Assim, o próprio aparecer do ser, isto é, a sua mostraçãõ, ou ainda, a fenomenalidade do objeto e do sujeito, devem ser reconduzidos ao horizonte do seu sentido, que em Levinas não se identifica nem com o próprio ser nem à consciência transcendental. Tudo se passa, pois, como se a manifestação do ser não se justificasse por si mesma. Noutras palavras, o que Levinas contesta é a ideia de que o ser, que se identifica com o seu próprio aparecer, se explique por

²³² A propósito, ver Calin (2007, p. 183-185).

²³³ Cf. Levinas (1974, p. 225, n. 1; p. 280).

uma referência apenas a si mesmo. Contestar o primado do objeto equivale, pois, a destruir o privilégio do ser, isto é, a pretensão de que ele constitui a matriz de toda inteligibilidade. Dada a equivalência entre ser e aparecer, é o que percebe Levinas, o papel ou a função exercida pelo objeto ou pela noção abstrata mantém o prestígio do ser, admitindo e enaltecendo a tese de sua absoluta luminosidade inteligível.

Nota-se que, mediante o gesto de reconduzir as significações ao horizonte do seu sentido, horizonte esse que para Levinas corresponde ao ético, não se busca apenas extrair significações mais altas ou mais excelsas que as do saber. Não se trata apenas de elevar o espírito a significações diferentes, mais excelentes e mais sublimes que as objetivas, mas que seriam redutíveis, em última instância, ao plano ontológico ou gnosiológico. Para Levinas, a significância do “outramente que ser” a que tal gesto deve conduzir não pode ser um mero reverso do ser, pois, neste caso, não haveria superação, transcendência. Como bem entendeu Calin (2007, p. 185), trata-se, antes, de extrair significações outras que aquelas do aparecer, em suma, a própria significação da “altura” ou da transcendência, como apraz a Levinas exprimir-se. Trata-se de chegar a uma significação que não se diz nem sob o signo da ontologia nem em termos de fenomenalidade. Nas palavras do próprio autor de *Outramente que ser ou além da essência*, trata-se de chegar a uma “significação pré-original”, “a uma significação que não significa manifestação”, que “compreende os motivos da origem e do aparecer” sem que esteja encerrada, no entanto, “nem num presente nem numa representação” (LEVINAS, 1978, p. 82). Ou, mais precisamente ainda, trata-se de elevar-se a “significações além da essência [*d’au-delà de l’essence*] e que não significam fosforescência e aparecer, que não podem se mostrar a não ser se traindo na sua manifestação, revestindo, por causa do seu aparecer, as aparências da essência, mas apelando à Redução” (LEVINAS, 1978, p. 84). Compreende-se, assim, que o movimento proposto por Levinas se traduz num ir além da própria fenomenologia.

O que Levinas recusa é exatamente a face transcendental, no sentido husserliano do termo, do método fenomenológico. De fato, o autor de *A significação e o sentido*²³⁴ admite que o gesto de “conduzir as significações às suas fontes subjetivas, subscientes ou sociais ou verbais, de erguer seu inventário transcendental”, seja “o papel da reflexão”. Mas “o método”, adverte ele, referindo-se ao método transcendental, “legítimo para bem destruir prestígios, já prejudica um resultado essencial: ele se interdita, de antemão, toda visada transcendente na significação. Antes da investigação, todo *Outro* é já para ele convertido em *Mesmo* [...]” (LEVINAS, 1973, p. 56). Agindo assim, o método fenomenológico não se mostra capaz de perscrutar nem de “assegurar as condições necessárias ao ‘além do dado’ que aponta em toda significação – à *metá*-fora que o anima [...]” (LEVINAS, 1973, p. 56). Neste sentido, o método transcendental é censurado pelo fato de, ao mover o pensamento conduzindo-o do objeto a seu horizonte transcendental, não levar ao Outro que si, ao Outro do pensamento, isto é, ao próprio sentido do transcendente, ainda que o próprio movimento transcendental pressuponha esse Outro. É como se esse “além da essência”, esse “Outro” que constitui o recurso do próprio movimento além do dado e sobre o qual o próprio gesto transcendental já se abre, aparecesse já dissimulado, negado. Daí que o autor de *Intencionalidade e metafísica* tenha percebido que, no pensamento husserliano, o “movimento transcendental” implicado pela noção de horizonte emerge, de antemão, sob a dependência do movimento da visada intencional. Em suma, tudo se passa como se o gesto fenomenológico, ao descobrir a significação no aparecer, parasse muito cedo, como se ele não transcendesse ou se recusasse a ir além da mostração do fenômeno. É por essa razão que, em lugar de parar no aparecer o movimento da significação, como temerosamente teria procedido a fenomenologia husserliana ao subjugar o movimento transcendental descoberto na intencionalidade àquele

²³⁴ O excerto supracitado foi extraído do sétimo tópico, intitulado *Sentido e ética*, que constitui uma parte do texto supramencionado, *A significação e o sentido*, originalmente publicado em 1964, na *Revue de Métaphysique et Morale*, e incluído na obra levinasiana *Humanismo do outro homem*.

outro da visada rumo ao objeto, Levinas propõe levar adiante o gesto de esquadrihar a questão do sentido inclusive além da mostraçã, isto é, da doaçã de sentido pela consciêcia.

Noutros termos, o que se observa é que, conquanto Levinas entreveja aí nesse gesto o essencial do método fenomenológico, ele recusa a parar no horizonte de fenomenalidade, isto é, recusa a admitir que o sentido, enquanto pensado, se circunscreva ao horizonte transcendental-fenomênico, isto é, ao próprio pensamento ou *cogito*, como acontece em Husserl, ou ao horizonte do ser, como é o caso de Heidegger. Ocorre aí uma verdadeira passagem, uma transiçã: da fenomenologia não à ontologia, mas rumo à ética; todavia, sem abandono do aspecto essencial entrevisto no método fenomenológico. Daí que Levinas não hesite em dizer que seu método permanece fenomenológico, ainda que não espose todas as conclusões e princípios estabelecidos pelo pai da fenomenologia transcendental. Desta sorte, certas são as palavras do preâmbulo assinado por Catherine Chalièr e Miguel Abensour ao *Cahier de L'Herne* dedicado a Levinas:

Esta obra [a obra de Levinas], de início essencialmente atenta à fenomenologia de Husserl [...] e ao pensamento de Heidegger, procura dizer as razões da incapacidade da consciêcia em relaçaõ ao Outro, que não é seu outro. Ela ensina como, quando a consciêcia se aproxima do que não se deixa nem tematizar nem sincronizar, a descriçã fenomenológica deve ceder o passo à instância ética. Se, desde então, ela [a obra levinasiana] continua a tradiçã filosófica por suas análises fenomenológicas, ela também a ultrapassa falando do que não é da ordem da manifestaçã – tal é o rosto. Ela procura, enfim, pensar um enigma inapercebido por Husserl: aquele de uma presença a si rejeitando exteriormente seu centro de gravidade. Portanto, é aprofundando a questão transcendental que Levinas encontra a questão ética. Por outrem, uma separaçã se instaura, que se abre não mais sobre o horizonte do ser, mas sobre aquele de um além que representaçã alguma sustenta. (CHALIER; ABENSOUR, 1991, p. 11).

Visto isso, torna-se possível entender o sentido preciso de uma importante passagem da obra *Outramente que ser ou além da essênica*. Numa das derradeiras alíneas dessa obra,

avocando a si o “espírito da filosofia husserliana”²³⁵, o autor fazia importantes esclarecimentos acerca do método aí seguido. Afirmando que a sua “apresentação de noções” não procedia nem por “decomposição lógica” nem por “descrição dialética”, Levinas (1978, p. 230) então reclamava fidelidade à “análise intencional”, na medida em que esta, a seus olhos, era entendida como “a restituição das noções ao horizonte de seu aparecer, horizonte ignorado, esquecido ou deslocado na ostensão do objeto, na sua noção, no olhar absorvido pela noção isolada”. No entanto, em poucas linhas adiante, o filósofo lituano não hesitava em ajuntar que “o aparecer do ser não é a última legitimação da subjetividade”, exprimindo, nesta proposição, a pretensão de que sua obra maior “se aventura além da fenomenologia” (LEVINAS, 1978, p. 231). Ora, depreende-se daí que, se por um lado o pensamento levinasiano avoca a si o epíteto de “intencional”, julgando que o significado deste termo resida no gesto de recondução das noções ao “horizonte do seu aparecer”, horizonte esse que em Husserl refere-se ao próprio ego transcendental, por outro lado ele recusa que o “aparecer do ser” seja a última instância do sentido. Daí que, ao se referir ao seu próprio método de análise, Levinas fale em “horizontes de sentido”, e não em “horizontes do aparecer” da coisa.

Ora, uma vez que a relação ética extrapola o âmbito fenomênico, e, por conseguinte, o da fenomenologia enquanto método de análise do que aparece, como transpor, para o terreno ético, o legado fenomenológico no qual Levinas julga encontrar uma nova maneira de associar as ideias? Que feições esse contributo essencial da fenomenologia adquire num pensamento que propõe pensar “para além do ser” e, portanto, além do fenômeno? Eis o que nos cabe agora demonstrar.

²³⁵ Sublinhe-se o fato de que Levinas avoca a si o “espírito”, e não a letra, da filosofia husserliana. Isto porque, a seus olhos, a fenomenologia transcendental, não obstante a nova maneira de pensar que ela engendra, ainda permaneceria arraigada ao “intelectualismo”, à “primazia da representação”, enfim, à “Filosofia do Mesmo” sob cuja égide Levinas enfeixara toda a reflexão filosófica ocidental. Assim, a filosofia, em ambas as faces com as quais se apresenta, isto é, seja sob o signo da ontologia, seja sob o epíteto de fenomenologia, é inculpada de ter reduzido o outro humano, em sua singularidade irreduzível e em sua concretude existencial, à universalidade e impessoalidade do conceito e do ser, da fenomenalidade e da consciência transcendental.

4.3.3 Passar de uma ideia à outra: a exasperação como método

Em resposta à questão de saber como é possível exprimir discursivamente a relação metafísica com o outro humano, uma vez que o sentido dessa relação extrapolaria o âmbito do Dito, Levinas, em *De Deus que vem à ideia*, teceu importantes precisões acerca de seu método. Ante as inquirições de filósofos holandeses, ele aí se pôs a explicar e a exemplificar o modo como se apropriou, em sua maneira de filosofar, do aspecto essencial que ele próprio julgou encontrar no método fenomenológico de origem husserliana. Na tentativa de ilustrar de que maneira seria possível levar a termo a novidade engendrada pelo método de Husserl, ou seja, buscando mostrar como seria possível associar as ideias de uma nova maneira ou engrenar os conceitos de um novo modo, Levinas pôs-se a discursar sobre o que ele aí chamou de “ênfase”²³⁶. “Ênfase”, “superlativo”, “hipérbole” e “exasperação” são apenas alguns dos nomes mediante os quais o autor se referiu a esse procedimento ou método que o conduziu, como veremos a seu tempo, não apenas a significações mais altas, excelentes ou superiores, mas à própria significação do superior.

A princípio, cumpre-nos observar que Levinas distingue a ênfase, enquanto seu procedimento peculiar de concatenar as noções, do método transcendental. Este último, afirma o filósofo lituano, consiste sempre em buscar o fundamento, sua lógica de análise se tece segundo relações de causa e efeito. Opondo-se, pois, ao encadeamento dos conceitos segundo uma ordem de fundamentação, Levinas então esclarece:

²³⁶ Ver Levinas (1986, p. 138-143). Uma nova maneira de passar de uma ideia à outra, uma nova possibilidade de associar as ideias ou de engrenar os conceitos, enfim, um novo modo de pensar ou dirigir a atenção aos segredos e aos esquecidos da consciência: eis as formulações terminológicas com as quais, como vimos, Levinas caracteriza a novidade introduzida pelo método fenomenológico. Mas é também por essas fórmulas que o filósofo lituano descreve a nova forma de inteligibilidade engendrada pela ética, isto é, pelo pensamento “de outro modo que ser ou além da essência”, o pensamento de um sentido pretensamente irreduzível à manifestação do ser com a qual se busca delinear os próprios contornos da questão do sentido. A propósito da exasperação como método, ver Levinas (1978, p. 231). Ver, também, as análises de Franck (2008, p. 39-42) e Calin (2007).

[...] na minha maneira de proceder, que parte do humano e da aproximação do humano, [...] há uma outra maneira de justificação de uma ideia por outra: passar de uma ideia a seu superlativo, até à sua ênfase. Eis que uma ideia nova – de forma alguma implicada na primeira – decorre ou emana do sobrelanço. A nova ideia encontra-se justificada não sobre a base da primeira, mas por sua sublimação. [...] A ênfase significa isto: ao mesmo tempo uma figura de retórica, um excesso da expressão, uma maneira de se exagerar e uma maneira de se mostrar. A palavra é muito boa, como a palavra “hipérbole”: há hipóboles em que as noções se transmutam. Descrever essa mutação é também fazer fenomenologia. A exasperação como método de filosofia! (LEVINAS, 1986, p. 141-142, grifo do autor).

Por passar de uma ideia a outra não de forma analítica nem sintética ou dialética, mas como que esgarçando ou dilatando a significação de uma noção até a sua exasperação, o que leva a uma nova ideia até então insuspeitada, é que o método de Levinas é concebido como “ênfase”. Trata-se, na feliz formulação de Franck (2008, p. 40), de um “outro modo de ligação conceptual que paradoxalmente interrompe a sintaxe”. Para Levinas (1978, p. 8), o método enfático permitiria um gesto ou movimento de prestar atenção a significações esquecidas, que todavia ressoam tacitamente no discurso ontológico, aí onde “a indiscrição em relação ao indizível”, ao Dizer que nunca é suficientemente dito, torna-se “a própria tarefa da filosofia”.

É por meio desse procedimento enfático que Levinas chega, por exemplo, ao que ele próprio nomeia como “hipérbole da passividade” (LEVINAS, 1978, p. 63), isto é, à ideia de uma “passividade mais passiva que toda receptividade” (LEVINAS, 1978, p. 61). É também através da ênfase que ele é conduzido à noção do Dizer como “passividade mais passiva” (LEVINAS, 1978, p. 64) ou como “exposição da exposição”, isto é, exposição superlativa ou “expressão”²³⁷ (LEVINAS, 1978, p. 18). Pela via enfática, Levinas julga ser possível, portanto, passar da exposição como mostração à exposição enquanto vulnerabilidade.

²³⁷ Em nota, Franck (2008, p. 39, n. 2) esclarece que o termo “expressão” aí significa o que se subentende no verbo latino *exprimere*: “fazer sair prensando”. Para esse intérprete, convém também se reportar à página 117 de *Outramente que ser ou além da essência*, lá onde, após ter compreendido a palavra como “exposição da exposição”, Levinas ajunta, paradoxalmente, que “o ato de falar é passividade da passividade”. Franck sublinha que *Totalidade e infinito* também concebe a expressão como “acontecimento original da significação”, mas assinala que a orientação é diametralmente oposta, enquanto “apresentação de outrem a mim”: ver Levinas (1980, p. 64, 157, 177). Desta sorte, após ter sustentado que outrem se assinala por um sinal que significa este sinal, Levinas afirma que a subjetividade se torna sinal da própria doação de sinal. Qualquer que seja a diferença entre essas duas proposições, elas atestam a solidariedade da ética e da linguagem entendida a partir do sinal.

De fato, é recorrente o uso do superlativo no discurso levinasiano. Esse procedimento enfático constitui a própria ossatura ou espinha dorsal de toda a reflexão levinasiana, de *Totalidade e infinito* a *Outramente que ser ou além da essência*, para não dizer de toda a maneira de Levinas concatenar as ideias ao longo de toda a sua obra. Seu movimento espiral de análise, em que frequentemente se retoma noções e conceitos, é tão somente uma tentativa de explorar significações ainda insuspeitas, dilatando ainda mais a reflexão outrora empreendida. Assim, vê-se o discurso levinasiano cheio de afluentes, de marchas à ré, em que no mais das vezes se retoma o caminho percorrido, bem como conceitos já explorados, para a ambos expandir, alargar ou esgarçar em sua significação. Neste sentido, o que se observa é que Levinas permanece condizente, no decurso de seu próprio caminho de pensamento traçado em suas obras, com o próprio método por ele proposto. Isto significa que a ênfase assinala, pois, o seu próprio estilo, o seu modo de proceder. Ela define a própria *démarche* de sua forma de pensar²³⁸. Levinas a nomeia como a própria *via eminentiae*, utilizando esta expressão de um modo bastante singular. Tratemos de elucidar o sentido de tal afirmação.

4.3.4 A ênfase como *via eminentiae*

Segundo Abbagnano (2007, p. 230), o termo “eminência” (*eminentia*) significa “prioridade ontológica”, isto é, “a perfeição”, donde o significado de “eminente” enquanto o “mais perfeito”. Historicamente, a origem dessa noção remonta à hierarquia dos seres estabelecida nas *Instituições teológicas* de Proclo e retomada nos escritos do Pseudo-Dionísio, ambos representantes da tradição mística²³⁹. Mas foi na escolástica tardia, esclarece ainda o filósofo italiano, que se começou “a designar por *via Eminentiae* a prova da existência de

²³⁸ Diversos intérpretes já o atestaram; para citar apenas alguns, cf. Derrida (1967, p. 124, n. I), Wybrands (1980, p. 52) e Franck (2008, p. 41).

²³⁹ Ver, também, Vaz (2000b, p. 34-36).

Deus que, da existência de graus diversos de perfeição no mundo, interfere a existência do grau eminente ou mais perfeito de todos”. Desta sorte, para dizer brevemente, a via de eminência constituiu um método empregado para se conhecer a Deus, que se distinguiu, por sua vez, do método negativo. Sucedendo à via negativa, esse método consistiu em reafirmar a propósito de Deus, porém num sentido hiperbólico, as perfeições que aquela lhe tinha negado. Assim, em vez de enunciar o que Deus “não é”, pela via *eminentiae* é-se conduzido a afirmar o que Ele é de modo eminente, seja qual for o atributo que a Deus se queira associar ou mesmo se se pretenda afirmar tão somente a sobreeminência do seu modo de existir, o único a identificar-se com a própria essência.

Mas não é no sentido supramencionado que o procedimento enfático de Levinas se aproxima da *via eminentiae* . No pensamento levinasiano, se a ênfase nos conduz a pensar o sentido positivo do nome Deus, ela não o faz, todavia, afirmando a prioridade ontológica ou a perfeição absoluta de Deus, concebendo-o como o ser mais eminente dentre todos, o que significaria, aos olhos levinasianos, restabelecer um discurso ontoteológico. Não se trata de determinar positiva e eminentemente a substância ou o ser de Deus, mesmo num sentido hiperbólico, excessivo, atestando a superioridade da perfeição divina em relação à precariedade do nosso conhecimento humano. Ou seja, não se trata de predicar determinações positivas a Deus, afirmando, com isso, que o próprio Deus seja a causa dos predicados que lhe são atribuídos ou que tais atributos preexistam nele de modo mais perfeito ou de forma eminente (*eminentius*), tal como o fizera Santo Tomás de Aquino na *Suma Teológica* ²⁴⁰. Ao entender a ênfase como *via eminentiae* , Levinas não enseja, portanto, forjar uma nova possibilidade de discurso positivo sobre Deus à maneira como a tradição o fizera.

²⁴⁰ “Quando se diz ‘Deus é bom’ ou ‘sábio’, entende-se não só que ele é causa da sabedoria ou da bondade, mas que essas coisas preexistem nele de modo mais perfeito (*eminentius*)” (S. Th., I, q. 13, a. 6). Sublinhe-se que, em Tomás de Aquino, o conhecimento de Deus se dá *per ignorantiam nostram* , uma vez que conhecer a Deus equivale a ignorar o que ele é em si mesmo, isto é, a sua essência. Neste sentido, a aproximação de nossa inteligência ao transcendente se dá de maneira paradoxal, ou seja, sem que a distância ontológico-infinita da transcendência divina seja diminuída. Este gesto de pensamento tomasiano segue na esteira dos caminhos consagrados pela tradição pseudodionisiana: *per viam negationis, causalitatis e supereminentiae* .

Entretanto, se não se trata de afirmar que Deus seja de tal ou qual modo, eminente ou superiormente a toda criatura, em que sentido preciso Levinas então entende que seu procedimento enfático tenha reencontrado a *via eminentiae* da Escola? Ao identificar a ênfase com a *via eminentiae*, Levinas não pretende chegar a uma nova prova da existência de Deus; antes, ele quer apontar para o fato de que podemos lograr alcançar significações mais altas, bem como a própria significação do superior, não pelos caminhos da negação, mas do excesso. “É o superlativo”, adverte o autor de *Outramente que ser ou além da essência*, “mais que a negação da categoria, que interrompe o sistema, como se a ordem lógica e o ser que ela chega a desposar guardassem o superlativo que os excede” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4). De fato, em Levinas, o método enfático não se contenta de nos conduzir a significações superiores, a “significações que ultrapassam a lógica formal” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4). Antes, leva-nos a uma “*relação de ordem superior*” ou, mais exatamente, nos descortina “a própria significação do superior e de uma outra ordem” (LEVINAS, 1986, p. 167), contrária àquela da representação. Por nos elevar “à altura mais alta” ou “ao próprio sentido da palavra Deus” (LEVINAS, 1982c, p. 117), a ênfase é então concebida como a *via eminentiae*²⁴¹, uma maneira de passar de uma ideia a outra por eminência. Assim, por exemplo, em *Outramente que ser ou além da essência* a significação do superior se anuncia pelo superlativo da subjetividade, isto é, por um gesto hiperbólico de pensamento em que se é conduzido a pensar a passividade da responsabilidade por outrem de modo eminente, isto é, enfaticamente mais passiva que toda forma de receptividade, indo até a substituição e possibilitando, por esse viés, que o próprio sentido do infinito nos advenha à ideia. Mas já *Totalidade e infinito* recusava a ideia de que a transcendência fosse meramente uma negatividade, isto é, que a partícula “in” do infinito se restringisse a significar o que não é finito. Ora, percebia então o autor, se esse prefixo também significa uma negatividade, seu sentido, todavia, nela não se

²⁴¹ Cf. Levinas (1986, p. 142; 2000, p. 30, n. 1). A propósito da ênfase como *via eminentiae* em Levinas, ver Calin (2007, p. 189-191) e Oliveira (2006, p. 306-320).

esgota, de modo que se deve compreendê-la também como o “dentro”, ou seja, ela significa que o infinito, vindo do exterior, escancara o finito, identificado ao pensamento aí compreendido não mais como atividade, mas como passividade pura. Deste modo, como bem entendeu Calin (2007, p. 190), o que o filósofo lituano retém da via de eminência, ao reclamar identidade para com ela, é, acima de tudo, uma certa crítica da teologia negativa²⁴²: “negar de Deus alguma coisa que sobressai da perfeição é correr o risco de entendê-lo por defeito, lá onde é preciso, ao contrário, entendê-lo por excesso”. Com efeito, essa crítica do apofatismo é de extrema importância no modo de pensar levinasiano, uma vez que, para o filósofo lituano, a negação do ser nunca abala nem supera verdadeiramente o domínio do ser²⁴³. Neste sentido, ir além do ser exige também passar além da negação do ser.

Mas é necessário precisar ainda num outro aspecto o sentido que o superlativo ou a eminência adquire no pensamento levinasiano. Com efeito, se por um lado o procedimento enfático de Levinas nos conduz à “significação do superior”, por outro lado esta significação alcançada não significa da mesma maneira que aquela engendrada pela *via eminentiae* da tradição escolástica. Como bem sublinhou Calin (2007, p. 191), Levinas nos incita a entender o superlativo “outramente”, isto é, ele nos sugere a compreender a eminência não como um superlativo do existir, mas de outro modo que ser. Isto significa que a significação da transcendência a que o procedimento enfático nos eleva não se diz sob a forma de um ser outramente, uma espécie de inversão do ser, nem sob o signo do não-ser. É ao “outro do ser” que a ênfase nos faz passar, ao passo que esta fórmula se exprime, em Levinas, sob as espécies de um terceiro excluído em relação ao ser de outro modo e à negação do ser²⁴⁴. Neste sentido é que a *via eminentiae* preconizada pelo filósofo lituano se distingue daquela aventada

²⁴² Neste sentido, discordamos da interpretação de Kosky (2001, p. 28-29), para quem a reflexão levinasiana sobre o método e a *via eminentiae* o aproxima da teologia negativa. Esse intérprete desconsidera o sentido peculiar com o qual Levinas se vale do termo escolástico, tal como explicitaremos acima, em seu devido momento.

²⁴³ Cf. Levinas (1986, p. 177).

²⁴⁴ Ver, a propósito, as páginas aurais de *O outramente que ser ou além da essência*, mais precisamente, a primeira seção intitulada *O “outro” do ser*, onde Levinas precisa o sentido exato dessa expressão com a qual nomeia a sua obra maior.

pela tradição. Assim, no pensamento levinasiano, a ênfase como *via eminentiae* não nos eleva a uma compreensão do ser em sua perfeição ou eminência absoluta, a ponto de poder identificá-lo ao próprio transcendente. Se ela nos conduz ao sentido de Deus, ela não o faz concebendo-o em termos de uma supereminência inigualável do existir (*esse*). É justamente esse aspecto ou “linguagem substancialista” que Levinas (1986, p. 104) recusa, por exemplo, na filosofia cartesiana do infinito. Reprovando a Descartes de ter concebido a Deus como ser eminente, como um ente que é eminentemente, ou seja, de ter interpretado “a desmedida de Deus como um superlativo do existir”, Levinas (1986, p. 104), com efeito, não hesita em preconizar a necessidade de “se perguntar se o adjetivo *eminente* e o advérbio *eminente* não se referem à altura do céu acima de nossas cabeças e não desbordam a ontologia”. A questão que aí urge pôr é, aos olhos levinasianos, a de perscrutar o modo como se deve entender o significado da transcendência enunciado na palavra “eminência”, se este sentido deve ainda se curvar ao “mito da subordinação de todo pensamento à compreensão do ser” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4) ou se ele deve permitir conceber a “significação do superior” de um outro modo, num outro sentido.

De fato, enquanto *via eminentiae*, o procedimento hiperbólico ou enfático de Levinas (1978, p. 146) visa à “sobredeterminação²⁴⁵ das categorias ontológicas, que as transforma em termos éticos”. Ora, essa transmutação das chamadas “categorias ontológicas” em “termos éticos” constitui, a nosso ver, a própria justificação do uso da ênfase em filosofia ou da “exasperação como método de filosofia”, como o próprio Levinas (1986, p. 142) ousou proclamar. Assim, se a ênfase ou o superlativo preconizado pelo filósofo lituano equivalesse

²⁴⁵ Observe-se que na grafia da palavra francesa *surdétermination*, que aí traduzimos por “sobredeterminação”, o prefixo *sur* deriva do latim *super* (sobre, em português), que exprime a ideia geral de “em cima de”, “além de”, assinalando, portanto, uma posição superior, isto é, uma superioridade no espaço, no tempo, na hierarquia, em grau ou qualidade. Numa palavra, Levinas visa apontar para a própria transcendência, para a própria ocorrência de significação superior e da significação do superior no âmbito da linguagem proposicional. Tudo se passa, para o filósofo, como se a ênfase permitisse a insinuação da transcendência no plano do Dito. Por essa razão é que o autor de *Outramente* não hesita em afirmar, por exemplo, que o “*aquém* metafísico contraditoriamente aparece” no seio da lógica formal ou, ainda, que “o lógico” é “interrompido pelas estruturas do *além do ser* que se mostram nele” (LEVINAS, 1978, p. 8, n. 4). Eis, pois, o inevitável paradoxo que a análise levinasiana do Dito e do Dizer visará mostrar. Voltaremos a esse ponto no último capítulo de nossa tese.

apenas a entender um ser mais elevado, um ser superior ou eminente, ou ainda, um ser no sentido da própria supereminência do existir; se esse procedimento enfático conduzisse apenas à significação de um outro do ser como um ser outramente, isto é, como a própria negação do ser que, a rigor, não abole o império supostamente indestronável do ser; enfim, se o método hiperbólico a que Levinas recorre não pudesse realizar a supramencionada passagem do ontológico ao ético, e não conduzisse ao “outro do ser”, isto é, ao “outramente que ser” ou ao “além da essência”, tal método estaria condenado ao que aos olhos levinasianos constitui o mesmo fracasso da tradicional *via eminentiae* escolástica²⁴⁶. A esse respeito, sugestiva é a sutil interpretação de Oliveira (2006, p. 307), para quem Levinas, ao proclamar ter reencontrado a *via eminentiae*²⁴⁷, teria desejado expressar que encontrou a *via eminentiae* de outro modo, isto é, “uma *via eminentiae à la Levinas*”. O uso do verbo reencontrar (*retrouver*, em francês) seria o sinal indelével dessa constatação, de modo que o prefixo “re” aí apontaria para a nova forma de se pensar a via de eminência, para além daquela maneira então propugnada pela Escola.

4.3.5 A redução ética da questão de Deus

Sabe-se que o gesto da redução²⁴⁸ constitui a espinha dorsal do método de análise fenomenológica levado a termo por Husserl. Este, procurando passar da atitude natural à

²⁴⁶ Nos termos de Calin (2005, p. 228), “a ênfase da presença do ser recebe uma significação ética”; nos de Rolland (1980, p. 34), o há (*il y a*) anônimo e impessoal é “des-neutralizado”, ou seja, ele adquire um sentido; ou ainda, nos de Valavanidis-Wybrands (1980, p. 63), o há (*il y a*) é “sublimado” no Dizer ético da responsabilidade.

²⁴⁷ “Eu trato, vós o sabeis, da ênfase como de um procedimento. Eu penso aí reencontrar a *via eminentiae*.” (LEVINAS, 1986, p. 142).

²⁴⁸ Aqui, seguiremos de perto a interpretação de Biemel (1984, p. 92-93) acerca da problemática husserliana da redução.

atitude propriamente fenomenológica²⁴⁹, propõe a suspensão do juízo acerca da existência do que se apresenta à consciência segundo os seus diversos modos de manifestação, a saber, a imaginação, a sensibilidade, a idealidade, etc. Esse gesto de pensamento é denominado de redução, por Husserl, e ora também designado pelo equivalente termo grego *epoché*. Na redução, há de um lado o pôr “entre parênteses” da realidade e, de outro, a indicação da finalidade para a qual tende essa suspensão do juízo acerca da existência do objeto. O adjetivo que qualifica e acompanha a *epoché* indica o seu *telos*, ou seja, ele indica a direção para a qual a redução a cada vez nos conduz, do que ela nos torna acessível. Desse modo, na *epoché* eidética, o que se alcança é a essência do objeto, que permanece a mesma em todos os perfis ou silhuetas segundo os quais o dado é percebido. Já na redução fenomenológica, o que é dado deve ser constituído em fenômeno, no sentido estritamente husserliano do termo, o que significa que se busca compreender o dado a partir da sua relação com a consciência à qual ele se mostra. Na redução transcendental, somos conduzidos para o *ego* transcendental, isto é, para a “consciência pura” ou constitutiva de significação, portanto, de sentido.

Esse gesto de pensamento visa *reduzir* (no sentido husserliano do termo) o objeto – enquanto imaginado, sentido, idealizado, intuído, etc. – à condição de fenômeno (isto é, à condição de “vivido da consciência”), abordando-o em sua estreita relação com a consciência, relação essa que é a condição mesma do seu aparecer, do seu dar-se ao pensamento ou da sua manifestação. Desse modo, na redução fenomenológica, o mundo deixa de se constituir como algo absolutamente separado e exterior à consciência e passa a ser concebido como um vivido da própria consciência. Em outros termos, a *epoché* permite entender o objeto como que intrinsecamente relacionado à consciência, isto é, não mais como algo externo à consciência, como um objeto em si, mas como *noema* de uma *noese*. Portanto, passar da atitude natural à fenomenológica, pôr o mundo entre parênteses, significa, para Husserl, deixar de considerar o

²⁴⁹ Sobre o modo como o autor de *Teoria da intuição na fenomenologia de Husserl* entende esse trânsito da atitude natural à fenomenológica, cf. Levinas (2010b, p. 203-215).

objeto como um acontecimento mundano e entendê-lo como a própria face da consciência dirigindo-se a ele. O que é dado é assim “constituído” (terminologia de Husserl) em fenômeno, no sentido propriamente husserliano do termo, o que significa dizer que se compreende *a relação* do dado com o ato intencional no qual ele se dá. A ênfase não se dirige aos polos concebidos separadamente, mas ao laço indissociável que se estabelece entre eles. Desse modo, na redução tanto a consciência é referida ao objeto, revelando-se como *consciência de* alguma coisa, quanto o objeto é entendido como um objeto-*para-a*-consciência. Na perspectiva do objeto ou *noema*, o gesto husserliano da redução significa, pois, o ato de reconduzir o dado ao “horizonte” do seu aparecer, o qual Husserl identifica à consciência, porém elevada ao nível transcendental. É o que Levinas (2010b, p. 210-211) já observava no contexto de sua primeira interpretação de Husserl, isto é, em sua tese doutoral, ao afirmar que o gesto de “pôr entre parênteses” significa reduzir os objetos “ao que eles são para a consciência”.

Ora, é no gesto fenomenológico da “redução” (*epoché*), porém eticamente reinterpretado, que Levinas encontra um caminho para repropor a questão de Deus “outramente que ser”, isto é, para além do pensamento ontoteológico. De fato, o autor de *Deus que vem à ideia* afirma peremptoriamente que busca “entender a palavra Deus como uma palavra significante” e que o faz “independentemente do problema da existência ou da não existência de Deus, independentemente da decisão que poderia ser tomada diante dessa alternativa e independentemente também da decisão sobre o sentido ou o não-sentido dessa própria alternativa” (LEVINAS, 1986, p. 7). Vemos se realizar aí o gesto fenomenológico de “redução”, um “pôr entre parênteses” ou “fora de circuito” o problema relativo à afirmação da existência de Deus.

Todavia, se é certo que Levinas caminha, ao menos até certo ponto, na esteira do pensamento husserliano, isto não significa que ele espouse todos os desenvolvimentos e

conclusões a que o próprio Husserl chegara. Ou seja, se por um lado Levinas se apropria do método husserliano da redução, ou pelo menos o que ele julga ser o aspecto essencial desse método, para repensar o problema de Deus, essa apropriação, por outro lado, se dá de modo bastante peculiar. De fato, ao praticar a *epoché* ética da questão de Deus, Levinas não pretende, com esse gesto, aceder ao livre horizonte dos fenômenos considerados em sua pureza transcendental, como nos propõe o autor de *Ideen I*. Ao contrário, ele pretende reconduzir a palavra Deus àquela concretude “fenomenológica” (no sentido levinasiano do termo) donde ela brota, lá onde o nome Deus nos vem à ideia e desce aos lábios: o acontecimento ético do encontro com o outro homem. Desse modo, Levinas não acata o pressuposto cartesiano e husserliano de começar a sua análise pelo âmbito do pensar, isto é, pela evidência apodíctica da consciência pura ou transcendental, segundo a terminologia husserliana. Antes, ele busca partir das relações humanas, da relação intersubjetiva, para pensar a questão de Deus. Agindo assim, o sentido do transcendente, julga ele, não é reduzido à imanência do pensar. Vê-se, pois, que Levinas se põe a seguir o mesmo gesto de pensamento levado a termo por Husserl, mas o faz apenas até certo ponto, e já transmutando o próprio método de redução fenomenológica.

Qual é o ponto exato em que Levinas se distancia da letra husserliana? É justamente na direção para a qual a redução deve nos conduzir. Como vimos, segundo Biemel (1984, p. 92-93), o adjetivo que acompanha a *epoché*, isto é, o gesto de “pôr entre parênteses”, indica o *telos* da redução, a direção para a qual ela nos conduz. A acreditarmos na interpretação desse autor, é justo falarmos de uma “redução ética” no pensamento levinasiano. Ora, o próprio autor lituano descreve o seu movimento de pensamento sob o signo da redução, porém já alterando a direção para a qual ela deve nos conduzir. É o que lemos em *Outramente que ser ou além da essência*: “O remonte [*remontée*] para o Dizer é a Redução fenomenológica em que o indescritível se descreve.” (LEVINAS, 1978, p. 69). Conquanto conserve ainda o

adjetivo “fenomenológico”, Levinas o compreende, todavia, de um modo bastante singular, como já vimos alhures. Para evitar equívocos, e precisarmos nossa interpretação, preferimos usar a expressão “redução ética”, que, a nosso ver, não trai a intenção do autor e, ao mesmo tempo, esclarece o que ele designa por tal gesto de pensamento.

Mas por que Levinas se vale de tal caminho? Evidentemente, porque julga que tal gesto lhe permita um recuo para além da ontologia, da pergunta que de antemão já pressupõe o ser ou a existência de Deus. De fato, na pergunta “Deus existe?”, ou ainda, “o que é Deus?”, pressupõe-se que Deus possa e deva ser dito em termos de ser, ainda que de forma eminente. Mas, por outro lado, Levinas também pretende manter o problema de Deus na dimensão do pensável, na ordem do inteligível, em suma, na esfera do sentido e, portanto, no plano propriamente filosófico. Desta sorte, a redução ética da questão de Deus é utilizada para criticar àquela postura fideísta que relega o problema de Deus à fé entendida como distinta e avessa à razão.

O pensador lituano insiste em salvaguardar a relação entre o transcendente e o pensar, sem, contudo, reduzi-la a esse âmbito. A um só tempo, quer manter a exterioridade e a transcendência absolutas de Deus, mas em relação com o pensamento. Assim, ao passo que em Husserl o objeto permanece “reduzido” à consciência pura, sem que, no entanto, a sua existência transcendente ou mundana seja negada, o esforço de Levinas consistirá em mostrar, para além do idealismo fenomenológico-transcendental, que nem o sentido de Deus nem o sentido do outro humano se reduzem à ideia. Longe, pois, de conceber o transcendente em termos de fenômeno, Levinas procura pensá-lo como uma excedência de sentido, mas sem que isso signifique relegá-lo à ordem de um transmundo, do inteligível, do absurdo. Exigências impossíveis e paradoxais, certamente, para um filósofo como Husserl.

É chegada a hora de sintetizarmos o gesto de “redução” proposto por Levinas, ou seja, é hora de elucidarmos o exato modo como o pensador levinasiano se apropria do que ele julga

ser o aspecto essencial do método fenomenológico e, num só golpe, já ressignifica esse princípio. Ora, Husserl, em sua ânsia de chegar às “coisas mesmas”, propõe que o filósofo só possa repousar na “evidência apodítica” e que, por isso, não possa começar sua análise pelo objeto enquanto transcendente ou mundano. O filósofo deve, segundo ele, realizar a passagem dessa atitude na qual originariamente nos encontramos, chamada de “natural”, àquela dita “transcendental”, mediante a qual abordamos não mais o objeto como algo exterior a nós, mas na sua relação com a vivência ou noese que lhe permite a manifestação. Logo, pela redução fenomenológica ou transcendental, o filósofo deverá recuar até à imanência, isto é, à consciência pura, lá onde o que aparece, ou a própria aparência, se apresenta como o que é realmente. É lá que, para o autor de *Ideias*, reside o lugar do transcendental, pois embora aquilo que se apresenta possa ser uma ficção, a consciência da própria ficção não poderá ser fictícia. Heidegger, por sua vez, acolhe o gesto husserliano de recuo, mas procura dar um “passo atrás”, entendendo que a consciência supõe o existir e que, portanto, é o ser do ente o lugar do transcendental. É na compreensão dele, do ser, que desde sempre já nos movemos, à medida mesma que somos (existimos). Levinas, por sua vez, colhendo esse mesmo gesto ou movimento de pensar procurará realizar um recuo ainda mais radical do que aquele realizado por seus mestres de outrora. Assim, lá onde Husserl julgou recuar até à imanência da consciência pura, e lá onde Heidegger procurou dar um “passo atrás” na direção do ser, Levinas entende dever encontrar uma passagem na direção da ética. E isto para “atingir” a verdadeira transcendência. Desta sorte, a abertura dos lindes estreitos em que a fenomenologia transcendental, em sua face idealista, acabara por encerrar a transcendência não será procurada numa ontologia fundamental, como fará Heidegger, mas antes será encontrada na relação com o outro humano. Enlaçando a questão do sentido à intriga ética e à transcendência, e desterrando-a do âmbito do pensar e do ser, Levinas julga poder proclamar a ética como filosofia primeira. Assim, lá onde Husserl propõe o recuo à imanência da

consciência, e Heidegger, ao ser, Levinas proporá o recuo ao sentido: este, adverte o autor lituano, é mais amplo do que o pensar e o ser, bem como anterior a ambos. Daí que o “recuo” proposto por Levinas, ao se reclamar fidedigno à proposta fenomenológica de investigação dos “horizontes de sentido”, venha a desembocar no que ele chama de “concretude ética”. É lá que, segundo ele, se deve procurar a fonte última do sentido ou, segundo a terminologia da tradição, o transcendental por excelência. E é somente lá que, aos olhos levinasianos, o próprio sentido do transcendente, de Deus mesmo, se deixa encontrar. De fato, para Levinas, é mister repensar tanto o estatuto da transcendência quanto a relação com Deus de novas maneiras. Mais do que a ideia platônica do bem além da essência, a sua tentativa mais continuada e, certamente, a mais profundamente pensada, volta-se ao desenho formal da ideia do infinito da terceira *Meditação* de Descartes. Tentemos, pois, a partir da “fenomenologia da ideia do infinito”, evidenciar alguns aspectos da fenomenologia transcendental que, ao serem criticados e reinterpretados por Levinas, permitem a esse filósofo repensar a questão de Deus.

4.4 “FENOMENOLOGIA” DA IDEIA DO INFINITO E SIGNIFICÂNCIA ÉTICA

A ideia do infinito em nós revela, segundo Levinas, a possibilidade enfática de pensar Deus para além do ser e dos esquemas transcendentais. No seu desenho formal, o autor lituano julga encontrar a derrocada do paralelismo noético-noemático, a própria ultrapassagem do sistema, da correlação, da totalidade. A adequação aí lhe aparece como originariamente negada, superada. Daí que seja um tema recorrente e sucessivamente aprofundado no pensamento levinasiano.

Levinas reconhece dois momentos na análise cartesiana da ideia do infinito: em primeiro lugar, Descartes descobre que Deus é *cogitatum* de uma *cogitatio*, ou seja, que há *ideia* de Deus; mas, num segundo instante, Descartes percebe que o infinito ultrapassa a sua

ideia, que a realidade objetiva de Deus extravasa a sua realidade formal de cogitação. Os dois momentos são valorizados e significativamente pensados pelo autor lituano.

De fato, o excepcional da ideia do infinito em nós consiste no fato de a ideia do infinito ser uma ideia. Ela é, portanto, uma relação na ordem do pensar. Ela é da ordem do inteligível, do pensável, do sentido. Levinas valoriza esse aspecto, à medida que aponta exatamente para aquele aspecto essencial vislumbrado no método fenomenológico, o de que a ideia jamais se aparta do caminho que permite a ela aceder. Evidentemente, Levinas não está a sugerir que a ideia do infinito seja causada pelo próprio espírito humano, negação essa sublinhada pelo próprio Descartes. Mas o fato de a ideia do infinito ser encontrada no espírito humano lhe aparece como significativo. Isto porque, ao passo que o *ideatum* ultrapassa a sua ideia, Descartes teria inferido que é o próprio infinito que a teria posto no espírito humano. Levinas vê aí o sinal inequívoco de uma relação entre infinito e finito, e uma relação “significativa”, por assim dizer, isto é, que tem sentido, que se dá na ordem do pensar, mas sem que o pensamento seja a fonte ou a causa da ideia. Doutra parte, Levinas também retém a atenção sobre o fato de que a iniciativa não poderia ter partido do próprio finito, mas vem do outro lado, do infinito que põe nele a sua ideia²⁵⁰.

Ora, não escapa aos olhos levinasianos o fato de que Descartes concebe a realidade da substância infinita em termos de ser. Levinas é cômico de que Descartes fora conduzido a postular a existência deste ente perfeito, bom, como garantia de que as coisas percebidas, clara e distintamente, pelo espírito criado por esse ente infinito (Deus) não são mera ilusão, mas existem realmente. De fato, para Descartes, a realidade objetiva da ideia de Deus remete necessariamente a uma substância *com mais ser* ou *com mais realidade* em relação a tudo o que é finito²⁵¹. Para ele, Deus é, por essência ou segundo sua ideia, o ente absolutamente

²⁵⁰ “Ela [a ideia do infinito] não vem de nosso fundo a priori e, por isso, ela é a experiência por excelência”. (LEVINAS, 1980, p. 170).

²⁵¹ Convém mencionar que, ao falar de realidade objetiva da ideia, Descartes não se refere a uma existência efetiva fora do pensamento, isto é, a algo que está ante o sujeito no sentido de exterior a ele. A expressão

necessário do qual depende a existência do espírito humano. Entretanto, para o autor lituano, não interessa a prova ontológica que a análise cartesiana do infinito oferece, e sim o desenho formal da ideia do infinito.

Voltando-se, pois, para a estrutura formal da ideia do infinito, Levinas questiona se essa desmedida do infinito em relação à sua ideia já não se refere à transcendência divina, se ela não significa, parafraseando Kant, “a altura do céu estrelado por cima das nossas cabeças”. Interroga se aí não se desenha a própria desmesura ou infinitude do infinito, remetendo a um transbordamento de sentido que o pensamento não é capaz de abarcar. Assim, conclui Levinas (1980, p. 53), se o termo *ser* se aplica à criatura, o mesmo não poderia acontecer com o infinito, que é infinitamente superior ao ser criado: “a impossibilidade, para o ser transcendente e para o ser que dele está separado, de participarem do mesmo conceito, essa descrição negativa da transcendência, é ainda de Descartes. Ele afirma, de fato, o sentido equívoco em que o termo ‘*ser*’ se aplica a Deus e à criatura”.

Para Levinas, a ideia do infinito designa, pois, um excesso de sentido em relação ao pensamento que a pensa. Ela revela uma excedência de significação que transborda os esquemas teóricos nos quais o cogito tenta aprisioná-la. Longe de ser forjada pelo próprio espírito finito, a ideia de infinito significa a “vinda” ou “descida” do próprio infinito ao pensamento, mas sem que o infinito se mostre e se permita abarcar. Numa terminologia husserliana, poderíamos dizer que não há uma correlação intencional entre *noema* ou *cogitatum* (objetos enquanto conteúdos das vivências intencionais) e *noese* ou *cogitationes* (as disposições próprias da consciência que dá sentido, isto é, o próprio arrancar-se da consciência em seu ato de visar o objeto). A ideia contém mais do que pode conter ou

“realidade objetiva” se refere, antes, ao que está no próprio *cogito*, isto é, na mente do sujeito, e lhe é primeiramente acessível. Para Descartes, o conteúdo representativo, em seu estatuto de ideia, possui um caráter ontológico, é alguma coisa, é precisamente uma representação. Essa autonomia da realidade objetiva da ideia é o que permite, por sua vez, considerar a ideia em si mesma – isto é, em seu ser ou em sua dimensão ontológica –, independentemente da sua vinculação com a realidade exterior ao pensamento, denominada de realidade formal. Essa realidade exterior à mente é, por sua vez, causa da ideia que, enquanto representação, só pode ser efeito.

abraçar²⁵², ou seja, o ideado supera sua ideia no espírito humano, mas sem reduzir o valor de ideia. A rigor, o ideado não se mostra, mas “trans-passa” o pensamento, despertando-o e já se retirando de sua presença; ele *passa* pela ideia, indo *além* dela, extravasando-a. Ideia excepcional, única e singular, esta de pensar a Deus. Há relação entre finito e infinito, mas relação que implode os contornos da adequação, do paralelismo noético-noemático da intencionalidade. Numa palavra, o infinito não entrega seu segredo diante da investida intencional (dação de sentido) da consciência como apropriação ou captação de algo outro.

É exatamente neste ponto que ao nome de Descartes é relacionado o de Husserl, o qual teria entrevisto, por sua vez, esse mesmo excedente de significação que Levinas julga encontrar na ideia cartesiana de infinito. Mas, para além da letra desses dois autores, Levinas interpreta esse excedente de significação de maneira *sui generis*. Levinas lhe atribui um sentido eminentemente ético que não encontramos nem em Husserl nem no pensamento cartesiano. Desta sorte, o extravasamento ou transbordamento do infinito em relação ao pensamento deve ser compreendido como uma posição *em face* do Mesmo, mas no sentido de colocar o sujeito pensante no acusativo: “a ideia do infinito ultrapassa os meus poderes – (não quantitativamente, mas [...] pondo-os em questão)” (LEVINAS, 1980, p. 170). Esse movimento de pôr em questão não emerge do eu, uma vez que este sempre buscaria justificar-se, mas vem do outro.

Visto isso, compreende-se a interpretação singular que Levinas tece acerca da ideia do infinito. De fato, Levinas entende que o prefixo *in* do termo “infinito” significa a um só tempo uma negação e uma posição, o “não” e o “no”. Ora, a distância ou diferença do infinito em relação ao pensamento é expressa pelo *não* que impede a totalização. Isto significa que, para Levinas, o infinito recusa a se integrar numa síntese, mantendo-se inabarcável, intangível. E é neste ponto que o pensamento levinasiano se afasta de Kierkegaard, pois a constituição da

²⁵² Cf. Levinas (1974, p. 173).

totalidade é inviabilizada não por uma recusa da subjetividade preocupada com sua própria salvação, ou mesmo em decorrência de sua finitude, mas por causa do infinito que não se permite integrar ao sistema²⁵³. Ora, para Descartes, a ideia do infinito é uma ideia verdadeira, e não apenas o que eu concebo pela negação do que é finito. Não é o *cogito* que, por um movimento de negação de sua própria finitude, consegue pensar o infinito. Ao contrário, é porque o infinito já habita o espírito, com a negação que o seu prefixo *in* comporta em relação ao finito, que o *cogito* pode pensar o finito. Isto significa, para Levinas, que é na própria ideia do infinito, ou na subjetividade como ideia do infinito²⁵⁴, que reside o nascimento latente da negação, e não na subjetividade que nega.

Por outro lado, a impossibilidade de apreensão se perfaz simultaneamente como não-indiferença do infinito para com o finito, ou seja, a distância ou diferença do infinito em relação ao pensamento significa uma não-indiferença do infinito para com aquele que o pensa. Trata-se de uma não-indiferença à medida que a irrupção da ideia do infinito no espírito é entendida por Levinas como uma afecção ou traumatismo do finito pelo infinito, indicando uma relação anterior à própria intencionalidade da consciência. Essa não-indiferença corresponde, pois, à “vinda” do infinito ao pensamento, que se estrutura de modo diverso de uma compreensão do *cogitatum* pela cogitação, de “outro modo que ser” e sob outra inteligibilidade que a da presença. É como se o não-se-deixar-englobar ou a recusa à tematização por parte do infinito significasse uma relação excepcional com a subjetividade. “Relação excepcional” por se tratar de uma “relação sem relação”, à medida que os termos se mantêm absolutamente separados, dispensando-se continuamente da relação.

Com efeito, como viu Descartes, a ideia do infinito está em nós, embora não o possamos conter, enquanto infinito, nem estejamos contidos nele, já que somos separados. O

²⁵³ Cf. Levinas (1980, p. 10, 52).

²⁵⁴ A subjetividade como ideia do infinito é a subjetividade entendida como relação com o infinito, isto é, como relação com o Outro, ou a subjetividade enquanto transcendência ao Outro (ao infinito). A propósito, ver Levinas (1986, p. 106; 1993, p. 246).

infinito no finito, como o mais no menos, é, para Levinas, o princípio do desejo. Não um desejo que seja aplacado pela posse do desejável, mas que aumenta hiperbolicamente diante dele, em vez de ser satisfeito. Este desejo do infinito como bem não é a busca da satisfação de uma necessidade. Ele é totalmente desinteressado.

Levinas entende que esse mesmo desenho formal encontrado na ideia cartesiana de infinito produz-se, concretamente, sob a forma do acontecimento ético. A relação da subjetividade com o outro humano é por ele entendida como a circunstância em que o infinito (de outrem e de Deus) entra em relação com o finito (o Mesmo), sem se permitir abarcar pela consciência desse último. O infinito é a categoria-chave que permite ao pensador lituano relacionar a transcendência de Deus com a alteridade do outro humano e com a responsabilidade da subjetividade. De fato, Levinas usa o termo “infinito” ora para se referir à própria transcendência de Deus e do outro humano ante o pensamento do Mesmo, ora o utiliza para enunciar o modo da responsabilidade, que a seus olhos se perfaz sob a forma inacabada, isto é, aberta ao infinito, exigindo sempre nova fome de bondade. Numa palavra, no termo “infinito” Levinas enfeixa tanto a significação transcendente de outrem quanto a significação transcendente de Deus, bem como o sentido da responsabilidade ética a que o sujeito é chamado, sem poder se esquivar. A ambiguidade que esse vocábulo carrega jamais é eliminada nos textos levinasianos, mas, ao contrário, é mantida e enfatizada. É o que permite, inclusive, ao filósofo lituano enlaçar a diferença inassimilável de outrem à transcendência absoluta de Deus e à responsabilidade inelutável à qual a subjetividade é eleita. Além disso, é o que lhe permitir passar de uma a outra, discursivamente, sem resvalar em contradições.

O que chama a atenção de Levinas é o fato da descoberta cartesiana: a ideia do infinito não é causada pelo próprio cogito que a pensa, mas vem do exterior. Ora, essa mesma exterioridade será pensada, na relação ética, como uma exterioridade de sentido, de significação, excedendo a todo o instante o pensamento do Mesmo que tenta abarcá-la. Mas,

ao pensar a ideia do infinito como que se produzindo na relação ética, Levinas já desconstrói algumas teses fundamentais da fenomenologia. Assim, a nos apoiarmos nas magistrais análises de Pradelle (2008, p. 90), a relação ética, tal como preconizada por Levinas, “faz implodir três tratos essenciais da intencionalidade, que são também momentos eidéticos de toda significância: a teleologia da intuição, o caráter eidético e contextual de todo sentido e a fundamentação de todo sentido sobre uma doação de sentido”. Eis, agora, o que nos cumpre demonstrar, a fim de elucidar como Levinas se apropria e, a um só tempo, já se distancia da fenomenologia ou, mais precisamente, da sua face transcendental-idealista.

4.4.1 A crítica da estrutura teleológica

Husserl considera o conhecimento enquanto indissociável do seu devir progressivo de realização. Isto significa que, na fenomenologia transcendental, nada que não tenha sido antecipado como sentido ideal poderia se manifestar. A definição de algo nos seria dada não pela forma (essência, *eidōs*) do objeto, mas pelo fim (*telos*), isto é, pelo cumprimento ou realização da intenção na evidência. Por conseguinte, a legitimação da intenção repousa sobre o preenchimento da visada ou adequação entre o dado e a vivência intencional. Evidência é o nome dessa adequada correspondência entre o dado e a sua apreensão pela consciência. Para Husserl, na luz da evidência as coisas se dão como elas são realmente, isto é, “em carne e em osso”²⁵⁵. É nela que se cumpre o célebre lema husserliano de “retorno às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst*). Enquanto autodoação plena do objeto, a evidência constitui, assim, a insigne modalidade da intencionalidade, na qual o que é intencionado ou visado corresponde exatamente ao que é dado. Em última instância, é no preenchimento da visada intencional, no cumprimento do movimento teleológico da consciência, ou ainda, na noção de verdade

²⁵⁵ Cf. Levinas (1974, p. 218-219).

enquanto correlação entre a coisa e o intelecto, que Husserl situa a origem da razão e da significação das coisas. Na feliz formulação de Pradelle (2008, p. 78), “a estrutura teleológica da intencionalidade consigna [...] o primado da intuição em Husserl: ela é, por sua função de legitimação, o equivalente da razão²⁵⁶ e a origem de toda significação²⁵⁷”.

Levinas insurge-se contra essa ideia de que toda intenção se cumpra numa evidência e, por conseguinte, tenda à perfeita correspondência entre o dado e a consciência que lhe confere sentido. Sobre ela recai a acusação levinasiana de que se trata de uma maneira de “conceber o conjunto da vida espiritual sob o modelo da luz” (LEVINAS, 1974, p. 24). A face idealista da fenomenologia transcendental estaria radicada aí. E é por essa razão que Husserl não teria conseguido se apartar definitivamente da tradição enquanto “filosofia do mesmo”, não obstante as novidades que engendrara, sobretudo com a sua concepção de consciência. Aos olhos levinasianos, é por causa dessa tese que a fenomenologia transcendental teria permanecido sob o primado tutelar da representação e do intelectualismo.

Vale lembrar que, nos escritos de juventude, o acento das análises de Levinas sobre o pensamento husserliano recaía justamente sobre essa estrutura teleológica da intencionalidade, isto é, sobre a tese de que toda visada intencional da consciência tende para a sua plenitude (*Fülle*) ou para o seu preenchimento (*Erfüllung*), a saber, para a doação plena do objeto²⁵⁸.

Ora, a crítica levinasiana da intencionalidade aqui entendida segundo o paralelismo noético-noemático é levada a termo a partir de uma singular compreensão do infinito de outrem. Para Levinas, a significância do Rosto rompe com a adequada estrutura *noese-noema* sobre a qual Husserl teria insistido em fundamentar a noção de intencionalidade. É o que vemos, por exemplo, em *A significação e o sentido*, texto recolhido na obra *Humanismo do outro homem*: “O Outro que provoca este movimento ético na consciência, que desarranja a

²⁵⁶ Cf. Levinas (2010b, p. 135).

²⁵⁷ Cf. Levinas (1973, p. 18-19).

²⁵⁸ A propósito, cf. Levinas (2010b, p. 112-114; 1974, p. 24-25).

boa consciência da coincidência do Mesmo consigo próprio, comporta um excedente inadequado à intencionalidade” (LEVINAS, 1973, p. 54). Erguendo-se, pois, contra a ideia de que a orientação teleológica da consciência seja a fonte originária de toda significação, Levinas recusa que essa teleologia efetivamente se cumpra no âmbito da relação que se tece entre o eu e o outro humano e, por aí, entre a subjetividade e Deus. Para ele, a relação do infinito com a consciência seria o próprio signo do fracasso desse movimento teleológico, dessa tendência à satisfação, ao preenchimento da intenção. E isto porque, aos olhos de Levinas, o “modo de doação” de outrem, o seu “manifestar-se”, se ainda é possível preservar essa terminologia, ocorre segundo modalidades que não são as do aparecer, do fenômeno e do saber. “Intriga”, “vestígio” e “enigma” são os termos empregados, com predileção, para descrever essa irrupção do outro humano na ordem fenomênica, sem que o seu sentido se esgote nesse acontecimento. Nesta ideia Levinas julga encontrar a ruptura do esquema da adequação, isto é, da estrutura teleológica da consciência. A consciência, por sua vez, não alcança a “coisa mesma” porque, a rigor, outrem não aparece, não se entrega, não se dá de forma fenomênica. Numa palavra, ele não se permite apreender, captar, conhecer. A causa do fracasso do movimento teleológico não é, pois, uma suposta fragilidade da consciência; antes, é o Rosto que não se permite prender nas malhas do saber. Refugiando-se num passado imemorial, no vestígio do infinito ou da Eleidade (*Illeité*), outrem se recusa a preencher a visada intencional. Essa recusa, por sua vez, desperta a consciência. E a suscita de modo bastante singular, pois o “para” transmuta-se em “por”, ou seja, o movimento que caracteriza a intenção, quando despertado por outrem, adquire uma significação ética.

Por vezes, Levinas também se refere a esse modo peculiar de outrem significar, “vir” à ideia ou se relacionar com a consciência, sob os signos de “manifestação”, “revelação” e “epifania”²⁵⁹. Mas há aí, como bem constatou Pradelle (2008, p. 78), uma “essencial

²⁵⁹ Cf. Levinas (1973, p. 50-54; 1974, p. 187-202).

ambiguidade” a afetar esse “modo de acessibilidade” que o próximo apresenta na relação ética, a ser justo falar assim. Isto porque, a rigor, essa “manifestação” não nos dá nada, ela não nos oferece coisa alguma no sentido de algo a ser apreendido, conhecido, tematizado. Paradoxalmente, no caso de outrem, sua “revelação” não nos permite a ele aceder, apreender, conhecer. É neste sentido que Levinas (1974, p. 230) proclama: “[...] o próximo não é fenômeno e sua presença não se resolve em apresentação e aparecer [*apparaître*]”. Mas confrontemos essa frase com outra passagem, recolhida da sétima parte do texto *A significação e o sentido*, de 1964, e intitulada *Sentido e ética*.

Essa presença consiste em vir a nós, a *fazer uma entrada*. O que pode se enunciar assim: o *fenômeno* que é a aparição de Outrem, também é *rostro*; ou ainda assim (para mostrar essa entrada, a todo instante, nova na imanência e na historicidade essencial do fenômeno): a epifania do rosto é *visitação*. Ao passo que o fenômeno já é, seja a que título for, imagem, manifestação cativa de sua forma plástica e muda, a epifania do rosto é viva. Sua vida consiste em desfazer a forma em que todo *ente* já se dissimula, quando ele entra na imanência, isto é, quando ele se expõe como tema. (LEVINAS, 1973, p. 51).

Ora, observa-se claramente aí que Levinas nalgum momento cede à “tentação” de nomear a “aparição de Outrem” como “fenômeno”, embora não tardasse a assinalar a peculiaridade com qual se deveria compreender o que ele aí enunciava. Como então entender esse estado de coisas? A nosso ver, daí depreende-se duas coisas distintas. A primeira delas diz respeito ao modo evidente com que Levinas esforça-se por pensar a “manifestação” do Rosto, distinguindo-a e desterrando-a da eira fenomenal. Por outro lado, vê-se o discurso levinasiano, nalgumas vezes ao menos, e sobretudo antes da publicação de *Outramente que ser ou além da essência*, embaraçar-se naquilo mesmo que pretende ao menos relativizar, que é a linguagem ainda arraigada à ordem ontológico-fenomenal. Isto se deve, como veremos a seu tempo, ao fato de tentar traduzir em palavras o que, a princípio, só pode ser dito ao preço de uma traição ou na condição de ser infinitamente desdito, a fim de não se macular a pureza

do que se pretende significar através da linguagem. Eis o paradoxo no qual o discurso de Levinas, não obstante os seus titânicos esforços, estará fadado a tropeçar. Trata-se de uma decorrência inexorável da distinção entre duas ordens: a significação ética e a ontológica. Mas deixemos de divagações e nos concentremos, por ora, no que agora nos cumpre demonstrar.

A ser verdade o que acima explicitamos, em que consiste, pois, esse modo peculiar de “manifestação” que rompe com o paralelismo noético-noemático da consciência? Se outrem se subtrai ao domínio da manifestabilidade, em que se estriba o seu modo próprio de significação? Qual o sentido preciso que ele adquire? O autor de *Outramente que ser ou além da essência* no-lo revela nos seguintes termos: “o próximo me concerne por sua singularidade exclusiva sem *aparecer* [...] me concerne antes de toda assunção, antes de todo engajamento consentido ou recusado”, “ele me ordena antes de ser reconhecido [...]”, “o próximo me assigna antes que eu o designe – o que é uma modalidade não de um saber, mas de uma obsessão e, em relação ao conhecer, um frêmito do humano completamente diferente” (LEVINAS, 1978, p. 109-110). Ao largo de se elevar da alternativa entre ocultação e desvelamento, outrem se impõe a mim, faz-me frente, inquieta e desarranja a boa consciência, interrompe a minha obstinada perseverança no ser. Ele me concerne, me diz respeito, impõe-se a mim, constrange-me a ser-para-ele, solicita-me, ordena-me, inquieta-me²⁶⁰: frequentes formulações terminológicas com as quais Levinas procura traduzir esse modo peculiar de “manifestação” de outrem. Seu objetivo é, a um só tempo, pensar esse modo de significação de outro modo que as modalidades do saber, do conhecer, do aparecer e do fenômeno, e desterrando, por outro lado, a iniciativa das mãos do eu e radicando-a na outra margem, a do

²⁶⁰ Às fórmulas supramencionadas poderíamos ajuntar: outrem me obsedia, traumatiza, desperta, convoca, obriga, suplica, solicita, demanda... enfim, são multiformes as expressões e termos pelos quais Levinas exprime a mesma ideia. Três são as características que devem ser retidas de tais formulações: em primeiro lugar, a ideia de que a responsabilidade não tem origem num ato do sujeito, não é fruto de uma escolha ou deliberação, não é um ato da vontade ou da liberdade; a ideia de que a responsabilidade é movimento sob a forma do inacabado, aberta ao infinito e que, portanto, não tem fim, seja no sentido de finitude seja no de finalidade (*telos*) – dessa caracterização, caberá mostrar a seu tempo, Levinas colhe o próprio sentido do futuro; enfim, trata-se de um movimento irrecusável, irresistível, implacável, inalienável e indesviável, de modo que a liberdade do sujeito encontra-se inelutavelmente investida de responsabilidade.

outro humano. Vislumbra-se aí nesse gesto uma implacável crítica dirigida à autonomia do sujeito, tão aclamada pela modernidade, sem desaguar numa depreciação da subjetividade.

A estrutura significativa da responsabilidade emerge, assim, como a justa antítese daquela que caracteriza o preenchimento intuitivo. Ela é diametralmente oposta ao ordenamento teleológico da consciência. Pois lá onde o preenchimento da intuição é satisfação e autossatisfação, fruição do pensamento finito bastando-se a si mesmo, de forma que se poderia esperar, de modo análogo, que a assunção dos sofrimentos de outrem viesse a colmatar e encerrar a responsabilidade, esta acresce ao infinito. Enquanto apelo a “pensar mais do que se pensa”, o imperativo ético não finda jamais, nunca repousa num *telos*. Sendo in-finito, não há fim para o qual ele tenderia. Sua finalidade não se limita à sua realização. Desse modo, quando eu respondo por outrem, não há preenchimento, não há satisfação, não há cumprimento da responsabilidade. Antes, esta aumenta ao infinito, cavando sempre nova fome de bondade. Assim, como bem enunciou Pradelle (2008, p. 80-81), “à estrutura do preenchimento assintótico se substitui aquela da *hipérbole da falta*, numa reabilitação da estrutura de falta que Platão assignava ao desejo: ao passo que a intenção é, em Husserl, assimilável a uma fome, e o preenchimento intuitivo a uma saciedade, a responsabilidade é um *exponencial da fome*”. Daí que Levinas também utilize o termo “infinito” para se referir ao modo da responsabilidade: uma vez que esta não encontra descanso, mas se escancara e alarga sua fome à medida mesma que é instaurada, seu movimento apruma-se na direção do infinito.

4.4.2 A recusa do caráter eidético da significação

Para Husserl, a intencionalidade, enquanto ato, é uma doação de sentido, uma *Sinnggebung*. Isto significa que a consciência visa, através de um ajuntamento de dados sensíveis em si mesmos desprovidos de sentido, confusos e desordenados, um objeto transcendente²⁶¹ do qual ela mesma constitui o sentido de modo imanente²⁶². O sentido do objeto é, pois, “constituído” (no sentido husserliano do termo) por uma *vivência* da consciência enquanto doadora de sentido e explicitado pela análise intencional. Desse modo, para o autor das *Meditações Cartesianas*, é do eu transcendental que o mundo objetivo haure todo o seu sentido, bem como o seu valor existencial²⁶³.

Levinas é cômico desse aspecto fundamental da fenomenologia husserliana. Ele bem entende que “a relação da intencionalidade [...] é essencialmente o ato de prestar um sentido (a *Sinnggebung*)”. Entende que o “fenômeno do sentido” jamais prescinde do objeto, o qual constitui um “momento inelutável” desse fenômeno, embora aí apareça como “determinado pela própria estrutura do pensamento” (LEVINAS, 1974, p. 22). Isto significa, como explica ainda Levinas, que “o fato do sentido é caracterizado pelo fenômeno de identificação, processo em que o objeto se constitui” (LEVINAS, 1974, p. 22). “O ato de estabelecer [*poser*] o objeto – o ato objetivante – é uma síntese de identificação”, compreende Levinas (1974, p. 22). Trata-se de identificar isso *enquanto* aquilo, alguma coisa *enquanto* ou *tal como* o que realmente é. A estrutura hermenêutica do *enquanto...* ou do *tal como...* apresenta-se, assim,

²⁶¹ Isto é, mundano, natural ou “real” (*real*, em alemão), no sentido vulgar da palavra.

²⁶² Como bem observou Muralt (1998, p. 70), é aí que a intencionalidade husserliana se distingue da intencionalidade escolástica. Esta, por sua vez, visa um termo real extramental do qual a consciência, ao contrário do que propõe Husserl, não poderia constituir o sentido ontológico, isto é, de transcendência real. Este “sentido de ser” seria prévio ao ato intencional, erguendo-se como sua condição de possibilidade.

²⁶³ A propósito, cf. o parágrafo 11 das *Meditações Cartesianas*, de Husserl.

como um *eidos* da intencionalidade. A intencionalidade estrutura-se segundo um *paradigma semântico*. Desta sorte, esse movimento de identificação, isto é, esse estabelecimento de uma “unidade ideal”, representa “o acontecimento fundamental de todo pensamento”²⁶⁴. Donde a universalidade da identificação a título de estrutura originária e essencial da consciência: “pensar é, para Husserl, identificar”, diz Levinas (1974, p. 22), o que equivale a afirmar, por sua vez, que “‘identificar’ e ter um ‘sentido’ acabam por ser a mesma coisa”. Nos precisos termos de Pradelle (2008, p. 81), “*meinen*, visar um objeto, é *querer dizer* uma significação, que pode se realizar em objeto se a visada se preenche: a visada (*Meinung*), sendo sempre antecipativa (*Vormeinung*) e presuntiva (*Vermeinung*), visando sempre *mais* do que é dado, *pré-compreende* sempre alguma coisa como isso, por referência a um *sentido ideal* sob o qual é subsumido o ente particular”.

Por oposição a essa tese husserliana que proclama o caráter eidético de toda significação, a significância do próximo, isto é, a sua transcendência ética, é entendida como “auto-significância por excelência”. Longe de obter seu sentido por meio de um ato “constituente” da consciência, o Rosto de que nos fala Levinas significa por si mesmo. Ele é pura significação, independente e anterior à iniciativa da consciência. É o que anuncia, por exemplo, o autor de *Totalidade e infinito*, nos seguintes termos: “A noção do rosto [...] nos conduz para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* e, assim, independente de minha iniciativa e de meu poder.” (LEVINAS, 1980, p. 22). De fato, Levinas recusa o paradigma da mediação do pensamento como a única via de acesso ao sentido²⁶⁵. No caso da relação ética, outrem significa sem que sua significação tenha sido originada pela consciência. Seu sentido não é, pois, uma essência ideal, um *eidos* constituído pelo pensamento e que,

²⁶⁴ De fato, Levinas é cômico de que Husserl, na primeira *Investigação lógica*, havia elaborado o conceito de intencionalidade a partir do domínio das significações linguísticas ou verbais, mas que depois estendeu a noção linguística de sentido a todo ente, em sua *Lógica formal e lógica transcendental*. Desde então, reconhece o autor lituano, a intuição do objeto, isto é, sua apreensão pela consciência, conserva, a título de estrutura fundamental, a constituição de sua significação. Desta sorte, como bem sublinha Levinas (1974, p. 21), “compreender o fato de a palavra significar qualquer coisa é aprender o próprio movimento da intencionalidade”. A propósito, ver também o texto *A filosofia e o despertar*, recolhido em *Entre nós*.

²⁶⁵ A propósito, cf. Pradelle (2008, p. 83).

numa supressão dialética, permitiria a apreensão imediata da “coisa” mesma (outrem). Ao contrário, além de independente e exterior a esse *eidós*, isto é, à idealidade constituída pela consciência, outrem rompe, a todo instante, com essa estrutura. Tudo se passa, aos olhos levinasianos, como se a significação de outrem quebrasse a imagem mental que a todo instante dele fazemos. A representação que o pensamento dele faz jamais corresponderia ao que ele realmente significa, o que confirma, por sua vez, o rompimento com a estrutura teleológica da consciência, tal como vimos. Nisto consiste sua transcendência.

Mas é necessário precisarmos ainda mais esse caráter transcendente da significação de outrem. Para Levinas, como bem sublinhou Pradelle (2008, p. 79), cujas análises nos servem aqui de fio condutor, o próximo não é transcendente no sentido husserliano da transcendência real (*real*, em alemão). Não se trata de afirmar que outrem é exterior à consciência e, enquanto tal, permanece encerrado no “mundo” natural, objetivo, externo ao pensamento. Ao contrário, o que Levinas sugere é que o outro humano possui uma transcendência intencional, o que significa, por sua vez, que ele é, por princípio, não intuicionável, isto é, refratário a toda intuição e, por decorrência, jamais reconduzível a uma evidência. E tal afirmação, a de que outrem não é objeto de uma intuição, deve ser entendida num duplo sentido: trata-se, por um lado, de sugerir que seu “modo de doação” não se assemelha a nenhuma doação sensível, como a de um objeto mundano qualquer, e trata-se de recusar, por outro lado, que ele seja objeto de uma intuição categorial, como no caso de um objeto ideal. Trata-se, pois, de contestar que o próximo se dê seja sob o signo de uma intuição sensível seja sob a forma de uma intuição categorial: de qualquer forma, a intuição não constitui o modo apropriado para exprimir o seu modo de “manifestação”. Numa palavra, outrem não “se aproxima”, para usar o idioma levinasiano, sob a forma de um ente secreto, escondido ou não-manifesto, cuja significação viria a ser desocultada à luz da evidência doadora de sentido.

Todavia, cabe aqui questionar: trata-se, então, de entender outrem sob o signo de um *noumenon* ou de uma coisa em si à maneira kantiana? Ora, em Kant, a coisa em si permanece inacessível ao intelecto. Mas não é este o caso do outro humano em Levinas. A forma plástica do rosto não é um véu fenomênico por detrás do qual a alteridade de outrem, supostamente uma coisa em si, se esconderia. Por outro lado, também não se trata de conceber outrem sob a forma do jogo dinâmico de velamento e desvelamento que caracteriza o *Es gibt* heideggeriano, ou seja, não se trata de dizer que outrem se esconde e aparece, e que assim o faz por iniciativa própria. Trata-se, ao contrário, de entender o seu “modo de doação” de uma maneira absolutamente singular, propriamente ética. Elucidemos essa questão.

Para Levinas, outrem é dom, ele se “dá” à consciência. Mas, paradoxalmente, dizer que ele é dom não equivale a afirmar que ele seja um *dado*. Aqui, o ponto nodal da questão reside na maneira peculiar com que Levinas entende esse “modo de doação”, se é que ainda se possa salvaguardar essa terminologia. No pensamento levinasiano, outrem se “dá” à consciência no sentido de que ele a “toca”, despertando-a e abrindo-a para ele. A iniciativa é redimensionada do polo subjetivo (consciência) para o polo da alteridade. Não é a consciência que *põe*, “constitui” (no sentido husserliano) ou atribui sentido a outrem. É este, que em seu sentido absolutamente transcendente, desperta a consciência a *ser-para-ela*. Enquanto significa para mim o imperativo hiperbólico de dever tomar a cargo sua própria existência, outrem não é, pois, redutível a um sentido ôntico oriundo da doação de sentido por parte da minha consciência. Ele transcende a iniciativa da consciência. E mais: ele já “desperta” essa iniciativa, invertendo, a um só tempo, a sua significação. O próprio sentido do termo intenção encontra-se aqui ressignificado. Se a consciência se dirige ou tende para o outro, se ela o intenciona ou volta-se para ele, não é mais no sentido de uma *Sinngebung*, isto é, não é mais no sentido de que ela lhe constitui ou lhe dá sentido. Seu virar-se para o outro, seu movimento *para* ele, torna-se um movimento *por* ele. Levinas põe-se a pensar aí numa espécie de

“intenção ética”, “não-teórica”²⁶⁶, destituída da estrutura que correlaciona o pensamento aos lindes do pensamento. É o que nos diz um enunciado admirável de *Outramente que ser ou além da essência*: “A intenção: *para [envers] outrem*, chegada a seu auge, revela o desmentido que ela inflige à intencionalidade. *Para outrem* culmina num *por outrem*, num sofrimento por seu sofrimento, sem luz, ou seja, sem medida, diferente da cegueira puramente negativa da Fortuna que parece apenas fechar os olhos para se prodigalizar arbitrariamente.” (LEVINAS, 1978, p. 22).

Mas convém observar que, se aí há ressignificação do sentido da intencionalidade, isso não significa, todavia, que Levinas esteja a admitir que ele fira ou deturpe a própria definição husserliana. É como se Levinas tivesse conduzido a noção da intencionalidade às últimas consequências, lá onde ela emerge na sua significação original e já transmutada em relação àquela acepção que a caracteriza em termos de um paralelismo noético-noemático. Lembremo-nos, por exemplo, de que o autor de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, em *A obra de Edmond Husserl*, definira a intencionalidade da seguinte forma: “Essa maneira, para o pensamento, de *conter idealmente outra coisa que ele* – constitui a intencionalidade.” (LEVINAS, 1974, p. 22). Ora, se a intencionalidade do pensar consiste em conter idealmente outra coisa, toda a questão reside no modo como se compreende essa “contenção” no caso da relação com outrem. Tudo se passa, pois, como se na relação ética, e tão somente aí, outrem irrompesse na consciência de um outro modo, não mais idealmente, isto é, sob a forma de um *eidos* ou de uma essência ideal forjada ou “constituída” pela própria consciência no seu céu transcendentalmente inteligível. O ponto nevrálgico da questão reside no modo como se compreende esse “no”, isto é, o “estar dentro”, tal como Levinas bem explicita ao interpretar de maneira singular o desenho formal da ideia cartesiana do infinito. Aí neste caso, a partícula “no” traduz o modo de doação de outrem, o seu “estar” na

²⁶⁶ Cf. Levinas (1978, p. 82).

consciência, mas no sentido de que ele “se dá” de modo absolutamente singular: outrem “está” na consciência não no sentido de que está presente nela ou presente a ela, mas no sentido de um “fazer-lhe frente”, impondo-se a ela, dela se retirando e, a um só tempo, extravasando-a, escancarando-a, abrindo-a a ser para ele. Desta sorte, evidencia-se que o que Levinas retém da intencionalidade, tal como ele a lê na letra husserliana, é exatamente o seu aspecto relacional ou transitivo²⁶⁷. Ao reter esse aspecto, depura-o, entretanto, do seu caráter “idealista”. Ou seja, Levinas acolhe a ideia de que a consciência está originalmente *voltada para* o que não é ela, mas recusa que esse movimento deva ser pensado sob o signo de uma “tomada de consciência” no caso da relação entre o pensamento e o infinito. O próprio transbordamento dos lindes estreitos da *Sinnggebung* em que a consciência desejaria encastelar outrem já significa um “chamado”, um mandamento ético, mediante o qual o pensamento é então “despertado” a ser-para-o-outro. Assim se compreende o gesto de Levinas, ao caracterizar o modo de manifestação de outrem como uma ordem, um mandamento. É essa inversão do sentido da intencionalidade que ele está a indicar: o *para* do movimento intencional torna-se *por* no sentido de que outrem é ordenado a existir (ser) para o outro humano.

Os próprios conceitos de “pensamento” e de “subjetividade” encontram-se aí ressignificados. Eles adquirem contornos eminentemente éticos. Neste sentido, se a consciência define a própria subjetividade do sujeito, essa subjetividade, por sua vez, seria essencialmente uma relação, e particularmente relação ética, no caso da relação que se passa com outrem. Postula-se, assim, a hipótese de um pensamento e de uma subjetividade cujo ato essencial não é mais entendido sob o signo da “visada”. Se o pensamento se dirige para

²⁶⁷ Lembremo-nos de que era exatamente esse aspecto de transitividade que conduziu o jovem Levinas a ver na noção husserliana de intencionalidade uma estreita ligação com a ontologia fundamental de Heidegger. Mais precisamente, Levinas julga que só por meio dessa “revolução copernicana” instaurada pela fenomenologia de Husserl, revolução essa em relação à filosofia cartesiana e na qual a consciência originalmente se define não como um “eu penso”, mas como um “eu sou”, que fora possível ao próprio Heidegger pensar a sua noção de “compreensão”, conferindo ao ser um aspecto originalmente transitivo, para além dos moldes do saber teórico ou do intelectualismo característico da tradição.

outrem, ele todavia não o “visa” como a um objeto, o que implicaria intuí-lo e, por conseguinte, doar-lhe sentido. Ao largo de poder abarcá-lo numa intuição, longe de dele ter uma percepção ou apercepção, o pensamento, em face de outrem, seria por ele “despertado”, “animado”, constrangido a ser-para-ele. Digamo-lo ainda de outra forma: no que tange à relação da consciência com outrem, essa relação dar-se-ia de um modo absolutamente singular, diferente do modo de relação com as coisas ou objetos; não mais sob a forma do conhecer, de uma “tomada de consciência”, mas de uma “abertura” do pensamento sob o signo de imperativo ético.

4.4.3 A ressignificação ética do primado da *Sinngebung*

Para Husserl, toda significação advém de uma doação de sentido, ato esse que tem sua origem na própria vivência intencional da consciência. Isto significa que todo sentido é “constituído” de modo imanente, ou seja, tem sua origem na dimensão transcendental do pensamento. Não há sentido *em si* e *de per si*, isto é, isolado, fora da relação entre a consciência e o que ela pensa, intenciona. Todo sentido é “constituído”, no sentido husserliano do termo, na esfera imanente da consciência, isto é, numa vivência intencional. Realmente, em Husserl é a consciência que elabora o dado de sensações, que significa os sucessivos “apareceres” do objeto, unificando-os numa unidade intencional; é ela, portanto, que “constitui” o sentido do objeto. Essa doação de sentido, por sua vez, é compreendida como um ato de identificação. Desta sorte, no pensamento husserliano, a afirmação do primado da *Sinngebung* significa que nada poderia vir à consciência sem ser por ela significado, identificado. Nada poderia “chocá-la” como algo absolutamente estranho, diferente, novo, segundo a expressão de Levinas.

Entendendo esse ato de identificação sob a chave hermenêutica nietzschiana da vontade de poder e do *conatus essendi* de Espinosa, ambas as chaves eticamente reinterpretadas, Levinas o concebe como uma espécie de violência, uma assimilação e erradicação da alteridade pela consciência, mediante a qual o sujeito expande sua “essência” (no sentido levinasiano), isto é, o seu ato de ser, e confirma sua suficiência a si. Enquanto identifica a alteridade, a *Sinngebung* ou ato de doação de sentido seria o sinal inequívoco de que o ser persiste em perseverar no seu próprio ser. Lembremo-nos de que o autor de *Outramente que ser ou além da essência* caracteriza o ser ou a “essência” sob o signo da persistência no ser, que a seus olhos já implica uma usurpação do lugar de outrem, conforme a reinterpretação ética que Levinas confere ao conceito de *conatus*.

Por essa razão, Levinas não hesitará em inverter, eticamente, o sentido desse primado da *Sinngebung*. Essa primazia da doação de sentido não será propriamente abandonada nem recusada, mas eticamente ressignificada e redirecionada. O próprio significado da expressão “doação de sentido” será reinterpretado. Ou seja, em lugar de interpretá-la em termos epistemológicos e ontológicos, Levinas irá concebê-la num sentido eminentemente ético, redirecionando o seu vetor noético. Neste sentido, o primado da *Sinngebung* não mais será entendido sob o signo de um ato de identificação por parte da consciência “constituente” à maneira husserliana, mas como uma *irrupção* de sentido *na* consciência, cuja fonte não é o próprio pensamento, mas outrem. Por conseguinte, em lugar de uma “doação de sentido” por parte da consciência constituinte, teremos uma “imposição de sentido” por parte de outrem, sem assunção por parte da consciência que, paradoxalmente, encontra-se destinada a “acolhê-lo” passivamente. Precisemos, pois, esse estado de coisas.

No que tange à transformação operada por Levinas, duplo é o aspecto a ser observado. Em primeiro lugar, o sentido irrompe, brota, emerge, “vem” à consciência, não é posto ou dado por ela; vem de alhures, do outro lado, de outrem. O pensador lituano inverte a própria

direção do primado: se há primazia de “doação de sentido”, esse primado, contudo, não parte do eu, mas do outro humano. Reinterpretando eticamente o primado da *Sinngebung*, Levinas entenderá, pois, o ato de doação de sentido como tendo sua origem não mais na consciência “constituidora” do objeto, mas como que partindo do outro humano. O *locus* original do sentido é então deslocado do polo da consciência ou da subjetividade constituinte para o polo da alteridade. Ora, dizer que a “doação” de sentido parte de outrem significa afirmar que o sentido não tem origem na consciência. Trata-se de sustentar que o sentido não é forjado na imanência da vivência intencional, mas vem do exterior, de alhures e que, por conseguinte, não é antecipável, o que frustra toda estrutura teleológica da intuição. Nesta perspectiva, não há intuição possível de outrem, não há tomada de consciência quanto ao seu sentido, de modo que ele rompe com toda estrutura de adequação ou correlação, ou seja, não se adequa ao pensamento que, no entanto, se volta para ele. O que Levinas exatamente recusa é, pois, a tese da fundamentação subjetiva da significância de outrem sob a espontaneidade intencional da consciência. “O próximo é, precisamente, o que tem um sentido *imediatamente*, antes que lho prestemos”, proclama o autor de *Linguagem e proximidade*. Nesta perspectiva, reclama ainda Levinas (1974, p. 229), é que ele é Outrem, isto é, “*aquele* que tem um sentido antes que lho demos”. Mas, com tal gesto de pensamento, Levinas não acaba por retomar a ideia de uma significação em si, independente dos atos do sujeito, portanto, a um certo realismo à semelhança daquele das formas inteligíveis de Platão? Seu modo de pensar não desembocaria na afirmação de um certo realismo da significação, independente e anterior à consciência? De fato, há aqui uma singela diferença a ser nuançada. Conquanto Levinas reconheça a face platônica de seu pensamento acerca da significação, ele de modo algum aceita a ideia de que o sentido se dê fora das condições ou “andaimes” que permitam aceder a ele. Isto significa que o autor lituano definitivamente assume o postulado husserliano de que não há sentido independente das situações que viabilizem o seu acesso. Nesta perspectiva, se é correto

afirmar que o sentido possui um caráter realista, não é certo, todavia, apartá-lo das condições subjetivas que lhe dão acesso, ou seja, do fato de que esse sentido irrompe *na* consciência, e não fora dela. Todo sentido só “tem sentido”, isto é, significa, “se manifesta”, para uma consciência, para uma subjetividade. A questão reside, pois, no modo como se compreende essa “acessibilidade” do sentido: como uma atividade da própria consciência, como quer Husserl, ou como passividade absoluta, tal como reclama Levinas. Se por um lado o sentido não é obra ou fruto da consciência, não é um *eidos* ideal, todavia é *no espaço intencional da consciência* (no sentido amplo que Levinas confere ao termo intenção, isto é, para além da representação) que ele “se manifesta”, isto é, “tem sentido” para uma subjetividade. Que Levinas substitua o sentido enquanto “eidos” ou essência ideal pelo que ele entende por “concretude” da significância ética, que entretanto não se reduz à empiricidade da relação, embora a pressuponha, eis aí o ponto nodal da questão.

Desta sorte, em ambas as formas de pensar o primado da *Sinngebung* é mantido, preservado, mas enquanto Husserl compreende a “doação de sentido” como um ato de identificação por parte da consciência “constituente”, Levinas o conceberá como uma ordem vinda de outrem que, ao significar, isto é, ao se manifestar, me significa de... responsabilidade. A própria “manifestação” de outrem se converte na significação da subjetividade enquanto responsável pelo que a ela se manifestou: o rosto. Observa-se, assim, uma mudança no próprio sentido da “intenção”: outrora concebida como ato de conhecimento, a “estrutura noética” transmuda-se em passividade absoluta. Trata-se de “pensamento”, “intenção”, mas paradoxalmente sem assunção do que é pensado. O pensar apresenta aí uma estrutura puramente receptiva. Assim, lá onde Husserl acentuara a atividade da consciência, Levinas enfatizará a sua passividade; lá onde o pai da fenomenologia transcendental insistira em propor que o sentido é dado *pela e na* imanência da consciência, o pensador lituano inverterá o acento, redirecionando-o para o outro polo dos termos em

relação, isto é, outrem. Em suma, o gesto de “doação de sentido” é ética e duplamente ressignificado: em primeiro lugar, parte do outro, e não do sujeito ou da consciência; doutra parte, o gesto de “identificação” transmuda-se em “eleição”. Há uma verdadeira subversão da conceptualidade fenomenológica: não é a consciência que identifica o outro humano, que lhe dá identidade, que diz o que ele é ou que ele significa, mas é outrem que, significando por si mesmo, imediata e independentemente da consciência, me significa de responsabilidade, “elege-me” como responsável. Essa “doação de sentido” recebe contornos eminentemente éticos: o infinito de outrem me confere unicidade, como Levinas ama dizer, não no sentido de que ele me diga quem eu sou, ou de que me signifique ou atribua sentido a partir da sua consciência, mas no sentido de que ele me impinge responsabilidade e, por aí, confere minha unicidade de sujeito. Outrem instaura a minha própria subjetividade de *sub-jectum*, isto é, me torna responsável, “suporte” das faltas e dos sofrimentos alheios. “O amor ou a responsabilidade são, ao contrário, a doação de sentido (*Sinngebung*) da singularidade”, diz Levinas (2007, p. 15) em entrevista a Christoph.

Há ainda uma outra alteração de sentido nesse primado da *Sinngebung*. A “doação de sentido” torna-se “dom”, dádiva a mim significada, impondo-se a mim. Ou seja, paradoxalmente, é já uma imposição, um imperativo, um mandamento, que não me dá chance alguma de recusá-lo ou de interrompê-lo em seu “dar-se” a mim. Mas essa imposição já não seria “violenta” à maneira da violência constatada por Levinas no ato de identificação da *Sinngebung* husserliana. Isto porque, aos olhos levinasianos, se a significância ética se impõe a mim, se me incumbe de responsabilidade, se me constrange a ser-para-outrem, todavia, nessa imposição mesma, ela me “salva”, isto é, me liberta do meu próprio ser, de meu egoísmo e egotismo naturais. A “violência” de sua força significa, assim, num só golpe, o dom de “ser perdoado”: ser perdoado por ser, por existir, ocupando já o lugar de outrem. Se ela se impõe a mim, a despeito de minha vontade, de minha escolha ou deliberação, ela

todavia me livra, me liberta do “mal de ser”, constringendo-me à bondade. Eis-nos diante do paradoxo de uma gratuidade que, entretanto, não permite escolha alguma, antecedendo toda liberdade. Ante essa “irrupção” ou “imposição” de sentido, o próprio significado da fenomenalidade do eu se transmuta: ao me significar de responsabilidade, outrem me põe no acusativo, de modo que meu aparecer transmuda-se em comparecer, torna-se exposição, comparecimento diante de outrem, no sentido de que não posso eludir a responsabilidade a que o rosto me significa. O sujeito que outrora se bastava agora é interdito de permanecer recolhido nos recônditos seguros do próprio si²⁶⁸. Ora, o que Levinas pensa é que se fosse concedido ao eu o poder de escolha, de deliberação ante a responsabilidade à qual é chamado, eleito, convocado, ele tenderia a lutar em causa própria, a decidir-se pelo próprio ser, já que este é o movimento que naturalmente ou essencialmente caracteriza o seu ato de existir. Daí que a gratuidade da responsabilidade à qual sou eleito deva, paradoxalmente, anteceder todo e qualquer ato livre.

Por outro lado, o caráter kerigmático da significação também é eticamente ressignificado: O que é anunciado (kerigma) realiza-se (à semelhança da palavra bíblica de Deus); a palavra é aí um acontecimento que se instaura na própria medida em que é anunciada. A ordem do rosto é já instauração do que é ordenado. Palavra e práxis encontram-se unificadas. O caráter kerigmático recebe, assim, uma dinamicidade que não encontramos na tematização do sentido, isto é, no caráter eidético da significação tal como pensada por Husserl.

4.4.4 Crítica do princípio holístico da significação

²⁶⁸ Cf. Levinas (1978, p. 177, 181).

Tanto Heidegger como Merleau-Ponty, cada um à sua maneira, defenderam a ideia de um certo princípio holístico da significação. Num gesto de transmutação hermenêutica da fenomenologia, o autor de *Ser e tempo* engendrou duas mudanças fundamentais em relação à filosofia anterior. Em primeiro lugar, ele substituiu o paradigma da percepção da filosofia da consciência pelo da compreensão, considerado como mais original. De fato, o filósofo alemão entendeu que a pura percepção dos entes é uma abstração que finca suas raízes numa experiência fundamental e cotidiana, a do ser-no-mundo ou ser-aí, experiência essa cujo significado ele enfeixou no termo alemão *Dasein* e na qual tudo emergiria como “já sempre” compreendido ou previamente interpretado. A segunda transformação, implicada pela primeira, diz respeito ao conceito de mundo. Ora, se “nós nos movemos já sempre numa compreensão do ser” (HEIDEGGER, 1977, p. 5), como pretende o autor de *Ser e tempo*, o conceito tradicional de mundo já não é capaz de iluminar a condição humana. Isto porque o mundo aí não mais aparece como algo separado do sujeito cognoscente, como algo a ser cognoscitivamente decifrado e dominado pelo homem. Ao contrário, o mundo aí emerge como termo da relação de objetividade, isto é, como a forma mediante a qual o sujeito mediatiza as coisas e os acontecimentos do seu estar-situado-no-mundo ou do seu encontrar-se no mundo. Propondo, pois, a substituição do conceito tradicional de mundo por essa acepção propriamente fenomenológico-hermenêutico, Heidegger instaura uma nova perspectiva: em lugar daquela própria da relação dicotômica entre sujeito e objeto, na qual se supõe que o sujeito seja um “observador” diante do mundo a ser conhecido, e dominado pela técnica, temos agora a ideia de um “ser-aí” (*Dasein*) que já se encontra desde sempre situado num mundo simbolicamente pré-estruturado. É a essa estrutura fundamental que Heidegger denomina compreensão, e é nela que esse autor situa o caráter holístico da significação. Nesta nova perspectiva, o mundo não é, pois, nem o conjunto de todos os entes nem uma totalidade

na qual o homem está incluso²⁶⁹, mas um horizonte, um todo simbolicamente estruturado no qual desde sempre já nos situamos e cuja significatividade possibilita, assim, a experiência intramundana do trato com os entes, isto é, a preocupação com as coisas do mundo (*Besorgen*) e o cuidado com os outros (*Fürsorge*). Isto significa que o nosso acesso ao ente intramundano é mediado e viabilizado pela compreensão do sentido inerente ao nosso “ser-aí-no-mundo” a partir do qual pode desvelar-se o ente. Tal é o projeto nomeado pelo autor de *Ser e tempo* como “analítica existencial”. Por conseguinte, a constituição do sentido intrínseco ao nosso “ser-aí-no-mundo” possui o caráter de um horizonte, isto é, de uma totalidade holisticamente estruturada, que, como tal, não pode ser objetivada, pois é a condição mesma de toda forma de objetivação. É certo que, com a viravolta (*Kehre*) do pensar heideggeriano, ocorre uma inversão dessa estrutura, de modo que a linguagem, enquanto totalidade de significados, é que assume a condição de possibilitar o aparecimento ou desocultamento (*Unverborgenheit*) do ente intramundano enquanto tal. E é neste sentido que o autor de *A caminho da linguagem* não hesitará em proclamar que “a linguagem é a morada do ser”, de modo que só onde há linguagem há mundo. De fato, com a *Kehre*, que neste sentido também pode ser entendida como uma “viravolta linguística”, a linguagem recebe o estatuto de instância constitutiva; ela se torna a condição de possibilidade de que o *Dasein* se encontre desde sempre situado num mundo simbolicamente estruturado e, a um só tempo, de que os entes possam aparecer a ele no interior do próprio mundo. Ao nomeá-los, a linguagem nos diz como esses intramundanos hão de ser compreendidos ou interpretados; ela nos diz o que a coisa é. De qualquer modo, ainda que à linguagem tenha sido redirecionado o caráter totalizante outrora outorgado ao *Dasein* (ser-aí), a estrutura holista permanece e é ainda mais acentuada.

²⁶⁹ De fato, como bem assinalou Remi Brague (1988, p. 9-56), no pensamento clássico, o ser “do” mundo aparece como totalidade que circunscreve o ser do homem, isto é, um todo no qual o homem encontra-se incluído. Ela não tematiza, pois, o ser “no” mundo enquanto dimensão do próprio existir do homem, isto é, do seu ser situado ou “em situação”, como bem entende Levinas ao ler Heidegger.

Merleau-Ponty, por sua vez, critica o *cogito* racionalista e solipsista e busca recuperar o outro na estrutura da percepção. Conduzindo sua investigação sob a perspectiva de um “primado da percepção”, ele entende que é a percepção que abre um mundo, de modo que ela constitui o fundamento de toda verdade. Sendo assim, é a própria generalidade da percepção que oferece a condição de possibilidade da experiência de outrem. Inserido nessa “fenomenologia da percepção”, o acontecimento do outro se ergue como homogêneo aos fenômenos do mundo percebido. Neste sentido, se “outrem não está incluso na minha perspectiva sobre o mundo”, nos diz o autor de *Fenomenologia da percepção*, não é que ele escapa ao envolvimento pelo mundo, mas, ao contrário, “é que essa perspectiva mesma não tem limites definidos, é que ela desliza espontaneamente naquela de outrem e que, juntas, são recolhidas num único mundo ao qual nós todos participamos como sujeitos anônimos da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 406). Isto significa que a percepção é, acima de tudo, pré-pessoal: outrem e eu procedemos desse anonimato da percepção, num fenômeno de coexistência que é anônimo. O mundo, por sua vez, é sempre o mesmo e indiviso para toda perspectiva possível.

Em oposição a esse duplo princípio holístico encontrado nas filosofias de Heidegger e Merleau-Ponty, Levinas defende a ideia de que o caráter peculiar da significância de outrem é o de ser uma “significância sem contexto”. Isto quer dizer, por um lado, que a significância ética se subtrai a toda inserção num sistema linguístico; por outro lado, trata-se de afirmar que o *um-para-o-outro*, enquanto constitui a própria significância da significação, realiza-se sob a forma de um arrancamento ou desenraizamento da contextualidade do mundo. *De per si*, elucidemos o duplo aspecto dessa tese.

De fato, por um lado a significância do um-para-o-outro se arranca de toda imersão no sistema da língua; ela se subtrai, portanto, à estrutura diacrítica do signo²⁷⁰. Isto significa que

²⁷⁰ A estrutura ou essência diacrítica do signo refere-se ao fato de que nenhuma palavra significa *de per si*, isto é, de forma isolada. Nenhum termo significa isoladamente, cada um por sua vez, sem referência aos outros. Desta

outrem significa isoladamente, por si só, fora ou abs-traído de toda relação ou referência a outros termos num sistema de diferenças. Numa palavra, outrem significa *apesar da* língua e das relações que em seu seio os termos estabelecem entre si. Neste sentido, sua significância é tida como ab-soluta, porque pré-relacional ou pré-referencial em relação a quaisquer signos e às relações que eles travam entre si no interior dum sistema linguístico. Enquanto tal, ela se eleva, pois, sobre toda relatividade histórica e cultural que a linguagem supõe. De fato, para Levinas (1978, p. 88), “[...] não é no *Dito* que o psiquismo²⁷¹ significa, mesmo se ele aí se manifesta”. Enquanto define a própria subjetividade ou psiquismo do sujeito, a significância ética do para-outrem seria, pois, irreduzível ao sistema linguístico. Não é este que lhe confere sentido, mas é ela, enquanto significância por excelência, que dá sentido à estrutura ou sistema da língua. Neste sentido, a significância ética situa-se aquém e além da língua. Ela é infra, mas também supra-linguística: infra-linguística à medida que se impõe como anterior à própria língua enquanto sistema articulado de signos²⁷² e, por aí, como a própria condição de possibilidade da linguagem entendida como Dito; e é supra-linguística ao passo que está para além ou transcende, a todo instante, os signos linguísticos com os quais tentamos agarrá-la e exprimi-la. Mas por que Levinas proclama tal subtração e elevação da significância ética em relação a toda significação linguística? Pelo fato de que o sinal realmente mostra, mas todavia trai a “pureza” ou “retidão” do um-para-o-outro. É o que lemos numa página de *Outramente que ser ou além da essência*: “O dito mostra, mas trai (mas traindo mostra!) a diérese, a

sorte, todo signo reenvia a um outro e, por aí, ao conjunto ou à estrutura da língua como um todo. Noutras palavras, termo algum da língua possui uma significação que se cumpra de forma isolada, independentemente de outros termos, de modo que toda significação reenvia a outras pelas quais ela se determina, fazendo referência, assim, à língua como uma totalidade a partir da qual cada termo singular adquire o seu sentido. Trata-se, pois, da concepção da língua enquanto um sistema sincrônico, à luz do qual todo signo é um diferencial de sentido que só significa por sua *referência* ou *relação* com os outros sinais linguísticos. Esse aspecto holístico da língua foi evidenciado sobremaneira por Saussure (1960). A propósito, cf. Levinas (1978, p. 88-89, 122, 169-172).

²⁷¹ Em contraposição à ideia de psiquismo enquanto saber, Levinas associa o termo “psiquismo” à própria significância ética ou significação do um-para-o-outro. É o que lemos nalgumas páginas de *Outramente que ser ou além da essência*, por exemplo: “O psiquismo significa a reivindicação do Mesmo pelo Outro ou a inspiração, além da lógica do *mesmo* e do *outro*, de sua adversidade insuperável. [...] Abordado a partir da responsabilidade pelo outro homem, o psiquismo do sujeito – o um-para-o-outro – seria a significação ou a inteligibilidade – ou a própria significância.” (LEVINAS, 1978, p. 180-181, grifo do autor).

²⁷² Cf. Levinas (1978, p. 88).

‘desordem’ do psiquismo que anima a *consciência de...*” (LEVINAS, 1978, p. 88). Tudo se passa, pois, como se Levinas quisesse chegar a uma dimensão anterior à própria linguagem enquanto sistema articulado de sinais, lá onde a própria significação linguística encontrasse a sua fonte ou, para usar o idioma kantiano, a sua condição de possibilidade.

Doutra parte, a significância ética se destaca da contextualidade histórico-social e cultural do mundo. Isto significa que o sentido do rosto não advém do seu “ser/estar-situado” num mundo histórico-cultural, simbolicamente estruturado de antemão, isto é, não é dada por sua inserção fática num mundo de significações. “A nudez do rosto é um arrancamento ao contexto do mundo, ao mundo que significa como um contexto” (LEVINAS, 1991, p. 73), adverte o autor de *Um Deus homem?*, texto recolhido em *Entre nós*. Sua significação não advém do contexto no qual ele “se passa” e a partir do qual, evidentemente, ele também significa a nós – ou melhor, *nos significa de...* responsabilidade! A significação do Rosto se ab-solve, se abs-trai, a todo instante, da significação cultural, horizontal, do mundo. Daí que ela seja entendida como absoluta e abstrata, no sentido etimológico desses termos²⁷³. Outrem possui um sentido transcendente, vertical, que aponta para um transbordamento ou desbordamento das molduras semânticas nas quais ele supostamente se enquadraria enquanto situado no mundo da cultura. Mas em que, precisamente, consiste essa significação transcendente? Por que ela é transcendente em relação à significação cultural, horizontalmente estabelecida? De fato, Levinas não nega que o sentido de outrem nos seja dado inicialmente pela contextualidade do mundo. Mas ele definitivamente recusa que a origem dessa significação esteja radicada aí, ou seja, ele insurge-se contra a ideia de que o sentido do Rosto se reduza às significações histórica e culturalmente pré-estabelecidas. Logo, o outro humano não se reduz à sua posição social, cultura, sexo, gênero, cor, raça, profissão e outras designações de quaisquer espécies. Ao contrário, ele significa por si mesmo, isto é,

²⁷³ Cf. Levinas (1973, p. 51).

independentemente das significações advindas do entorno sócio-histórico-cultural no qual ele se encontra imerso. Seu sentido ultrapassa, a todo instante, a essa gama de significações com as quais ele inicialmente “se manifesta” a nós²⁷⁴.

Ora, para Levinas, a significação do Rosto, isto é, o sentido de outrem e de sua alteridade, coincide com o que ele significa para mim, ou melhor, com a significação que ele me impõe. Desta sorte, o sentido do rosto equivale à própria significação da responsabilidade a que sou convocado. Quando o rosto “vem a mim”, “visita-me” ou “faz sua entrada” no mundo, como apraz a Levinas dizer, o acontecimento de sua significação transmuta-se no gesto de me significar de..., isto é, de me investir de responsabilidade. Seu modo próprio de significação é uma ordenação ou investidura da minha subjetividade a ser-para-ele. Sua manifestação é uma pro-vocação: não vem sem afetar a quem se dirige. Pro-vocação enquanto movimento, impulsionar “para frente” da “[...] nossa vocação propriamente humana do des-inter-essamento, ou seja, do desprendimento em relação ao nosso ser e de nosso cuidado pelo ser de outrem” (LEVINAS, 1995, p. 165), como nos lembra uma bela página de *Alteridade e transcendência*. Deste modo, quando Levinas denega a tese de que a significação de outrem se dá pelo horizonte do mundo, ele está a afirmar que o sentido do imperativo ético não finca suas raízes em nenhum contexto cultural e historicamente situado. Quando outrem me significa, imperativamente, de responsabilidade, quando ele me convoca a responder por seus sofrimentos e por suas faltas, e até mesmo por sua morte, esse imperativo ou ordem ética não repousa em leis humanas nem nalgum contexto moral e previamente estabelecido. Levinas está a afirmar, com isso, que a significância ética que me vem do Rosto não é condicionada pela constituição histórica e cultural dos valores éticos. Ela transcende as intermitências da genealogia da moral. Isto porque se a significância do um para-o-outro padecesse de tal condicionamento, o sujeito poderia se esquivar de assumir a responsabilidade ao infinito,

²⁷⁴ Cf. Levinas (1973, p. 50-51).

alegando, por exemplo, o fato de pertencer a um certo tempo, a uma época histórica determinada, que o isentaria de sua obrigação. Neste caso, o argumento de se viver numa época niilista, num momento de derrocada dos valores morais, ou numa sociedade amoral, como a nazista, poderia servir como pretexto para não responder aos sofrimentos de outrem, ou mesmo para justificar a acusação de não ter agido assim. É o que Levinas definitivamente recusa. Como contraponto, ao arrancar a significância ética do horizonte contextual do mundo, Levinas visa, pois, salvaguardá-la de uma redução a circunstâncias histórico-culturais excepcionais. Se ela se eleva sobre as vicissitudes da história e dos acontecimentos, não é, todavia, por força da razão, mas pelo infinito, seja de outrem seja do próprio Deus, ao qual Levinas a enlaça. De fato, a significância ética, em Levinas, assume o mesmo caráter categórico da ética kantiana, sem ser confinada, no entanto, ao âmbito da pura imanência da razão. Como na ética de Kant, a levinasiana significância do um-para-o-outro ético é incondicional e irrevogável, não admite exceções nem oscila ao sabor das circunstâncias. Todavia, ao contrário da ética kantiana, a significância do um-para-o-outro de que Levinas nos fala não é um dever imposto pela racionalidade humana. Se o imperativo ético se impõe como um dever, se ele “significa” de modo absoluto, tal como pretende Levinas, não é por obra da boa vontade, mas porque vem de alhures, de “fora”, duma exterioridade eminente.

A ab-solução ou abs-tração²⁷⁵ da significância ética, isto é, sua transcendência em relação ao mundo humano da cultura e das significações, bem como a toda fenomenologia da percepção, é traduzida por Levinas na insigne metáfora da nudez do rosto. Desta sorte, quando Levinas fala do caráter abstrato do rosto, quando se refere à nudez do rosto, isto é, ao fato de que o rosto se desnuda ou se despe de sua própria forma plástica, o que ele quer expressar é justamente esse arrancamento ou desenraizamento do rosto e de sua significância

²⁷⁵ Ambos os termos devem ser aí entendidos no seu sentido etimológico: *ab-solvere*, *abs-traire*, significa destacar-se de..., arrancar-se à...

ética em relação ao contexto sócio-histórico e cultural do mundo²⁷⁶. Por outro lado, na retidão do face a face, a significância do rosto também se subtrai à totalidade implicada por uma percepção e por um pensamento cujo correlato último consiste num mesmo mundo. Assim, o pensador lituano faz cair por terra a tese do princípio holístico da significação, no que se refere à sua aplicação ao problema filosófico do outro humano.

No entender de Levinas, tudo se passa, pois, como se a significação transcendente de outrem fizesse uma “entrada” no mundo histórico e cultural, mas sem se reduzir a ele, atravessando-o e ultrapassando-o continuamente. É como se o sentido do Rosto não se radicasse lá onde os filósofos, sobretudo Heidegger e Merleau-Ponty, quiseram situar a sua fonte, mas viesse de alhures. Donde nos vem, portanto, essa significação transcendente, que não se reduz ao contexto do mundo de significações no qual habitamos, no qual nos encontramos original e faticamente lançados? O autor de *A significação e o sentido* (1964) no-lo esclarece da seguinte maneira: “O rosto *entra* no nosso mundo a partir de uma esfera absolutamente estrangeira, isto é, precisamente a partir de um absoluto que é, aliás, o próprio nome da estranheza constitutiva.” (LEVINAS, 1973, p. 52). Situando o rosto no vestígio do infinito, num passado imemorial ou na dimensão do “absoluto”, como enunciado acima, o pensador lituano arranca-o, portanto, de todo domínio da consciência intencional, de toda pretensão de abarcar o seu sentido. Pairando sobre a imanência histórico-cultural, a significação do um-para-o-outro não é apenas dotada de um caráter transcendente, mas é a própria transcendência, conduzindo para além de toda fenomenologia da percepção merleau-pontyana²⁷⁷ e de toda mundaneidade do mundo heideggeriana.

²⁷⁶ Cf. Levinas (1973, p. 51-52).

²⁷⁷ Sobre as críticas de Levinas à fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, sobretudo no que tange à sua aplicação ao problema filosófico da intersubjetividade, ver os dois estudos que Levinas lhe consagrou, intitulados *Da intersubjetividade, notas sobre Merleau-Ponty e Da sensibilidade*. Ambos foram retomados em *Fora do sujeito*: cf. Levinas (1987, p. 143-153, 162-171). Para um confronto entre os pensamentos dos dois autores, ver o belo livro de Zielinski (2002) e as análises de Thierry (2006).

Por sua vez, as metáforas da “entrada” e da “visitação” são usadas para destacar o movimento de passagem e elevação que Levinas entrevê na própria raiz etimológica do termo latino *trans-ascendere*, cujo modo, aliás, transcrito por Jean Whal, sob a forma de transcendência, foi elogiado pelo autor de *Totalidade e infinito*. Daí que elas visem exprimir a novidade incessante que outrem instaura no seio do fenômeno, de modo que a consciência jamais poderia recolhê-la numa atualidade, num presente, e assim destituí-la do que a caracteriza enquanto tal. Por outro lado, ao permanecer na sua novidade frente à petrificação implicada pela ideia de presença fenomênica, essa vinda de outrem perturba e des-ordena a ordem já instaurada, aquela culturalmente já estabelecida²⁷⁸. Que essa perturbação seja compreendida em termos éticos, isto é, sob o signo do imperativo ou do mandamento do “não matarás”, eis aí a novidade proposta por Levinas. Neste sentido, deve-se entender que a responsabilidade ética já desmantela e se sobrepõe a todo conjunto de regras e leis morais já previamente forjados no interior de uma cultura. A significância ética do um-para-o-outro se ergue, assim, sob a forma do “sopro vital” a re-animar os códigos morais já instituídos, redirecionando-os à sua inspiração original, isto é, reconduzindo-os à responsabilidade incondicional e irrevogável pelos sofrimentos e pelas faltas de outrem. É chegada a hora de analisarmos essa significância ética em seu caráter propriamente temporal.

²⁷⁸ A propósito, cf. Levinas (1973, p. 51).

5 PENSAR DEUS A PARTIR DO TEMPO DO OUTRO

A análise da questão do tempo constitui, no pensamento levinasiano, um caminho privilegiado para pensar Deus, sem referi-lo ao ser. Mediante a análise da temporalidade, Levinas procura salvaguardar a transcendência de Deus, abordando-a não a partir da simultaneidade da presença e do ser, mas, ao contrário, refugiando-a num passado tido como imemorial.

Aos olhos levinasianos, o coração da dificuldade, todavia, reside no modo como nós compreendemos a questão da temporalidade. Acatando a tese husserliana do tempo como a questão última, tese essa também adotada e ressignificada por Heidegger, mas recusando associar a temporalidade tanto à consciência quanto ao ser, Levinas procurará pensar o tempo em seu movimento próprio que, a seus olhos, se constitui em pura diacronia. Para que isso seja possível, é imprescindível, para o filósofo, “deformalizar” a noção do tempo. Este gesto de pensamento significará, por sua vez, reconduzir o sentido que a noção abstrata do tempo encerra à “concretude” na qual ela finca suas raízes. Trata-se, assim, no caso de Levinas, de abordar o tempo a partir da relação com o outro humano. Somente neste movimento de pensamento é que, aos olhos levinasianos, pode-se auferir a irreduzível significância do tempo em seu movimento próprio, que é diacrônico, e não sincrônico à consciência e ao ser. Significativo, no entanto, é o fato que Levinas julga encontrar essa diacronia do tempo na própria letra husserliana; mais precisamente, na sua análise das *Lições sobre a consciência íntima do tempo*, de 1905. Nos dois primeiros tópicos do presente capítulo, pretendemos mostrar o significado que esse gesto de “deformalização” do tempo adquire no pensamento de Levinas, bem como sua concepção diacrônica da temporalidade a partir da sua leitura de Husserl. Em seguida, passaremos a analisar como Levinas relaciona essa nova concepção da temporalidade com a questão de Deus. Procuraremos evidenciar que, na perspectiva levinasiana, Deus é compreendido não a partir do tempo do Mesmo, isto é, do presente, que

Levinas identifica como o modo temporal próprio da consciência em sua relação com o ser, mas a partir do tempo do Outro. Se Levinas recusa pensar Deus em termos de presença, é por entrever o laço indissociável entre ser, presença e espírito, que ele julga encontrar em toda a tradição filosófica desde Parmênides. Tendo já explicitado essa relação, não pretendemos nos deter sobre ela novamente. Nosso intento, aqui, será o de explicitar em que sentido preciso do termo “presença” Levinas recusa abordar a Deus e, nesta perspectiva, o motivo pelo qual, em sua crítica à metafísica da presença, ele recalitra seguir a solução proposta por Derrida.

Na concepção do tempo como ética, Levinas entende encontrar um caminho para abordar a questão de Deus para além da presença e, portanto, do ser. Nesta nova perspectiva, o sentido do passado é relacionado tanto à ausência de Deus quanto ao retardo da consciência em relação ao imperativo ético. Buscaremos mostrar que o autor em foco empreende, pois, uma identificação entre o retardo da consciência em relação ao imperativo ético e o passado imemorial no qual a transcendência de Deus é abrigada. Por outro lado, procuraremos explicitar o modo como Levinas relaciona o sentido do futuro à inesperada ordem ética que comanda o eu a partir do Rosto.

5.1 A DEFORMALIZAÇÃO DO TEMPO

Numa entrevista “tardia” concedida à revista *Autrement* em novembro de 1988, intitulada *O outro, utopia e justiça (L'autre, utopie et justice)* e posteriormente recolhida em *Entre Nós*, Levinas (1991, p. 263) declarava que seu “tema de investigação essencial” era o que ele aí chamava de “deformalização [*déformalisation*] da noção de tempo”. Por outro lado, sabe-se que a tese da ética como filosofia primeira fora explicitamente formulada no contexto de *Totalidade e infinito* e jamais abandonada pelo filósofo. Em que medida, pois, há uma ligação estreita e indissolúvel entre a ética e o tempo enquanto questão fundamental? Por que

Levinas insiste nessa ligação? Em que esse laço permite pensar Deus de outro modo que o ser? Eis as questões que ora nos importa responder. Nossa hipótese, a ser defendida aqui, é a de que a expressão “deformalização do tempo”, justamente na medida em que anuncia o que o filósofo considera como o seu propósito fundamental, assinala, por conseguinte, a associação indelével que ele pretende estabelecer entre a ética como filosofia primeira e a questão do tempo.

Vimos que o neologismo “deformalização” fora já usado no contexto dos escritos de 1959, em *Reflexões sobre a técnica fenomenológica* e *A ruína da representação*²⁷⁹. Aí nestes ensaios, Levinas se referia ao caráter peculiar do método intencional, definindo-o como o gesto de reconduzir as noções aos horizontes de seu sentido, o que implicaria, a seus olhos, uma deformalização da realidade objetiva e científica, fazendo emergir significações novas e mais excelentes, até então insuspeitadas. O termo “deformalização” era aí utilizado para exprimir a “renúncia à fixidez do objeto” (LEVINAS, 1974, p. 134), engendrada pelas análises fenomenológicas. À medida que estariam engajadas em “relações de objeto à condição”, estabelecendo um “novo laço entre dados e outros que lhes servem de condição subjetiva”, tais análises conduziriam, pois, a “uma nova maneira de engrenar os conceitos” (LEVINAS, 1974, p. 123). Donde, aos olhos levinasianos, uma “deformalização” não apenas das coisas, mas também das noções pelas quais as significamos²⁸⁰.

Em *Totalidade e infinito*, por sua vez, o termo “deformalização” fora associado à ideia do infinito que, interpretada como relação ética entre o eu e o outro humano, foi compreendida como a própria “concretização” daquela outra noção²⁸¹. Por outro lado, a expressão “deformalização do tempo” também fora associada aos nomes de Bergson,

²⁷⁹ Cf. Levinas (1974, p. 123, 133).

²⁸⁰ Cf. Levinas (1974, p. 133-134).

²⁸¹ “É preciso, desde agora, indicar os termos que dirão a deformalização ou a concretização dessa noção, inteiramente vazia em aparência, que é a ideia do infinito.” (LEVINAS, 1980, p. 21).

Rosenzweig e Heidegger²⁸², constituindo o subtítulo da última seção, a sétima, do texto *Diacronia e representação*, fruto de uma conferência “tardia” pronunciada em 1985 e recolhida posteriormente na obra *Entre nós*.

Como se poderia suspeitar, a expressão “deformalização do tempo” é dirigida inicialmente a Kant, para quem o tempo não é nada sem o sujeito. Mas ela se volta, também, contra Hegel e Husserl, como veremos a seu tempo. Contra Kant, a crítica levinasiana aparece pela primeira vez na entrevista de 1988 supramencionada, que se intitula *O outro, utopia e justiça*. Ela dirige-se exclusivamente à estética transcendental kantiana, limitando-se ao tempo da estética (forma pura da sensibilidade), sem levar em consideração nem discutir explicitamente a leitura heideggeriana da imaginação transcendental como *tempo original* presente no texto *Kant e o problema da metafísica*²⁸³. Neste testemunho tardio de 1988, Levinas (1991, p. 263) aludia ao tempo kantiano enquanto forma pura da sensibilidade, “forma de toda experiência”, no sentido de que “toda experiência humana reveste [...] a forma temporal”. Entendendo que “a filosofia transcendental surgida de Kant preenchia essa forma de conteúdo sensível ou, desde Hegel, conduzia dialeticamente essa forma para um conteúdo”, Levinas (1991, p. 263) então reclamava que “esses filósofos jamais exigiram, para a constituição dessa própria forma da temporalidade, uma *condição* numa certa *conjuntura* de ‘matéria’ ou de acontecimentos, num conteúdo significativo [*sensé*] de qualquer maneira prévio à forma”. Desta sorte, o que o autor lituano então vislumbrava era a necessidade de se interrogar sobre a “condição” do próprio tempo enquanto forma da experiência, condição essa que conduziria, por sua vez, a pensar numa certa “conjuntura” pertencente, a um só tempo, à ordem da materialidade e do acontecimento. Para além do tempo entendido à maneira kantiana, isto é, como forma pura ou *a priori* da experiência, Levinas julga, pois, ser necessário questionar acerca duma certa “conjuntura de ‘matéria’ ou de acontecimento”, que

²⁸² Nesta conferência, Levinas (1991, p. 196) diz explicitamente que a problemática relativa à “deformalização do tempo” fora aberta por Bergson, Rosenzweig e Heidegger.

²⁸³ A propósito, cf. os parágrafos 33 e 34 desta obra heideggeriana.

de algum modo “condiciona” a própria constituição da forma temporal, isto é, do tempo enquanto forma. De início, erguem-se algumas questões: mas qual a necessidade dessa condição? Por que a exigência de se pensá-la? O que significam aí neste contexto os termos “condição” e “conjuntura de ‘matéria’ ou de acontecimento”, tidos como necessários à “constituição” da forma temporal? E, doutra parte, quanto à terminologia: a palavra “constituição” é aí evocada no mesmo sentido que Husserl a empregara?

De fato, não é por acaso que logo em seguida Levinas (1991, p. 263) se põe a falar da constituição do tempo em Husserl, alegando que ela se realiza “a partir duma consciência já efetiva da presença²⁸⁴ no seu desvanecimento e na sua ‘retenção’ e na sua iminência e na sua antecipação”. Ajuntando, pois, o nome de Husserl aos supracitados nomes de Kant e Hegel, Levinas (1991, p. 263) então entende que no autor das *Lições* de 1905, à semelhança do que pudera constatar no pensamento dos outros dois filósofos, esse desvanecimento e essa iminência da consciência do presente sob as respectivas formas do passado e do futuro “já implicam o que se quer edificar, sem que seja fornecida nenhuma indicação sobre a situação empírica privilegiada à qual esses modos de desvanecimento no passado e da iminência no futuro estariam ligados”. Lembremo-nos, por exemplo, de como Levinas já se referia à problemática husserliana do tempo desde a aurora de suas leituras sobre as *Lições* de 1905. “Em toda essa teoria do tempo”, exclamava ele referindo-se ao pensamento husserliano, “trata-se do tempo do pensamento teórico, de um tempo formal”²⁸⁵ (LEVINAS, 1974, p. 42).

Era assim que o nosso autor concluía a primeira exposição que ele dava das *Lições*

²⁸⁴ Com justa razão, Courtine (2008, p. 123-124) afirmou que “é preciso deixar de lado aqui uma questão prejudicial: em qual medida é legítimo sustentar que, nas análises de Husserl, a constituição do tempo advém a partir de uma ‘consciência já efetiva’? É não levar em conta ou recusar, de início, como não pertinentes as análises da auto-constituição da consciência no seu fluxo ou, noutros termos, o ‘conceito’ de ‘consciência absoluta’, a qual é, no entanto, não obstante sua ‘absolutidade’, assignada a uma alteridade hylética (‘originária’), a da impressão ou da arqui-impressão (*Urimpression*) [...]”.

²⁸⁵ De fato, a reprovação que Husserl (1964, p. 30), no sexto parágrafo das suas *Lições*, endereçou a Brentano foi a de não ter compreendido que o tempo é uma forma e não um conteúdo. Todavia, isto não significou, para Husserl, entender o tempo à maneira kantiana, isto é, como uma forma pura ou *a priori* da sensibilidade. Antes, a “solução” husserliana ao problema do tempo consistiu, como bem entendeu Granel (1968, p. 58), *em fazer passar a forma nos conteúdos*, ou seja, em cessar de conceber os dados sensíveis como uma diversidade abstrata e amorfa e em revelar a vivência que os anima.

husserlianas sobre o tempo – aí lembrando Heidegger, para melhor criticá-lo –, na seção 11, intitulada “O eu, o tempo, a liberdade”, do artigo *A obra de Edmond Husserl*, originalmente publicado na *Revue philosophique*, em 1940, que conviria ler em paralelo com os ensaios de 1947-1948, ou seja, *Da existência ao existente* e *O tempo e o outro*²⁸⁶.

Julgando, pois, não ser arbitrário o uso do idioma husserliano aí no contexto da entrevista de 1988 que aqui nos serve de fio condutor, logo de início vê-se que a atenção de Levinas se volta sobre a problemática da “constituição”, à medida mesma que ela reenvia, como a seu princípio último, ao “fluxo constitutivo do tempo”, segundo a fórmula husserliana presente no parágrafo 36 das *Lições* de 1905²⁸⁷. Tudo se passa, pois, como se ao afirmar que seu “tema de investigação essencial é aquele da deformalização da noção do tempo”, Levinas (1991, p. 263) se reportasse ao problema da “constituição do tempo”, mas sem que esta expressão fosse aí entendida num sentido idealista.

Com efeito, dizer que o tempo é constituído, e constituído exatamente pela minha relação com o outro humano, como sugerirá Levinas, significará afirmar que o tempo é exterior ao eu, o qual só conhece a identidade, e isso na própria medida em que o eu é consciência²⁸⁸; mas, por outro lado, resultará em dizer também que o tempo é outra coisa que um objeto entregue à contemplação. Ora, sustentar que o tempo não é algo, que ele não é um *dado*, significa apregoar que ele propriamente não é, mas *se faz*, como Heidegger de certo

²⁸⁶ Em *O tempo e o outro*, Levinas ensaia uma tentativa de saída da orla do ser a partir de uma nova compreensão da relação com o outro humano, diversa ao horizonte heideggeriano do *Mitsein*, do “ser-com-os-outros”. Aí nessa obra, o autor lituano entende a relação intersubjetiva como tempo, isto é, como não-coincidência, inadequação e diacronia. Entrevendo no tempo o paradoxo de uma relação com o infinito do absolutamente outro, Levinas julga nele encontrar o desenho formal de uma distância que é, a um só tempo, proximidade. É assim que nesse ensaio Levinas se deixa conduzir pela analogia entre a transcendência temporal e a distância em relação à alteridade de outrem. Desta sorte, o pensador lituano toma suas distâncias tanto em relação ao ser heideggeriano quanto procura radicalizar a questão do outro tal como ela se encontra delineada nas *Meditações Cartesianas* de Husserl, sobretudo na quinta meditação.

²⁸⁷ No contexto de suas primeiras análises sobre Husserl, Levinas (1974, p. 41) interpretava a questão da constituição do tempo da seguinte forma: “O tempo é, pois, essencialmente constituído. A constituição não é aqui o que é a constituição dum objeto. Não há lugar de ver atrás do tempo um sujeito mais profundo que contempla e reúne seus instantes diversos. O tempo é engendrado pelo próprio movimento da liberdade do sujeito, a que Husserl denomina o fluxo, e que não se constitui por nada mais de diferente. Mas já é em relação às noções constituídas e por analogia que lhe aplicamos os termos de fluxo, de escoamento, etc.”

²⁸⁸ Cf. Levinas (1947, p. 148-149).

modo já sugerira ao “des-ontologizar” a noção de tempo²⁸⁹. Trata-se de afirmar que o tempo não pertence à ordem do ser, mas à do processo, do advir e da passagem, escapando continuamente à apreensão dos conceitos com os quais tentamos agarrá-lo. Que o tempo seja “constituído” significa dizer, portanto, que ele não é um simples *dado*, mas *termo* de uma relação na qual o modo próprio do tempo se nos apresenta em toda a sua pureza e irreduzibilidade²⁹⁰. Sendo assim, “deformalizar” a noção do tempo, tal como ela se encontra em Kant, em Hegel ou em Husserl equivalerá, pois, a aceder ao sentido último do tempo. Como Courtine bem expressou,

[...] trata-se de extrair alguma “coisa” como um *a priori*, se podemos falar assim, da própria “*forma a priori*”, ou melhor, de aceder à origem fenomenológica do tempo, para retomar os termos que são comuns a Husserl e a Heidegger, ao menos formalmente ou “literalmente”. [...] Aí reside, sem dúvida, o ponto fundamental da crítica, que determina correlativamente o propósito mesmo de Levinas (e isso desde os seus primeiros trabalhos): interrogar-se fenomenologicamente – mas também, nós o veremos, e o próprio Levinas reconhece esse ponto, no limite ou mesmo *além da fenomenologia* entendida como método – sobre a constituição (auto- e hétéro-constituição) da “consciência efetiva”, retornando, assim, a um tempo originário, ou melhor, a uma “origem do tempo”, da qual não se dirá que ela está “antes” da consciência ou da ipseidade, mas que ela é, no entanto, como que a sua condição *a priori*; extrair esse *a priori* último é também evidenciar, através da análise de algumas experiências privilegiadas, um processo complexo de “subjativação” através do que Levinas nomeia ainda, bem enigmáticamente, a *conjuntura* – aquela mesma que dá ou abre o tempo verdadeiro, aquele em que alguma coisa de inesperado pode chegar, vir ou sobre-vir (o que não significa, justamente, se anunciar). (COURTINE, 2008, p. 119, 121).

²⁸⁹ Cf. Levinas (1993, p. 15). Note-se que é exatamente esse caráter processual e transitório do tempo, isto é, sua não-essência ou eventualidade, que permitirá a Levinas propor a indelével coincidência entre o tempo e a “intriga” ética que, para ele, situa-se “além do ser”. Considerando, pois, essa descontinuidade ou eventualidade do tempo, isto é, o fato de o tempo “ser” em si mesmo o que engendra a contingência, o que instaura a imprevisibilidade e a novidade no mundo, Levinas não hesitará em ver aí o próprio desenho da alteridade se anunciando no tempo do Mesmo, isto é, atravessando, perturbando e elevando esse tempo homogêneo para além da sua referência a si ou da sua coincidência consigo mesmo. De fato, a ética levinasiana é acima de tudo um acontecimento, um evento que não apenas se dá no tempo, mas como tempo. Ao sublinhar o caráter contingencial e inesperado do encontro humano, Levinas vê aí se desenrolar o sentido do tempo em seu modo próprio. Nesta perspectiva, ver o estudo de Boundja (2009), que apresenta o pensamento levinasiano sob o signo de uma “filosofia do acontecimento”. Feron (1998), por sua vez, analisou o tema da história em Levinas à luz da categoria do “acontecimento”.

²⁹⁰ A propósito, cf. Levinas (1947, p. 160).

Vemos, por aí, como Levinas a um só tempo repete e radicaliza a questão husserliana da “origem” do tempo, mas, também, como ele modifica o sentido da “redução” do tempo objetivo²⁹¹. Este gesto husserliano, por sua vez, deixa de significar um “pôr entre parênteses” do tempo da natureza, com vistas a alcançar a consciência transcendental do próprio tempo, e passa a significar a recondução da noção abstrata do tempo a uma certa “situação” ou “concretude”, a um certo acontecimento ou “conjuntura”, que é também a condição mesma do tempo no seu sentido próprio. Já não é difícil perceber em que medida exata a expressão “deformalização do tempo” encontra-se, pois, ligada à ética entendida como significação primeira. Ora, se Levinas busca entrelaçar indissociavelmente a ética e o tempo, é porque ele acata a tese husserliana e heideggeriana do tempo como questão última, mas nega associar a temporalidade à consciência (Husserl) e ao ser (Heidegger), ligando-a à relação com o outro humano entendida como ética. Que o tempo seja, pois, “constituído por minha relação com outrem”, é o que já vemos se anunciar, por exemplo, nas derradeiras páginas da obra *Da existência ao existente*²⁹², obra pertencente ao período juvenil do pensamento levinasiano.

De fato, cabe lembrar que desde os anos de 1947 a 1948, época dos escritos *Da existência ao existente* e *O tempo e o Outro*, Levinas de certo modo já ensaiava esse gesto de colocar “entre parênteses” (no sentido levinasiano de redução, tal como explicitamos acima) o que ele então denominava como o “tempo da economia” e o “tempo do mundo”. Mas a

²⁹¹ Segundo Husserl, “a questão da essência do tempo reconduz à questão da ‘origem’ do tempo. Mas essa questão da origem é orientada para as formações primitivas da consciência do tempo, nas quais as diferenças primitivas do temporal se constituem, num modo intuitivo e próprio, como as fontes originárias de todas as evidências relativas ao tempo.” (HUSSERL, 1964, p. 14-15). Deste modo, com justa razão afirma Tengelyi (2008, p. 30) que “a tarefa própria das considerações fenomenológicas sobre o tempo consiste [...] em preencher o abismo entre a interpretação cosmológica e psicológica do tempo por uma análise da constituição do tempo da natureza ou do mundo no tempo vivido”.

²⁹² Na terceira subdivisão da última seção desta obra, intitulada *Para o tempo*, Levinas (1947, p. 160) já levantava a questão: “A socialidade não é, melhor que a fonte de nossa representação do tempo, o próprio tempo?” E a ela já respondia de modo irresoluto: “Se o tempo é constituído por minha relação com outrem, ele é exterior a meu instante, mas ele é também outra coisa que um objeto dado à contemplação. A dialética do tempo é a própria dialética da relação com outrem, ou seja, um diálogo que deve, por sua vez, ser estudado em outros termos que aqueles da dialética do sujeito só. A dialética da relação social nos fornecerá um encadeamento de conceitos de um tipo novo. E o nada necessário ao tempo – do qual o sujeito é incapaz – vem da relação social.”

“redução” do tempo objetivo ou tempo da natureza²⁹³, tempo da fruição e da equivalência dos instantes, aí não tinha por objetivo nos conduzir, como em Husserl (1964, p. 7), a um *datum* fenomenológico, isto é, ao “*tempo imanente* do curso da consciência”, nem nos levar a “contestar o tempo de nossa existência concreta” (LEVINAS, 1947, p. 158). Antes, tal gesto de pensamento nos levaria a “compreender o mistério da obra do tempo”, isto é, a pôr novamente a questão do “acontecimento do tempo”, compreendendo-o para além de toda dedução dialética a partir do presente ou do instante, como se esse acontecimento pudesse “ser vivido mais profundamente como a ressurreição do insubstituível instante” (LEVINAS, 1947, p. 158). Em lugar de um tempo estático, imóvel, petrificado e continuamente recuperável num presente, emerge a noção de uma “alteridade absoluta do outro instante”, que só se achega ao eu porque não parte do próprio eu, mas lhe advém do exterior, de fora, do outro ou da outra margem do tempo; uma alteridade, enfim, que “só me vem de outrem” (LEVINAS, 1947, p. 160)²⁹⁴. Do “tempo do mundo e da vida econômica”, tempo da fruição e da equivalência dos instantes, tempo imbuído da mesma monotonia que caracteriza a identidade do eu, ao “tempo da redenção e da justiça”, tempo aberto pelo outro, que se achega ao eu através de outrem, instaurando a novidade e engendrando a diferença no seio da solitária identidade ontológica²⁹⁵. Chegar ao sentido último e próprio do tempo, para além daquele mensurável pelos relógios e ordenado pela consciência, eis o projeto levinasiano na

²⁹³ O autor lituano aí definia o “tempo da economia”, também chamado de “tempo da vida econômica”, pela “concepção do tempo calcado sobre nossa vida no mundo”, tempo “em que os instantes se equivalem e através dos quais o ‘eu’ circula, para assegurar sua ligação” (LEVINAS, 1947, p. 154, 158). Já na expressão “tempo do mundo” o autor enfeixava a ideia da “alternância de esforços e de lazeres, em que nós fruimos do fruto dos esforços”. Tempo, todavia, “monótono”, acrescentava o filósofo, “pois seus instantes se equivalem” (LEVINAS, 1947, p. 154).

²⁹⁴ É o que lemos também em *O tempo e o outro*, onde Levinas (1994b, p. 14) esclarece que “a alteridade humana é pensada não a partir da alteridade puramente formal e lógica pela qual se distinguem uns dos outros os termos de toda multiplicidade. [...] A noção de alteridade transcendente – aquela que o tempo abre – é de início investigada a partir duma *alteridade-conteúdo* [...]”. Nesta perspectiva, com justa razão Assoun (1993, p. 130) pôde dizer que, em Levinas, “é uma reflexão sobre o tempo que tornou possível o acontecimento de um pensamento da alteridade”.

²⁹⁵ Cf. Levinas (1947, p. 153-157).

sua demarcação última “para [vers] o tempo”²⁹⁶. “Em direção ao tempo”: esta expressão constitui, de fato, o título da última subdivisão da última seção de *Da existência ao existente*. Ela condensa a própria intenção de Levinas (1947, p. 153) à medida que enfeixa o próprio movimento de pensamento desse autor na direção do sentido próprio e último do tempo, para além dos conceitos e definições com que tentamos agarrá-lo.

Que Levinas encontre na ética a condição do tempo e, por aí, a superação da “tragicidade” do existir; que na relação com o outro ele situe o próprio sentido do tempo enquanto ultrapassagem da monótona solidão ontológica, pura identidade na qual o eu encontra-se encarcerado; que no tempo enquanto relação a diferença venha se instaurar em meio à identidade, perturbando-a e elevando-a à alteridade verdadeira, não aquela do si, qual espelho no qual o eu continuamente se vê refletido e se reencontra²⁹⁷, mas a do outro humano; eis aí o ponto nevrálgico da questão sobre a qual Levinas se detém na sua análise do tempo. Daí que ele não tenha hesitado em afirmar, no início dessa última seção de *Da existência ao existente*, que “a duração” do tempo, posta “sobre um outro plano que aquele do ser”, isto é, na ética, “sem destruir o ser – resolve o trágico do ser” (LEVINAS, 1947, p. 147). E assim se entendem também as palavras dum escrito contemporâneo a este que ora analisamos, *O tempo e o outro*, no qual é enunciado: “A situação de face-a-face seria o cumprimento mesmo do tempo; a vertência do presente para o futuro não é o fato dum sujeito só, mas a relação intersubjetiva. A condição do tempo”, advoga Levinas (1994b, p. 69), “está na relação entre humanos ou na história”.

Como tal, ou seja, enquanto relação com o outro, o tempo é possibilidade de libertação. Libertação da monótona solidão ontológica, fruto da hipóstase, acontecimento no

²⁹⁶ Esse é o título da última subdivisão da última seção de *Da existência ao existente*. Ele condensa a própria tese de Levinas (1947, p. 153) à medida que sugere o próprio movimento de pensamento do autor, na direção do sentido próprio e último do tempo, para além dos conceitos e definições com que tentamos agarrá-lo. Que ele encontre na ética o sentido mesmo do tempo é o ponto nevrálgico da questão. Assim, propondo a distinção entre o “tempo da economia e do mundo” e “o tempo da redenção e da justiça”: Levinas entende que o tempo, enquanto relação com o outro, é o irredutível por excelência.

²⁹⁷ A propósito, cf. Levinas (1947, p. 149-153).

qual instante e ser, presente e eu, coincidem. Para aclararmos essa tese levinasiana, convém nos determos rapidamente sobre o laço indissociável que Levinas entrevê entre o eu, o presente ou instante, e o ser (existir). De fato, para Levinas, o absoluto da relação entre o existente e a existência se dá no instante. O presente é o momento em que acontece o domínio do existente sobre a existência e, a um só tempo, o peso da existência sobre o existente. Domínio e peso constituem, pois, características do instante; eles delineiam os contornos de sua significação. Ora, se a inscrição de um existente na existência é engajada pelo presente, se o presente circunscreve os traços temporais desse “engajamento sem reserva e, de alguma maneira sem consolação, no ser” (LEVINAS, 1947, p. 132), logo, Levinas infere a coincidência entre presente e ser²⁹⁸. De fato, para ele, a hipóstase se dá ou acontece no instante. Este, por sua vez, é entendido como o próprio evento ou acontecimento da hipóstase. Pensando o presente fora da dialética do tempo, Levinas julga, pois, encontrar aí um centrípeto movimento de identificação. Para ele, o presente se caracteriza essencialmente por “uma relação consigo mesmo”, de modo que não se refere a nada de outro, mas “apenas a si mesmo”²⁹⁹.

Por se referir apenas a si mesmo, o presente não pode ser tomado pela figura a partir da qual devemos pensar o tempo em seu modo próprio. Ora, o tempo implica ruptura, diferença, alteração e alteridade. O presente, por sua vez, não se refere a nada além de si mesmo; ele nada faz além de voltar-se a si próprio, julga Levinas. Daí que ele não seja capaz de abarcar o sentido último do tempo, ao passo que não dá conta da diferença e da novidade que o tempo sugere. Evidentemente, não se trata de recusar que o presente seja um modo do

²⁹⁸ Cf. Levinas (1947, p. 132-145).

²⁹⁹ A propósito, cabe observar também que, no contexto das análises levadas a termo em *Da existência ao existente*, essa “referência a si” reenvia ao “lugar”, à “posição”, isto é, ao “aqui”, e não tanto ao tempo. Trata-se, pois, de uma insistente referência a Heidegger, mais precisamente ao “aí” do *Da-sein* enquanto “Ser-aí”. Ora, o *Dasein* heideggeriano é por Levinas compreendido, já o vimos, como uma referência absoluta apenas a si mesmo, à sua própria existência. E essa referência a si se dá num “mundo”, não o mundo objetivo, mas o “mundo de significações”, no “aí” do “Ser-aí”. É contra essa tese que Levinas se insurge ao propor o tempo como superação dessa “referência a si” que constitui o “lugar” ou o “aí” do ser enquanto *Dasein*. A propósito dos conceitos de “lugar” e “posição” em *Da existência ao existente*, ver Levinas (1947, p. 119-123; 137-139).

tempo; antes, trata-se de negar que o presente seja o modo privilegiado a partir do qual se possa entender o próprio tempo. O modo próprio do tempo não se reduz a nenhum de seus modos, especialmente o presente, no qual Levinas não encontra abertura alguma para a alteridade. Tudo se passa, aos olhos levinasianos, como se o presente, enquanto refere-se apenas a si mesmo, fosse tão somente a figura temporal do Mesmo.

A rigor, no instante nada se passa. Nele não há novidade, nenhuma alteridade aí se anuncia. Isto porque enquanto se refere apenas a si mesmo, o presente não se abre à exterioridade, ignorando toda saída de “si” ex-tática. Ele se fecha sobre si mesmo, enclausura-se numa perfeita unidade, numa atualidade absoluta. “Porque o presente só se refere a si, parte de si, ele é refratário ao futuro”, assevera Levinas (1947, p. 125). No que concerne ao presente, mesmo o seu desvanecimento no passado entra na sua noção, pois todo “passado” implica a ideia de que algum instante tenha se instaurado, tenha sido atual. Logo, infere Levinas (1947, p. 133), “a evanescência do presente não destrói o definitivo e o infinito atual da realização do ser que constitui a própria função do presente”. Isto significa que, abordado segundo a dialética do tempo, na qual passado e futuro não passam de figuras do presente, o passado não rompe com o presente nem com o ser que nele emerge. Noutros termos, pensado a partir da dialética do tempo, o passado não pode quebrar os grilhões que acorrentam ou imantam o presente a si mesmo, nem o laço que o ata ao eu que nele emerge, e isto porque o passado não passaria de um outro modo da presença. Daí a necessidade, vislumbrada por Levinas, de se pensar um passado imemorial, isto é, inconvertível em presença, tal como veremos a seu tempo. Mas evidentemente, com isso Levinas não está a afirmar que o presente dura, que ele seja eterno. Pois se durasse, adverte-nos o autor, “já teria tirado seu ser de uma herança e não de si mesmo. Ele não pode, portanto, ter nenhuma continuidade”. (LEVINAS,

1947, p. 125). A “instância” do instante é, pois, “estância”, “parada”³⁰⁰ através da qual certamente surge um “eu”, mas que nada além se assinala, nada de outro que essa referência a si. Se nalgum momento de sua análise Levinas (1947, p. 130, 135) é conduzido a afirmar que “cada instante é um começo” ou que “o presente é começo puro”, deve-se entender, todavia, o paradoxo que tal começo encerra, à medida que ele não começa absolutamente nada de novo. De fato, surge aí uma consciência, posta, e não uma consciência que se põe a si mesma. Mas tal surgimento ou início significa tão somente a abertura de uma relação a si, na qual o “eu” permanece acorrentado a si próprio, num definitivo ser-no-presente. Esta indesviável referência a si aprisiona o presente numa identificação, numa espécie de “retorno a si mesmo” que é a própria “afirmação do *eu* já preso a si, já duplicado por um *si*”, diz Levinas (1947, p. 136). Logo, nesse acorrentamento do eu a si, que se dá no instante, não se vislumbra “nada de novo sob o sol”, como Levinas ama dizer, evocando as célebres palavras de Pascal. E isto porque, ambos, presente e eu, coincidem ou se equivalem à medida que se referem apenas a si mesmos. Desta sorte, vê-se o ponto exato em que Levinas assinala a coincidência entre o eu e o presente e que é exatamente o dessa referência a si. É por essa referência a si que Levinas julga poder explicar tanto o presente quanto o “eu sou”.

Esse acorrentamento a si ergue-se, assim, como o próprio signo da solidão ontológica à qual o eu encontra-se imantado desde o instante em que é, ou seja, desde o acontecimento da hipóstase. Tragicidade do ser³⁰¹, em que o existir é paradoxalmente consumido no instante, é assumido como “carga” e, assim, pesa sobre o eu. Paradoxo de um eu vindo a existir no instante mesmo em que bebe a taça da existência até o fim, ou, numa palavra, no momento mesmo em que assume o peso de ser. Assunção que é, a um só tempo, imposição: lados

³⁰⁰ Segundo Levinas (1947, p. 126), “a ‘parada’ do instante não deve ser investigada como uma extensão imobilizada do tempo [...]. O presente é parada, não porque está parado, mas porque ele interrompe e reata a duração à qual ele vem a partir de si mesmo”.

³⁰¹ “Por aí, o que chamamos o trágico de ser é entendido na sua própria origem. Ele não é simplesmente a tradução das desgraças e das decepções que nos esperam e que nos chegam no curso de nossa existência porque ela é finita. Ele é, ao contrário, o infinito da existência que se consoma no instante, a fatalidade na qual se petrifica sua liberdade como numa paisagem hibernal onde os seres paralisados permanecem cativos de si mesmos.” (LEVINAS, 1947, p. 134).

reversos de um mesmo acontecimento, a hipóstase, dando-se no agora do tempo. Eis o conúbio indissociável que Levinas (1947, p. 137) exprime numa síntese lapidar: “‘Presente’, ‘eu’, ‘instante’ – momentos de um acontecimento único”. Trata-se, pois, de um “eu” que, no instante, relaciona-se apenas consigo mesmo, vive sua solidão ontológica, segundo a terminologia de *O tempo e o outro*, e à qual estaria inexoravelmente condenado se não fosse por um outro acontecimento, o do tempo como relação com o outro humano. Um “eu” que, no entanto, não constitui um verdadeiro sujeito dotado de ipseidade. Isto porque, aos olhos levinasianos, essa referência ou presença a si não constitui a subjetividade enquanto tal, mas apenas caracteriza o “eu” enquanto ele *é*, certamente não do mesmo modo como as coisas são³⁰², mas que *é* ou existe enquanto “atado a si mesmo”, já duplicado por um *si*, qual espelho d’água no qual o eu narcísico vê refletida sua própria imagem e julga poder agarrar-se. “Esta impossibilidade para o eu [*moi*] de não ser si [*soi*], marca o trágico profundo do eu, o fato de que ele está fixado [*rivé*] a seu ser” (LEVINAS, 1947, p. 143). Desta sorte, como bem elucidou Courtine (2008, p. 123), “é preciso entender, na sua fundamental redundância, cada termo já implicando nele todos os outros, um enunciado desse gênero: ‘eu *sou*, eu sou só, presente, no-presente, presente a mim mesmo”.

Daí se entende a obra de “salvação” realizada pelo tempo, não o tempo pensado de forma dialética, mas o tempo em seu modo próprio. “O tempo, longe de constituir o trágico, poderá talvez libertar”, suspeita Levinas (1947, p. 134). Posto que o eu permanece encastelado em si mesmo, acorrentado a si, como apraz ao autor lituano se expressar, e isso pelo próprio acontecimento da hipóstase na qual o existente assume o peso da existência, o tempo, enquanto relação com o outro, é o que liberta o eu desse aprisionamento no instante, no presente, que é sempre o da existência do eu. Ele, o tempo, conduziria o eu, no seu presente, ao tempo do outro ou à outra margem do tempo, ou seja, ao inesperado e ao insólito,

³⁰² “É preciso entender o ‘eu’”, adverte-nos Levinas (1947, p. 136), “na sua mudança anfibológica de acontecimento em ‘ente’, e não tanto na sua objetividade”.

ao que não se confunde com a sua própria existência, com o seu instante mesmo. Desse modo é que, aos olhos levinasianos, o tempo revela a alteridade transcendente, pois nele a novidade se instaura, a diferença atravessa e rasga a identidade monótona e trágica na qual o eu insiste em se manter.

O tempo assim concebido descortinará, pois, uma nova concepção da subjetividade. Nos belos e precisos termos de Bernardo (1997, p. 129), será “o tempo (*rastro* ou *passar* da transcendência ou do ‘além do rosto’) que transfigurará o *ser-para-a-morte* num *ser-para-outrem*; ou seja, que lavrará a estrutura originalmente relacional, *profética* ou *pneumática* do sujeito *criado*, dando-lhe um novo nascimento”. De fato, contra a unidade estática na qual o eu, enquanto consciência, insiste em se manter, permanecendo o mesmo ao longo da multiplicidade mutável do devir, Levinas contrapõe a ideia duma “subjetividade autêntica e autenticamente temporal”³⁰³, continuamente “ressuscitada” pela obra do tempo, poder-se-ia dizer, parafraseando o autor lituano. “Exigência de um recomeço de ser, e, em cada recomeço, esperança de seu não-definitivo”, proclama Levinas (1947, p. 159), ajuntando, logo em seguida, que “o ‘eu’ não é o ser que, resíduo de um instante passado, tenta um instante novo. Ele é essa exigência do não-definitivo. *A ‘personalidade’ do ser é sua própria necessidade do tempo* como de uma fecundidade miraculosa no próprio instante pelo qual ele recomeça como outro”. Desta sorte, Levinas descreve o sentido da subjetividade a partir do tempo considerado como relação com o outro, e não na sua acepção dialética, em que o modo temporal do presente é privilegiado. Nesta significação temporal da subjetividade, por sua vez, encontram-se implicadas certas “conjunturas” ou “situações” que Levinas analisa sob o signo da responsabilidade, do “para-outrem”, da promessa, do perdão, etc., e que qualificam sempre as diferentes figuras do “face a face” pelas quais o eu pode “sair dele mesmo” ou “ser perdoado” por ser (existir), como o indica enfaticamente Levinas. Estas circunstâncias ou “intrigas”,

³⁰³ Expressão de Courtine (2008, p. 123).

como Levinas ama dizer, supõem que a subjetividade, na sua significação propriamente temporal, é continuamente pensada como relação com certas figuras de alteridade que não pretendemos estudar aqui, como a morte, o *eros*, a filiação, a feminilidade, enfim, o outro em sua dissimetria inalienável, as quais assumem, no pensamento levinasiano, diferentes “rostos”: o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro, principalmente, mas também o desamparado, o inimigo, etc³⁰⁴.

Por aí se compreende o propósito de Levinas. Seu projeto de “deformalização do tempo” deve ser entendido como a própria destituição da unidade formal do *cogito* ou sujeito transcendental³⁰⁵. Por essa via também se entende a oposição estabelecida por Levinas entre Kant, Hegel e Husserl, de um lado, e Heidegger, Bergson e Rosenzweig, de outro. Quanto aos primeiros, Levinas entende que todos eles, enquanto filosofias da temporalidade formal, “constituem” (terminologia husserliana) a própria forma da temporalidade, mas sem exigirem uma condição para essa forma, uma certa conjuntura de “matéria” ou de acontecimento³⁰⁶. Ao contrário, Bergson, Heidegger e Rosenzweig, cada um a seu modo, partem de um concreto mais antigo que a forma pura do tempo³⁰⁷. Quer se tratasse da liberdade, da invenção e da

³⁰⁴ A propósito dessas diferentes figuras do “rosto”, ver o importante estudo de Nunes (1993).

³⁰⁵ “[...] a unidade da apercepção transcendental, a mais formal das formas que, através da reminiscência e esperança, restabelece o tempo re-presentando-o, mas o renega. [...]. Mas nós investigamos o tempo como deformalização da forma, que seja a mais formal, da unidade do *eu penso*”. (LEVINAS, 1991, p. 195-196).

³⁰⁶ Cf. Levinas (1991, p. 263).

³⁰⁷ Ver Levinas (1991, p. 196). No que concerne a Rosenzweig, Levinas esclarecia aí nessa entrevista de 1988, intitulada *O outro, utopia e justiça*, que aqui nos serve de fio condutor: “Franz Rosenzweig, [...] sem recorrer à mesma terminologia nem se referir às mesmas situações, igualmente procurou essas ‘circunstâncias privilegiadas’ do vivido onde a temporalidade se constitui. Ele pensará o passado a partir da ideia, e da consciência religiosa, da criação; o presente, a partir da escuta e da acolhida da revelação; e o futuro, a partir da esperança da redenção, elevando, assim, essas referências bíblicas do pensamento ao nível das condições da própria temporalidade. As referências bíblicas são reivindicadas como modos da consciência humana original, comuns a uma imensa parte da humanidade. A audácia filosófica de Rosenzweig consiste precisamente em referir o passado à criação e não a criação ao passado, o presente à Revelação e não a Revelação ao presente, o futuro à Redenção e não a Redenção ao futuro.” (LEVINAS, 1991, p. 263-264). Mas numa entrevista de 1982, cujo título é *Filosofia, Justiça e Amor* e que, à semelhança daquela outra, também fora recolhida na obra *Entre nós*, Levinas (1991, p. 137) já declarava: “Na obra de Rosenzweig os momentos abstratos do tempo – passado, presente, futuro – são deformalizados; não se trata do tempo como forma vazia em que há três dimensões formais. O passado é a Criação. Como se Rosenzweig dissesse: para pensar concretamente o passado, é preciso pensar a Criação. Ou, o futuro, a Redenção; o presente, a Revelação.” A este filósofo, Levinas também lhe consagrou um interessante estudo em *Fora do sujeito*, além de inúmeras outras referências ao longo de todos os seus testemunhos e escritos, sobretudo em *Totalidade e infinito*, sem que seu nome fosse sempre citado, dada a sua importância para a elaboração do pensamento levinasiano.

novidade em Bergson ou das situações concretas (*in-der-Welt-Sein, Geworfenheit, Sein-zum-Tode*) às quais se ligam os êxtases temporais em Heidegger³⁰⁸; quer se tratasse ainda da conjuntura bíblica da Criação, da Revelação e da Redenção em Rosenzweig, nós estaríamos, nestes casos, em face um novo modo de pensar o tempo, radicando-o no plano concreto de sua constituição. Tudo se passa, para o nosso autor, como se urgisse pensar a noção abstrata de tempo a partir de uma “situação empírica privilegiada”³⁰⁹, que todos eles, no entanto, com certa exceção concedida a Rosenzweig, não teriam ousado pensar como a própria relação com a alteridade do outro humano. É neste sentido que se deve pensar o projeto levinasiano de deformalização da noção de tempo, posto em obra desde os primeiros escritos, ainda que a sua formulação tenha sido mais tardia. Alumiam-se, assim, as pósteras palavras do prefácio de 1979 para a obra *O tempo e o Outro*, que descreveram em termos de pressentimento a concepção do tempo que era enunciada aí nesse livro, pressentimento esse a se cumprir nas obras posteriores, sob a forma de demonstrações teóricas.

O tempo e o outro presente o tempo não como horizonte ontológico do ser do ente, mas como um modo do além do ser, como relação do pensamento com o Outro e – através de diversas figuras da socialidade em face do rosto do outro homem: erotismo, paternidade, responsabilidade pelo próximo – como relação com o totalmente Outro, com o Transcendente, com o Infinito. (LEVINAS, 1994b, p. 8).

Essas figuras constituem diferentes aspectos de uma alteridade-conteúdo, como Levinas dirá um pouco mais longe, a propósito da feminilidade, que será percebida como “a própria qualidade da diferença” (LEVINAS, 1994b, p. 14). A análise levinasiana pretende,

³⁰⁸ Aos olhos levinasianos, a contribuição engendrada por Heidegger teria sido a de nortear o pensamento na direção da “concretude” da existência, todavia, sem que aí se possa falar de “condição” para a “constituição”, a partir de uma certa “conjuntura” que Levinas caracteriza como “intriga ética”. “[...] o que parece remarcável em Heidegger”, admite Levinas (1991, p. 263), “é precisamente o fato de pôr a questão de saber quais são as situações ou as circunstâncias características da existência concreta às quais a passagem [*passation*] do passado, a ‘presentificação’ [*présentification*] do presente e a futurição [*futurition*] do futuro – denominadas *êxtases* – estão essencialmente e originalmente ligadas”. Cabe observar, no entanto, que aquilo que Levinas aí nomeia como “situações” ou “circunstâncias características da existência concreta” correspondem, no contexto de pensamento heideggeriano, a existenciais, isto é, a caracteres do ser ou caracteres ontológicos.

³⁰⁹ Ver Levinas (1991, p. 263).

pois, conceber o tempo em seu modo próprio. Todavia, entende essa forma peculiar de o tempo se temporalizar como “diferença”, termo que será chamado de “diacronia”, por se revestir de uma significação temporal. Curioso é constatar que essa diacronia do tempo será entrevista na própria letra husserliana. Vejamos como Levinas é conduzido a essa questão, em sua análise das *Lições* de 1905 sobre a consciência íntima do tempo.

5.2 A INTERPRETAÇÃO LEVINASIANA DAS *LIÇÕES PARA UMA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA ÍNTIMA DO TEMPO*

O grandioso edifício da fenomenologia transcendental de Husserl repousa, em última instância, sobre a análise da consciência íntima do tempo. Tendo negligenciado a questão da temporalidade na análise intencional levada a termo nas *Investigações lógicas*, Husserl será finalmente conduzido a ela, que então se mostrará como o apogeu do seu trabalho incansável de exploração metódica das diferentes modalidades ou aspectos da intencionalidade. Seus ensinamentos sobre esse tema, tendo sido professados no ano de 1905, em Göttingen, e enfeixados sob o título de *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*³¹⁰, ocuparão um lugar capital no desenvolvimento de sua fenomenologia. Prova disso é o destino singular que o próprio autor lhes concede, engajando-se continuamente no processo que conduziria enfim à sua publicação. De fato, Husserl propõe a Heidegger de se ocupar da publicação desses manuscritos, que Edith Stein, então assistente do primeiro, havia reelaborado durante a Primeira Guerra Mundial, com vistas à sua publicação. Tendo aceitado tal incumbência, mas na condição de publicá-las sem alteração e só após o surgimento de *Ser e tempo*, Heidegger dedica-se, pois, à edição final das investigações husserlianas sobre o

³¹⁰ Os magistrais estudos reunidos na obra coletiva organizada por Benoist (2008) testemunham a importância capital que as *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* ocupam no cenário filosófico. Para nossa análise da interpretação levinasiana dessa obra husserliana, utilizamos a tradução francesa, de Henri Dussort, indicada na bibliografia.

tempo, o que teve lugar em 1928, algum tempo depois de ter sucedido a seu antigo mestre na cadeira de filosofia da Universidade de Friburgo.

Emmanuel Levinas foi um leitor assíduo e atento do texto das *Lições sobre a fenomenologia da consciência íntima do tempo*, descrito por Michel Henry (1990, p. 33) como “o mais belo da fenomenologia”. A leitura levinasiana, todavia, não se restringe à mera exposição, mas, ao contrário, se apresenta como uma exegese radicalmente crítica, complexa e estratificada, bem como uma apropriação bastante peculiar dos ensinamentos husserlianos sobre a questão da temporalidade. Evidentemente, somos cômicos de que Levinas não se esquiva de considerar as análises do tempo desenvolvidas por Bergson, Kant, Hegel e outros, como já assinalamos na seção anterior, ainda que brevemente. Mas no que se refere ao problema da temporalidade, Husserl ocupa um lugar de destaque no olhar levinasiano. E isto pela própria importância que o próprio mestre de outrora atribuiu à questão do tempo, bem como pelos contornos analíticos que a ela conferiu.

De fato, tanto para Husserl quanto para aquele que ele nomeava, ao menos até 1929, como o seu “aluno favorito” (*Lieblingsschüler*), a questão do tempo constitui o problema fundamental da filosofia. Para Husserl (1964, p. 3), que faz da análise da consciência do tempo³¹¹ o tema de suas *Lições* a partir de 1905, o tempo constitui, afirma ele desde a introdução, “uma cruz secular da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento”. Quanto a Heidegger, já em 1915 ele consagra o texto de sua aula de habilitação, pronunciada na Universidade de Friburgo, ao *Conceito de tempo na ciência histórica*, o que nos mostra a importância capital que este tema adquire no seu pensamento. Buscando “compreender o

³¹¹ Como bem entendeu Dastur (2008, p. 81-82), o objetivo de Husserl não consiste propriamente em situar o tempo na consciência, tal como Santo Agostinho fizera no livro XI de suas *Confissões* ao definir o tempo como uma extensão do espírito (*distensio animi*). Antes, Husserl procura pensar a intimidade da consciência e da temporalidade, isto é, busca mostrar que a temporalidade das coisas é correlativa daquela mais fundamental e implícita da consciência, nomeada no primeiro parágrafo das *Lições* como “o tempo imanente do curso da consciência”. Neste sentido, Husserl realiza uma verdadeira “revolução copernicana” no que diz respeito à questão do tempo, que se expressa no próprio título de suas *Lições* enquanto enunciam não uma consciência “interna”, mas “íntima”, do tempo. A propósito, ver os esclarecimentos de Granel (1968, p. 47) e Dastur (2008, p. 82).

tempo a partir do tempo”, e não mais a partir da eternidade, como ele explica aos teólogos de Marburgo em 1924, o autor de *O conceito de tempo* entende que é preciso transformar a questão “o que é o tempo?” numa outra: “quem é o tempo?”, ou seja, ele nos adverte quanto à necessidade de perguntar se *nós mesmos*, enquanto *Dasein*, não somos o tempo³¹². Eis o projeto fundamental que constituirá a espinha dorsal de *Ser e tempo*. Aí nesta obra, insurgindo-se contra a ideia do tempo concebido como uma dimensão puramente cosmológica e “objetiva” e recusando-se a considerar o *Dasein* como um ser-*no*-tempo, Heidegger definitivamente se põe a pensar o *Dasein* como tempo. Daí o conectivo que o título da obra encerra não ser signo de distinção, e menos ainda de oposição, mas se erguer como o distintivo inequívoco do indissolúvel conúbio com o qual o pensamento heideggeriano entrelaça e identifica ser e tempo.

Não se trata, pois, como bem sublinhou Dastur (2008, p. 75-76), seja para Husserl seja para Heidegger, de partir do tempo objetivo, isto é, do tempo da natureza, mas, ao contrário, trata-se de partir da experiência que o sujeito ou o existente humano faz do tempo. De certo modo, Levinas assumirá para si este princípio, sem compreender, entretanto, nem a subjetividade nem o tempo da mesma maneira que os seus mestres de outrora. Atentando-se, pois, desde cedo, para essa acepção propriamente fenomenológica – que “faz do tempo a própria manifestação da liberdade e da espiritualidade”, isto é, que concebe o tempo não como “uma forma que a consciência reveste por fora”, mas como “o próprio segredo da subjetividade” –, Levinas (1974, p. 41-42), recusa, todavia, correlacioná-la seja à consciência seja ao ser, religando-a à própria relação intersubjetiva. Assim, se a subjetividade é por ele concebida essencialmente como relação com outrem, e esta, por sua vez, é relação *com* o tempo, é porque, a seus olhos, subjetividade, tempo e relação com o outro homem coincidem. No pensamento de Levinas, a “experiência que o sujeito faz do tempo”, ou a “subjetividade

³¹² A propósito deste texto de Heidegger, citamos a página 27 da versão francesa.

que é tempo”, transmuta-se, assim, na própria relação com a alteridade humana. Vemos aí a grande novidade do modo de pensar levinasiano no que se refere à questão do tempo. Se quisermos enunciar de outro modo ainda, no que concerne ao tempo, enquanto a investigação de Husserl se detém sobre a consciência interna do tempo e a de Heidegger determina-se a partir da questão do ser³¹³, a de Levinas se dá a partir da relação com o outro. É o que já vislumbramos, por exemplo, na primeira frase de *o Tempo e o outro*, publicado em 1948: “O objetivo dessas conferências”, diz ele, “consiste em mostrar que o tempo não é o fato de um sujeito isolado e só, mas que ele é a própria relação do sujeito com outrem” (LEVINAS, 1994b, p. 17). Desta sorte, vê-se que Levinas também considera a questão do tempo como a questão última, mas em lugar de compreendê-la a partir da consciência ou do ser, ele procura pensá-la a partir da relação com o outro humano. Nem “tempo da consciência” nem “tempo do ser”, mas tempo do outro como relação com outrem: eis como se anuncia o problema fundamental levado a termo por Levinas, a partir de suas leituras das *Lições* husserlianas sobre o tempo. Tentemos, pois, elucidar o caminho analítico por ele percorrido, que o conduziu, a partir de suas leituras husserlianas, à ideia do tempo como relação com a alteridade.

Uma das primeiras análises que Levinas dirige à questão da temporalidade husserliana aparece na décima primeira subdivisão – intitulada *O eu, o tempo e a liberdade* – da sua apresentação geral da *Obra de Edmond Husserl (L'oeuvre de Edmond Husserl)*, escrito que data de 1940, publicado originalmente na *Revue Philosophique* e posteriormente recolhido em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Todavia, no contexto desse ensaio não

³¹³ Caminhando na esteira das análises de Merleau-Ponty e Gérard Granel (1968) voltadas para o universo de pensamento de Husserl, Dastur (2008) procurou mostrar que a ontologia fenomenológica da temporalidade de Heidegger inscreve-se numa espécie de prolongamento da fenomenologia husserliana da consciência do tempo. Conquanto seja inequívoco admitir que tenham sido teoricamente elaboradas de modo diverso, as concepções husserliana e heideggeriana do tempo, mostra-nos Dastur, de certa forma inserem-se num mesmo movimento de pensamento. E isto a despeito da célebre declaração de Heidegger, enunciada num Congresso organizado em 1969, em Friburgo, com vistas a celebrar o trigésimo aniversário da morte de Husserl, segundo a qual o discípulo de outrora então proclamava: “Minha questão do tempo foi determinada a partir da questão do ser. Avançava-se numa outra direção, que permaneceu estranha às investigações de Husserl sobre a consciência interna do tempo” (HEIDEGGER, 1976, p. 194).

aparece ainda o tema levinasiano da diacronia do tempo, entrevisto a partir da própria letra husserliana referente à temática da “impressão originária” (*Urimpression*). No escrito supramencionado, Levinas (1974, p. 41) procura mostrar que, em Husserl, “a consciência de si [...] realiza-se na consciência imanente do tempo” ou, de modo inversamente análogo, que “a análise da consciência do tempo [...] confunde-se com a descrição da consciência de si que caracteriza todo ato”³¹⁴. Desse modo, a originalidade identificada na teoria husserliana sobre o tempo, no contexto desse escrito levinasiano, consiste na sua elevação contra a doutrina que faz do tempo uma mera forma apta a acolher os dados sensíveis. Entendendo, pois, que nas *Lições* de 1905 o tempo não é uma “forma pura” de que a subjetividade se reveste *a priori*, mas constitui o segredo mesmo da subjetividade, que é tempo, Levinas busca salientar a novidade da teoria husserliana do tempo em relação a Kant, aproximando-a de Heidegger. Enquanto “intencionalidade dirigida sobre o objeto transcendente”, o tempo exprimiria a própria liberdade do sujeito; ele seria “a condição de um espírito livre”. O “jorro do espírito”, isto é, “sua presença a si mesmo” (LEVINAS, 1974, p. 41), seria o próprio presente, o aqui e o agora onde tudo se inscreve ou se oferece à consciência.

Entretanto, cabe observar que já neste ensaio de 1940, que é uma espécie de síntese dos primeiros estudos levinasianos sobre o conjunto da obra de Husserl, a atenção de Levinas já se volta, ainda que ligeiramente, sobre o que constituirá o ponto nodal da sua crítica no que diz respeito à análise husserliana da temporalidade: a noção de “impressão originária” (*Urimpression*). Por esse termo, Husserl compreende a impressão que marca a fase inicial do decurso ou escoamento temporal de uma experiência vivida. É em torno de uma impressão originária que se constitui todo presente munido de um halo de retenções e de protensões. Neste sentido, todo instante pode ser considerado como portador de uma impressão originária. Frequentemente, ela é antecipada antes de se instaurar e, por outro lado, ao se verter para o

³¹⁴ No contexto deste escrito que ora analisamos, Levinas (1974, p. 41) entende que, no pensamento husserliano, “a constituição da presença dos conteúdos internos da consciência a si mesmos é a duração e a sucessão desses conteúdos na qual seus momentos são identificados, reconhecidos e podem ser rememorados”.

passado, ela ainda é retida, embora numa forma continuamente modificada. De fato, eis aí um dos permanentes contributos das *Lições* husserlianas sobre o tempo³¹⁵.

O que Levinas constata desde cedo é uma certa ambiguidade encerrada nesse conceito. Retomando uma fórmula do próprio Husserl, que definira a proto-impressão ou impressão originária como “o absolutamente não-modificado”, como “a fonte de toda consciência e de todo ser”³¹⁶, a *Urimpression* é entendida por Levinas (1974, p. 41), a um só tempo, como “passividade original” e “espontaneidade inicial”. O que nosso autor não hesitará em fazer mais tarde é ver aí, nessa proto-impressão, o signo da própria diacronia do tempo.

É no ensaio intitulado *Intencionalidade e sensação* – sobretudo nas suas terceira e quarta sessões, intituladas, respectivamente, *Sensação e tempo* e *Tempo e intencionalidade* – que se encontra esboçada a chave hermenêutica com a qual o filósofo irá continuamente ler a problemática husserliana da temporalidade. Se por um lado é possível afirmar, com Bernet (2000, p. 153), que aí nesse escrito se encontra delineada “a mais precisa”, mas também “a mais favorável” interpretação de Levinas concernente tanto à problemática husserliana da impressão originária quanto à da retenção e da protensão nas quais ela, a *Urimpression*, é envolvida³¹⁷, por outro lado também entendemos que nesse ensaio o filósofo julga encontrar na letra husserliana sobre o tempo uma via aberta para a sua própria superação. Deste modo, se a leitura levinasiana adquire contornos cada vez mais críticos e distanciamentos cada vez mais precisos a partir de *Outramente que ser ou além da essência*, por outro lado, ela jamais abandona o cerne de sua crítica já esboçada naquele contexto; antes, retoma e aprofunda a análise do tempo outrora desenvolvida. Por essa razão, nos deteremos agora sobre a análise desse breve ensaio, originalmente publicado na *Revue Internationale de Philosophie*, em

³¹⁵ Sobre as contribuições do pensamento husserliano para a questão do tempo, ver Tenglyi (2008, p. 29-31).

³¹⁶ A propósito, ver o parágrafo 31 das *Lições*, de Husserl (1964, p. 88).

³¹⁷ Segundo Bernet (2000, p. 154), “na concepção *husserliana* da consciência absoluta, a retenção e a protensão são inseparáveis da impressão originária. Elas se produzem de modo que a consciência absoluta, mesmo na ‘pontualidade aguda’ do presente, seja consciente de um presente que se prolonga ou se ‘estende’ para o passado e para o futuro”.

1965, e posteriormente recolhido em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, confrontando-o com algumas passagens de textos pósteros, principalmente *Outramente que ser ou além da essência* e uma entrevista recolhida em *Entre Nós*.

Em *Intencionalidade e sensação*, escrito entre o momento de publicação das duas obras maiores de Levinas, *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser ou além da essência*, o que é identificado e evidenciado é o paradoxo, entrevisto na própria letra husserliana, de uma análise da temporalidade que, em vez de servir de fundamento a uma fenomenologia da consciência pura, conserva o seu valor justamente na possibilidade que ela abre para se pensar o próprio tempo como relação com a alteridade entendida num sentido absoluto. Assim, de maneira análoga a Merleau-Ponty e Ricoeur, mas também a Heidegger e Derrida, Levinas não consente integralmente à análise husserliana da temporalidade e da temporalização³¹⁸. Antes, julga encontrar na própria noção husserliana de intencionalidade, tal como teria sido delineada nas *Lições* de 1905, a ideia implícita de uma diacronia do tempo, uma via de certo modo aberta, mas diante da qual o próprio Husserl recuara, por causa da sua ênfase atribuída à representação. Trata-se de uma interpretação bastante peculiar sobre a qual convém agora nos determos, a fim de explicitarmos de que modo Levinas chega à ideia de um passado imemorial, que lhe servirá para repropor a questão de Deus de outro modo que o ser.

Motivado pelas breves observações preliminares de Heidegger em seu trabalho de edição de 1928 das *Lições*, realizado a pedido do próprio Husserl, Levinas (1974, p. 152) põe-se “a investigar a significação original da intencionalidade no modo como a sensação é vivida e na dimensão do tempo em que ela é vivida”. Acatando, pois, a sugestão heideggeriana de que é a própria natureza da intencionalidade em geral que está em jogo nas *Lições* de 1905, Levinas (1974, p. 152) entende que o “sensualismo” de Husserl permite “aprofundar o sentido

³¹⁸ Como bem sublinhou Bernet (2000, p. 143), tudo se passa, para esses autores, “como se as descrições husserlianas da experiência do tempo contivessem nelas mesmas os germes de uma ultrapassagem do quadro filosófico no qual Husserl as teria inserido”. A propósito de tais interpretações acerca da fenomenologia da consciência íntima do tempo, cf. Bernet (1994, p. 187-251, 281-292, 323-325; 2000, p. 147-163) e Tengelyi (2008, p. 32-35).

da ideia de intencionalidade”. O que está em jogo, aqui, como bem sublinhou Benoist (2008, p. 8) no seu prefácio à coletânea de estudos realizados em torno das *Lições*, é a própria questão da origem da intencionalidade.

Após retomar a definição husserliana da *Urimpression* como fonte originária de toda consciência e todo ser³¹⁹, Levinas saúda o rigor e a consequência da análise de Husserl, que teria consistido em associar a noção de consciência ao conceito de “presente vivo” (*lebendige Gegenwart*)³²⁰. O que Levinas (1974, p. 153) percebe é que Husserl, ao contrário de Kant, teria pensado o tempo não como uma forma pura da sensibilidade na qual as sensações se alojam³²¹, mas como o próprio “sentir da sensação, o qual não é simples coincidência do sentir e do que é sentido [*senti*]”. Enquanto tal, o tempo teria sido concebido como “uma intencionalidade”, ou melhor, uma modalidade particular da intencionalidade, “e, por conseguinte, uma mínima distância entre o sentir e o que é sentido [*senti*], distância temporal, precisamente” (LEVINAS, 1974, p. 153). Desta sorte, aos olhos levinasianos, Husserl não teria ignorado, na sua fenomenologia da consciência íntima do tempo, que a intencionalidade da retenção e da protensão não é de modo algum equivalente a um ato de pensamento enquanto este se constitui como um movimento de visada na direção do objeto. Mesmo no estado mais original da consciência íntima do tempo, é o que sublinha Levinas, não seria possível dissociar o sensível do intencional. Por outro lado, Levinas sustenta que a proto-impressão nunca permanece junto de si mesma, mas institui ou instaura essa “mínima defasagem” do sentir e do que é sentido. Ora, esse “mínimo lapso de tempo” entre retenção e

³¹⁹ Comparar Levinas (1974, p. 151) e o parágrafo 31 das *Lições*, de Husserl (1964, p. 88). Ver, também, o texto extremamente rico do Suplemento I anexado às *Lições*, no qual Husserl (1964, p. 131) caracteriza a impressão originária como “o começo absoluto” e “fonte originária”, como também “*genesis spontanea*”, “geração originária” e “criação originária”. Ademais, aí nesse anexo Husserl (1964, p. 131) estabelece uma oposição entre o “produto originário, a ‘novidade’, o que se formou de modo estranho à consciência, o que é recebido”, e a “espontaneidade própria da consciência”, que “apenas aumenta, desenvolve, o produto originário, mas não cria nada de ‘novo’”.

³²⁰ Cf. Levinas (1974, p. 151-152).

³²¹ Sabe-se que Kant definira as noções de tempo e de espaço como formas puras ou *a priori* da sensibilidade. Como tais, elas estariam relacionadas à subjetividade, de modo que os dados externos, enquanto vindos do exterior e captados pela sensibilidade, se dariam, pois, num tempo e num espaço. Deste modo, tempo e espaço, enquanto relacionados à subjetividade, abrigariam as sensações, como dirá Levinas.

protensão seria, por conseguinte, o próprio “lugar” – mais precisamente, um “não-lugar” – donde nasce a consciência íntima do tempo. Como bem sublinhou Bégout (2004, p. 60), parece que Levinas teme ver aí exatamente o que Michel Henry por seu lado celebra, a saber, a pura coincidência da sensação consigo mesma. Ora, se houvesse essa coincidência, é como entende Levinas, não haveria percepção do tempo. Nas suas palavras,

Na atitude fenomenológica, esperar-se-ia uma simultaneidade entre o processo subjetivo da constituição do objeto e o objeto mesmo que se constitui na imanência. Não é isso que acontece; o objeto só é possível se uma intenção anima uma sensação, a qual deve ser minimamente transcorrida para que uma intenção a inspire. O ato é, pois, posterior ao material do objeto constituído. Não no sentido realista, certamente; [...]. Na reflexão, o objeto precede a percepção. Resta a proto-impressão precisamente chamada ‘consciência interna’ e que podemos, por extensão, denominar percepção: aqui, percebido e percipiente [*percevant*] são simultâneos. O apêndice XII o expõe como indistinção do objeto e da percepção – e ela se descreve de uma maneira que se destaca da intenção. Talvez seja preciso revolver [*retourner*] a tese: toda distinção entre percepção e percebido – toda intenção idealizante – repousa sobre o tempo, sobre a defasagem entre a *visada* e o *visado*. Só a proto-impressão é pura de toda idealidade. [...] o fluxo é apenas a modificação da proto-impressão que cessa de coincidir consigo mesma, para se apresentar nos atalhos do *Abschattung*, pois só a não-coincidência consigo mesma – a transição – é consciência perceptiva propriamente dita. (LEVINAS, 1974, p. 155).

Ora, o mesmo acontece, segundo o autor lituano, nas sensações kinestésicas e localizadas, em que a interpenetração da matéria e da forma confere ao sensível uma espécie de “densidade carnal” e vivida, que concilia, antes da sua separação na representação, a subjetividade corporal e o mundo em estado nascente³²². É neste sentido que Didier Franck (2001, p. 75-103), perseguindo as intuições levinasianas, forjou a feliz expressão “o corpo da diferença”, que constitui o título de um importante capítulo de sua obra *Dramática dos fenômenos*. É por esse aspecto da consciência perceptiva entrevisto na letra husserliana, temporalmente descontínuo, não coincidente ou inatual, que Levinas não hesitará em

³²² Cf. Levinas (1974, p. 156) e Bégout (2004, p. 60).

proclamar uma passividade absoluta, mais passiva que toda atividade, da consciência do eu ante o outro humano.

Evidencia-se que Levinas retém sua atenção justamente sobre o caráter da intencionalidade, a seu ver bastante peculiar, que a análise do tempo sugere. Pois o que se observa aí, segundo ele, é uma intencionalidade *sui generis*, na medida em que o tempo não implica uma simples “coincidência”, mas uma “distância” ou “intervalo” entre os termos que se relacionam; uma distância que, por sua vez, possui um caráter precisamente temporal. Desta sorte, tudo se passa como se o que caracterizasse a noção de intencionalidade desvelada pela análise do tempo enquanto “sentir da sensação” fosse a ideia de *relação*, mas sem coincidência ou correlação. Portanto, o que Levinas julga encontrar na análise husserliana do tempo é uma separação³²³ entre os termos que se relacionam, isto é, entre consciência senciente e objeto sentido, ainda que “mínima” no caso de Husserl. Essa separação ou distância Levinas também a exprime pelos sinônimos termos “defasagem”, “lapso”, “depois de...”, bem como pela expressão “atraso da consciência sobre si mesma”, dentre outros³²⁴. Sob a forma de um retardo da consciência em relação ao que se oferece a ela, essa distância é o que constitui, a seu ver, o próprio sentido do tempo. Desse modo, o “sentir da sensação”, que define o próprio tempo, seria intencional num sentido único e singular, pois apontaria para uma relação diferenciada entre o ser que sente, isto é, a própria consciência enquanto subjetividade senciente, e o ser que a ela se oferece.

Eis-nos aqui no coração da dificuldade: como compreender, além da coincidência entre o que Levinas aí nomeia como “visada” e “acontecimento”, além da “dualidade da

³²³ Ora, é exatamente nesta singular acepção do conceito de “separação” que ao nome de Husserl é associado o de Lévy-Bruhl. A propósito, cf. o magistral estudo de Keck (2012). Nos termos desse intérprete, para Levinas, “[...] a *démarche* de Lévy-Bruhl cruza a de Husserl: pois o estudo da vida das sociedades primitivas revela todo um conjunto de atividades que não se submetem ao quadro transcendental da representação, mas que mostram, antes, a gênese no mundo circundante (o que Husserl chama, nos seus últimos textos, *Lebenswelt*). Com efeito, Lévy-Bruhl mostra que a experiência dos primitivos é mais ampla que a experiência encerrada nos quadros da lógica, que ela é caracterizada por um transbordamento constitutivo, que não pode ser conduzido à exceção ou ao milagre, pois ele condiciona permanentemente a vida psíquica.” (KECK, 2012, p. 158).

³²⁴ Cf. Levinas (1974, p. 154-155).

consciência e do acontecimento”³²⁵, a irrupção desta distância que faz toda a diferença? Por que ela é propriamente “temporal”? A concordarmos com Levinas (1974, p. 153) de que Husserl “não afirma um tempo por detrás do tempo”, a própria “consciência do tempo” torna-se o tempo da consciência. “A consciência do tempo não é uma reflexão sobre o tempo, mas a própria temporalização”, afirma Levinas (1974, p. 154). Ora, se cada intenção que retém ou antecipa a sensação é a “própria consciência do tempo” e se esta, por sua vez, é a própria temporalização em que as coisas se “constituem”, logo, infere Levinas, não haveria um tempo preexistente por detrás do tempo da consciência, como também não poderia haver aí uma consciência que constituiria o tempo medindo a distância (*écart*), a “defasagem” da *Urimpression* no seu próprio acontecimento. Numa palavra, não haveria uma consciência por detrás da própria consciência do tempo nem haveria um tempo por detrás do tempo da consciência. “Não há”, explica Levinas (1974, p. 154), “atrás desse fluxo original outra consciência que constata esse pensamento ou esse acontecimento”, acontecimento esse que é a própria consciência temporal e temporalizante. Esse fluxo ou “acontecimento constituinte”, “o próprio sentir da sensação”, é caracterizado, também sublinha Levinas (1974, p. 154), como “subjetividade absoluta”, “mais profunda que a intencionalidade objetivante e anterior à linguagem”. E ainda, comentando livremente o famoso § 36 das *Lições* de 1905, que introduz a ideia de “consciência absoluta”³²⁶, mantendo, na falta de melhor, a metáfora do fluxo: “esse fluxo, onde a dualidade da consciência e do acontecimento é ultrapassada, não tem mais

³²⁵ “A retensão e a protensão são, com efeito, intencionalidades, mas, aqui, *visada e acontecimento coincidem* [...]. Conhecimento e acontecimento que são *modificação*, e não negação.” (LEVINAS, 1974, p. 153; grifo do autor). Ou ainda, um pouco mais adiante, dois outros excertos nos quais Levinas (1974, p. 154) afirma: “Acontecimento e consciência estão sobre o mesmo plano. [...] O fluxo em que a dualidade da consciência e do acontecimento é ultrapassada não tem mais constituição; ele condiciona toda constituição e toda idealização.”

³²⁶ Segundo o preciso esclarecimento de Tengelyi (2008, p. 30), Husserl “sustenta que toda reflexão sobre si é precedida por uma consciência irrefletida de si. Essa auto-manifestação originária toma a forma de uma intencionalidade tanto afetiva quanto representativa. Husserl descreve a consciência interna do tempo como uma sensação (acompanhada, exatamente como em Brentano, por um sentimento afetivo) e a distingue da percepção interna (no sentido de um ato de reflexão). Por essa razão, a consciência interna do tempo também pode ser qualificada por Husserl como ‘absoluta’. Esse atributo reenvia apenas ao simples fato de que a consciência interna do tempo ‘não é um ‘vivido’ no mesmo sentido’ que o vivido que ela acompanha: ela não é, por sua vez, acompanhada por nenhuma outra consciência”. A propósito, o suplemento XII das *Lições*; segundo a tradução francesa por nós utilizada, cf. Husserl (1964, p. 172).

constituição; ele condiciona toda constituição e toda idealização” (LEVINAS, 1974, p. 154). O fluxo temporal emerge aí, observa Levinas, como o transcendental por excelência, e duma “intencionalidade” distinta daquela que Husserl teria mantido sob a primazia da objetividade. Descortina-se, assim, a dupla razão pela qual Levinas se detém sobre o tema husserliano da impressão originária. Em primeiro lugar, porque em Husserl a *Urimpression* corresponde ao que há de primeiro, a origem a partir da qual se dá toda significação. Associado a esse motivo, tem-se o fato de ela ser descrita em termos de “presente vivo”, isto é, o fato de que, aos olhos levinasianos, ela não fora pensada por Husserl como uma noção puramente abstrata, mas como a própria vida do sujeito. Daí que num outro ensaio contemporâneo ao que ora analisamos, intitulado *Reflexões sobre a técnica fenomenológica* (1959), Levinas (1974, p. 118-119) descrevera a *Urimpression* como a própria “individualização do sujeito”, “a articulação da subjetividade”, aproximando Husserl de Heidegger, ou melhor, lendo o primeiro a partir do segundo.

Desse modo, Husserl teria conseguido evidenciar essa “intencionalidade primeira que coincide com a própria obra do tempo” (LEVINAS, 1974, p. 154). É preciso dizer, no entanto, pergunta Levinas (1974, p. 154), em referência ao *Apêndice V* das *Lições, Da simultaneidade da percepção e do percebido*, que “há diacronia na intencionalidade”?³²⁷ Questão que Levinas (1974, p. 154) explicita imediatamente: “[...] toda intencionalidade é já, a algum título, lembrança? [...] o objeto da intenção já não é mais velho que a intenção”? A impressão originária é assim definida como a “ponta de agulha”, “a pontualidade aguda do ‘acontecimento’ do presente” (LEVINAS, 1974, p. 153) na sua “novidade imprevisível” (LEVINAS, 1974, p. 155). Enquanto impressão sensível ou “sensação” do presente, a impressão originária está, assim, aquém da apercepção intencional de um objeto, ela acolhe o

³²⁷ É aí, em 1959, que se dá a primeira ocorrência do termo “diacronia”, que logo Levinas brandirá por conta própria.

presente sem lhe impor as categorias de um entendimento subjetivo³²⁸. Nela, a “passividade” de ser preenchido “além de toda previsão, de toda espera” e a “atividade absoluta” da gênese espontânea do começo (LEVINAS, 1974, p. 156) “se confundem” (LEVINAS, 1974, p. 152). Num surpreendente gesto de pensamento, Levinas não hesitará em interpretar a essa passividade e a essa atividade mediante a ideia de alteridade. O que ele tentará mostrar é que exatamente aí nessa “defasagem” do tempo descortina-se não apenas o momento originário do movimento da temporalização, mas também a emergência de toda alteridade e de toda diferença³²⁹. Desde então, a passividade da impressão originária será interpretada como a novidade que chega à consciência, vinda de alhures ou de um além e sem que estivesse já aí. Por outro lado, a atividade da gênese espontânea da impressão originária será concebida como o fato de que a novidade, ao chegar à consciência, se põe e se impõe como diferente e “separada” de todo outro presente, como que rompendo com o que a precedeu e com o que a sucede.

De fato, esse gesto de pensamento levinasiano se dá num singular eco ao apêndice supracitado, no qual Husserl (1964, p. 145) se interrogava sobre a questão de saber “de qual direito pode-se dizer que a percepção e o percebido são simultâneos”. Nesse apêndice, Husserl colocava em relevo uma “diferenciação de tempo” entre a doação sensível (o momento hylético) e a apreensão, como “animação” dessa doação sensível: “no instante em que começa a apreensão, uma parte da doação sensível é já transcorrida (*écoulée*), e não é mais retencionalmente retida” (HUSSERL, 1964, p. 146). Seja ainda considerada uma passagem um pouco mais adiante: “há uma diferença temporal entre o ponto inicial da

³²⁸ Em sua análise das *Lições*, Derrida se inspira nesta chave hermenêutica forjada por Levinas em *Intencionalidade e sensação*. No quinto capítulo de *A voz e o fenômeno*, aquele autor persegue a ideia de que a fenomenologia da consciência interna do tempo permanece cativa de uma “metafísica da presença” até certo ponto, mas que, por outro lado, ela indica a possibilidade de evitar e até mesmo “desconstruir”, segundo o idioma de Derrida, essa mesma metafísica. Neste sentido, o supracitado ensaio levinasiano pode ser considerado como o esboço ou uma prefiguração do que aparecerá mais tarde sob o signo da “desconstrução”; a propósito, cf. Bernet (2004, p. 257-259). Rudolf Bernet perseguiu esse caminho de interpretação durante um pouco mais de um decênio, de 1983 a 1994. Ele mostrou como a teoria das duas intencionalidades da consciência absoluta, a “transversal” e a “longitudinal”, põe em questão o privilégio da presença propugnado pelo próprio Husserl.

³²⁹ A propósito, cf. Bernet (2000, p. 153-154).

percepção e o ponto inicial do objeto” (HUSSERL, 1964, p. 146). Mas o mesmo não acontece, sublinhava Husserl, quando se trata da esfera imanente, no seio da qual não se pode, a rigor, distinguir entre o ato da reflexão e sobre o que esse ato “se reorienta (*retourne*)”; certamente, reflexão e retenção pressupõem a “consciência interna” impressional, mas, se nós chamamos essa “consciência interna” de “percepção”, não há mais razão para distinguir entre “percepção e percebido”, e é preciso, antes, afirmar sua “simultaneidade”³³⁰.

Vê-se aí o ponto nodal em que Levinas se distancia da letra husserliana. Pois lá onde o acento de Husserl recaía sobre a simultaneidade ou continuidade do presente, o que lhe permitira, aliás, manter a metáfora do fluxo que Levinas abandona, o autor lituano insistirá justamente sobre o aspecto da “passagem” da impressão, isto é, sobre o fato de que toda impressão cede lugar a uma outra. Em lugar de acentuar a continuidade do descontínuo, Levinas optará por enfatizar a descontinuidade do contínuo, invertendo assim o acento sobre o qual recai a análise husserliana³³¹. De fato, o autor de *A obra de Edmond Husserl* já percebia que no pensamento husserliano o “presente se modifica, perde a sua acuidade e sua atualidade, é retido apenas por um novo presente que o substitui, que por sua vez recua e permanece ligado numa nova retenção ao novo presente” (LEVINAS, 1974, p. 41). Vê-se, por aí, que o olhar levinasiano dirige-se para o que o autor do terceiro volume de *Tempo e narrativa* bem apreciou como “a inestimável descoberta da retenção” (RICOEUR, 1985, p. 45), que se inscreve, por sua vez, no prolongamento das considerações agostinianas sobre o tempo. E Levinas concentra sua atenção sobre a retenção exatamente na medida em que “ela

³³⁰ Segundo o Apêndice XII das *Lições* (cf. HUSSERL, 1964, p. 175), no caso da percepção interna, perceber não é outra coisa que a consciência constituindo o tempo, com suas fases de retenções e de protensões fluentes. Após esse ato de perceber, não se tem aí um outro, como se o fluxo fosse ele mesmo uma unidade no fluxo. Levinas (1988, p. 160) nomeia a isso “contemporaneidade estrutural”.

³³¹ Dastur (2008, p. 84-85) explica nos seguintes termos a ênfase dada por Husserl: “É preciso, portanto, pensar a continuidade do descontínuo, o que se tornou possível pela noção de modo e de modificação. Com efeito, o que é uma modificação? Nada diversos que o tornar-se-outro do mesmo, a alteração (*allôiosis*) de que Aristóteles nos diz que é um gênero do movimento. Pois não basta afirmar o caráter qualitativo da série temporal, notar que ‘cada instante (e cada lapso de tempo) é distinto, por assim dizer, ‘individualmente’ de cada outro e que nenhum pode ter lugar duas vezes’, pois isso não nos faz sair da descontinuidade” – é exatamente neste ponto que Levinas redimensiona o acento! “É preciso”, acrescenta ainda a intérprete do texto husserliano, “[...] pôr o fenômeno de escoamento como constituindo a modificação contínua de um mesmo instante inicial”.

assegura a ‘passagem’ de uma impressão originária da consciência absoluta a uma outra”, tal como bem entendeu Bernet (2000, p. 154). Todavia, com justa razão ainda sublinha o intérprete, Levinas de modo algum trai a teoria husserliana ao insistir no caráter sensível da retenção, bem como na especificidade de sua intencionalidade, posto que o próprio Husserl a afirme no apêndice IX de suas *Lições* ao falar de “uma intencionalidade de tipo particular”. Tal particularidade reside no fato de que a intencionalidade da retenção é de natureza sensível, além de não objetificar o que ela visa³³². Ademais, se o presente se desvanece e só permanece por força de um novo presente, o que aí se descortina, perceberá Levinas em suas leituras de 1959, é uma descontinuidade temporal, uma “dia-cronia” do tempo, como enfim ousará proclamar. Desta sorte, cômico de que Husserl insiste em manter o privilégio da presença a todo custo, Levinas julga encontrar, todavia, na própria letra husserliana, a abertura para a derrocada dessa primazia. Tudo se passa, portanto, como bem entendeu Bernet (2000, p. 154-155), como se a unidade inseparável de uma impressão originária nova com as impressões originárias transcorridas no seio do mesmo presente fosse então compreendida por Levinas (1974, p. 153) sob o signo de uma experiência originária da “passagem” e da “transição”, que o autor lituano concebe, no entanto, como a experiência de uma transgressão da imanência temporal, e não como a afirmação de uma continuidade³³³.

Mas, afinal, por que a atenção de Levinas se volta justamente sobre o aspecto da descontinuidade do tempo? Insistindo, pois, sobre a descontinuidade temporal, em lugar de dar ênfase à continuidade do presente, Levinas podia assim dirigir ao pensamento husserliano do tempo o próprio gesto de “deformalização” que ele entrevira no método fenomenológico de pensar, tal como julgamos ter mostrado no tópico anterior.

³³² De fato, Husserl caracteriza a consciência absoluta por duas intencionalidades, das quais apenas uma, a “transversal”, visa um objeto; a outra, por sua vez, denominada “longitudinal”, é, ao contrário, uma intencionalidade sem objeto. Por aí se compreende o enunciado husserliano segundo o qual, no fluxo da consciência absoluta do tempo, “a fase retencional tem consciência da precedente, sem dela fazer um objeto” (HUSSERL, 1964, p. 31). A propósito, convém consultar o § 12 das *Lições*, no qual Husserl mostra que a retenção é uma intencionalidade específica, distinta da intencionalidade de objeto, considerada apenas nas *Investigações Lógicas*.

³³³ Para uma análise dessa tese levinasiana do tempo como transgressão da imanência, ver Conesa (2010).

Por conseguinte, este gesto de pensamento conduz o filósofo lituano a proclamar que não é a imanência que constitui a essência da temporalidade, mas a transcendência. Assim, lá onde Husserl julgou diagnosticar o tempo imanente da consciência, a própria consciência do tempo, Levinas insiste, pois, em descortinar a própria transcendência do tempo enquanto relação com o outro. “Não será preciso”, questiona então o autor lituano, “compreender a transcendência, no sentido etimológico do termo, como uma transposição, uma ultrapassagem, um movimento, antes que como representação, sem por aí destruir o essencial do sentido metafórico desse termo?” (LEVINAS, 1974, p. 159-160). Como bem sublinhou Bernet (2000, p. 155) essa transcendência temporalmente diacrônica identificada por Levinas não é senão a transcendência do infinito, da consciência como “iteração fundamental” (LEVINAS, 1974, p. 153), da “diacronia mais forte que o sincronismo estrutural” (LEVINAS, 1974, p. 160), e não a transcendência heideggeriana enquanto êxtase.

Em conformidade a um primeiro gesto conhecido, Levinas (1974, p. 160) opõe ao que ele nomeia como “a contemporaneidade estrutural” da transcendência própria às *kinesteses* o “corpo”, “ponto zero da representação”, o que está certamente “*no mundo*”, mas também “*em face do mundo e antes do mundo*”³³⁴. Como bem sublinhou Courtine (2008, p. 130), tudo se passa, aqui, como se, para deixar lugar a uma outra figura da temporalidade que vem afetar do

³³⁴ Neste sentido, Dastur (2000, p. 129) bem assinala que, aos olhos levinasianos, Husserl aí aparece, portanto, “como aquele que, fiel às definições brentanianas, encerra a intencionalidade na representação e, no entanto, também a liberta, desenvolvendo toda uma fenomenologia não apenas do sensível, mas também do kinestésico. É essa intencionalidade corporal que parece a Levinas constituir a intencionalidade no sentido forte, na qual ele vê uma transitividade, uma verdadeira transcendência que advém como união da alma e do corpo. Contrariamente, com efeito, ao ato representativo pelo qual é o eu que permanece nele mesmo e absorve o outro, que se revela assim perfeitamente adequado ao eu, na intencionalidade transitiva da encarnação o eu não permanece na sua pureza intocada atrás do movimento do corpo, mas penetra verdadeiramente no outro que si”. É esse entendimento que permitirá, pois, ao filósofo lituano concluir que “a intencionalidade como ato e transitividade, como união da alma com o corpo, ou seja, como *desigualdade entre mim e o outro*, significa a ultrapassagem radical da intencionalidade objetivante da qual vive o idealismo” (LEVINAS, 1974, p. 143). Dastur (2000, p. 129-131) com justa razão salienta ainda que Levinas, com vistas a romper definitivamente com o caráter idealista de que padece a fenomenologia transcendental de Husserl, não se contentará com essa descoberta de uma intencionalidade encarnada, irreduzível à “intencionalidade representativa”, isto é, a ideia de um “sujeito em situação”. Antes, o autor lituano se proporá a mostrar que essa ultrapassagem da “intencionalidade objetivante” é constitutiva de toda intencionalidade enquanto tal. Eis o que Levinas se proporá a realizar, portanto, em *A ruína da representação*, como bem entendeu a intérprete. Já analisamos esse estado de coisas noutro capítulo desta nossa tese, quando abordamos a compreensão levinasiana da intencionalidade enquanto *Mehrmeinung*.

exterior um sujeito então radicalmente passivo, Levinas reconduzisse a extremidade da proto-impressão temporalizante à espacialidade, como o segredo *a priori* do tempo³³⁵: “Marcha no espaço do sujeito constituindo o espaço, como devir da constituição do tempo a partir da proto-impressão: ‘o que temporaliza (*das Zeitigende*) é já temporalizado (*ist gezeitigt*)’.” (LEVINAS, 1974, p. 160). Donde se concluirá, como o faz um texto estritamente contemporâneo ao ensaio *Intencionalidade e sensação*, que as análises husserlianas da consciência íntima do tempo, precisamente porque elas permanecem indexadas sobre o presente ou apresentação (*Gegenwärtigung*), como fundamento de toda consciência do tempo, e em relação ao qual lembrança e espera são sempre secundárias, subtraem a “diacronia do tempo”, se ao menos essa diacronia é caracterizada como o trato constitutivo de um tempo diferente daquele em que os transbordamentos do presente refluem para este presente através da memória e esperança. Uma tal diacronia, ajunta Levinas (1974, p. 204), “inquieta o sujeito”.

Destarte, será preciso aguardar *Outramente que ser ou além da essência* (1974) para que a oposição frontal às análises husserlianas da consciência íntima do tempo resplandeçam em toda a sua plenitude e vigor, e isto até nas passagens de reexposição dos primeiros escritos sobre a questão do tempo em Husserl.

Na temporalização do tempo, a luz se faz por causa da defasagem do instante em relação a si mesmo, que é o decurso [*écoulement*] temporal: a diferença do idêntico. A diferença do idêntico é também sua manifestação. Mas o tempo é também a recuperação de todas as distâncias: pela retenção, pela memória, pela história. É preciso que na sua temporalização, em que, pela retenção, memória e história, nada se perde, em que se tudo se apresenta ou se representa, em que tudo se consigna e se presta à escritura, ou se sintetiza ou se reúne, como diria Heidegger, em que tudo se cristaliza e se esclerosa em substância, é preciso que na temporalização recuperável, sem tempo perdido, sem tempo a perder e em que se passa o ser da substância – se assinale um lapso de tempo sem retorno, uma diacronia refratária à toda sincronização, uma diacronia transcendente. (LEVINAS, 1978, p. 11).

³³⁵ Esclarecer “o *a priori* do tempo” é a tarefa que Husserl avocava a si desde o § 2 das *Lições*.

Note-se que Levinas reexpõe livremente, nesse contexto, o § 39 das *Lições*, onde Husserl distingue uma dupla intencionalidade da retenção, “transversal” e “longitudinal”, e os Apêndices I, VIII e IX, que se esforçam por elucidar essa “dupla intencionalidade da corrente da consciência”³³⁶. Por um lado, ele sublinha que essa diacronia verdadeiramente transcendente terá escapado tanto a Husserl quanto a Heidegger, ainda que se tenha creditado ao primeiro, no contexto dos textos de 1959 a 1965, um vislumbre opaco dessa questão. Por outro lado, a ênfase atribuída ao caráter necessário do que ele chama “lapso do tempo” visa mostrar que sem essa diferença ou diacronia temporal não há consciência. E isto sem que a consciência perca a sua definição de intencionalidade, mas antes adquira um caráter intencional *sui generis*. Tudo se passa como se Levinas reconhecesse a perfeita unidade defendida pelas análises husserlianas, mas insistisse sobre a diferença ou distância temporal, que a seus olhos desenha-se, implicitamente, na reflexão sobre a *Urimpression*, interpretando-a como uma não-coincidência da consciência em relação a si mesma. Isso pode ser observado pelas expressões constantes com as quais Levinas marca a ambiguidade que esse conceito encerra, tais como “diferir na identidade”, “modificar-se sem modificar”, bem como pelos frequentes termos que visam assinalar a contradição: “apesar de...”.

Esta intencionalidade específica é o próprio tempo. Há consciência na medida em que a impressão sensível difere dela mesma sem diferir³³⁷. A impressão, como se ela “obstruísse” a si mesma, se esclarece “desobstruindo-se”: ela desfaz esta coincidência de si consigo em que o “mesmo” sufoca a si mesmo [...]. Mas diferir na identidade, manter o instante que se altera é o “pro-ter” ou o “re-ter”! Diferir na identidade, modificar-se sem mudar – [...] a impressão se separa dela mesma: para *ainda* se esperar ou para *já* se recuperar. Ainda, já – tempo; e tempo em que nada está perdido. [...] A temporalidade comporta a um nível – que, para Husserl, é original – uma consciência que não é intencional no sentido “específico” da retenção. A *Ur-impression*, a impressão originária, a proto-

³³⁶ “O fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não somente é, mas ainda, de maneira remarcável e, no entanto, compreensível, ele é de tal modo que uma aparição do fluxo deve ter lugar necessariamente nele e que, em seguida, devemos poder necessariamente entender o próprio fluxo em seu escoamento. A aparição do fluxo não exige um segundo fluxo, mas enquanto fenômeno, ele se constitui a si mesmo.” (HUSSERL, 1964, p. 109).

³³⁷ É útil comparar tais fórmulas com as de *Intencionalidade e sensação*.

impressão, apesar do recobrimento perfeito nela do percebido e da percepção (que deveria não mais deixar passar a luz), apesar de sua estrita contemporaneidade, que é a presença do presente [fim do Anexo V], apesar da não-modificação desse “não-modificado absoluto, fonte originária de todo ser e de toda consciência ulteriores” – esse hoje sem dia seguinte nem ontem, a proto-impression não se *imprime*, no entanto, sem consciência [Anexo IX]. “Não-modificada”, idêntica a si, mas sem retenção, a originária impressão não antecede toda pro-tensão e, assim, sua própria *possibilidade*? Husserl parece dizê-lo chamando a impressão originária de “começo absoluto” de toda modificação que se produz como tempo, fonte originária que “não é ela mesma produzida”, que nasce por *genesis spontanea*. “Ela não se desenvolve” (ela não tem germe), ela é “criação originária”³³⁸. (LEVINAS, 1978, p. 41-42, grifo do autor).

Eis, aos olhos de Levinas, o ponto extremo até onde avançam as análises husserlianas, a propósito da qual convém notar que “o ‘real’ precede e surpreende [descobre] o possível” (LEVINAS, 1978, p. 42). Desse modo, saudando essa exploração insistente do “presente vivo”, à medida de uma “consciência *originalmente* não objetiva”, Levinas aponta o paradoxo insustentável que consiste em pretender ultrapassar a consciência objetivante na “consciência do presente”. Vê-se aqui, exemplarmente, como a homenagem outrora rendida a Husserl funciona, de início, contra Heidegger, antes de retornar contra o primeiro, como num efeito boomerang, e reduzir a nada a percepção husserliana³³⁹. Nos termos do próprio Levinas (1978, p. 42), “Husserl não terá, pois, liberado o psiquismo do primado do teórico – nem na ordem do saber-fazer pelos ‘utensílios’, nem naquele da emoção axiológica! nem no pensamento do ser, diferente da metafísica dos entes! A consciência objetivante – a hegemonia da re-presentação – é, paradoxalmente, suplantada na consciência do presente”.

Frequentemente, Levinas também nomeia a essa dia-cronia do tempo como “lapso” ou “lapso de tempo”, “modificação” ou simplesmente “defasagem”, sempre suscetível de retomada numa continuidade, no caso de Husserl³⁴⁰, mas não para o nosso autor. Entendendo, pois, que no pensamento husserliano o termo “fluxo” é apenas uma metáfora, Levinas

³³⁸ Cf. Husserl (1964, p. 131).

³³⁹ A propósito, ver as precisas análises de Bernet (2002, p. 152-153).

³⁴⁰ “Defasagem da identidade do ‘presente vivo’ com ele mesmo, defasagem das próprias fases, segundo a intencionalidade das retenções e das protensões, a fluência reúne a multiplicação das modificações dispersando-se a partir do ‘presente vivo’.” (LEVINAS, 1978, p. 43).

abandona-o definitivamente. Isto porque se a metáfora do “fluxo” e da “fluência” deve ser entendida a partir de um “presente vivo”, que escoia ininterruptamente, é preciso, julga o filósofo lituano, abordar o tempo através de uma linguagem que exprima o movimento peculiar à própria temporalização do tempo, isto é, ao seu modo próprio de se constituir. Neste sentido é que convém, pois, entender a expressão brandida por Levinas sob a forma reflexiva: “o tempo *se* passa”³⁴¹.

Com efeito, é essa passagem ininterrupta do tempo que sela tudo, ou seja, num só golpe, o seu caráter irreduzível e de surpreendente eventualidade, bem como a passividade do sujeito que sofre a ação do tempo. Por um lado, enquanto acontecimento, o tempo é da ordem do imprevisível, do inesperado, trazendo consigo a novidade. Por outro lado, o envelhecimento é, para Levinas, a marca indelével dessa passividade da subjetividade ante a ação ou passagem do tempo. Ou seja, a síntese passiva da senescência indica essa exposição do sujeito que, não obstante os seus contínuos esforços para se defender da ação do tempo, padece-a sem poder detê-la ou retardá-la. Nos precisos termos de Pivatto (2000, p. 92-93), “as marcas do tempo são marcas no corpo como senescência, como envelhecimento, como dor, como suportar. E isto é indesviável, a intencionalidade transcendental nada pode contra o senescer, a razão até pode prever mas não pode desviar essa exposição como sujeição”.

Futuro e passado recebem, assim, um novo sentido. Relação com o novo e passividade absoluta desenham os contornos de sua significação. E o presente, por sua vez, não é mais pensado a partir das noções de fixidez, imobilidade. Seu sentido não jaz numa eternidade imóvel à qual a se ligaria a própria noção de consciência em seu ato de repouso, isto é, o

³⁴¹ “Pois o lapso de tempo é também irrecuperável, refratário à simultaneidade do presente, irrepresentável, imemorial, pré-histórico. Antes das sínteses de apreensão e de reconhecimento, realiza-se a ‘síntese’ absolutamente passiva do envelhecimento. É por aí que o tempo *se* passa.” (LEVINAS, 1978, p. 48).

momento do conceito. Com esse gesto, Levinas procura pensar o tempo em sua diacronia irreduzível³⁴².

De fato, além do que, comentando Husserl, o autor de *Intencionalidade e sensação* tinha nomeado como o intervalo da proto-impressão, “a distância da defasagem em relação a uma outra proto-impressão”, é preciso, julga ele, tentar pensar, no presente, um intervalo ou um atraso propriamente irreparável: aquele do tempo perdido, “em pura perda”, que se passa e passou. Aqui, a consciência do tempo, longe de ser a própria temporalização como trato constitutivo da subjetividade, deve ser entendida como passividade, ou melhor, paciência, puro *pathos*, que define uma outra instância da subjetividade, a título de sujeição: aquele do *apesar de si, para o outro, pelo outro*³⁴³. Assim, a análise da temporalidade levada a termo por Levinas lhe propiciará pensar a subjetividade de outro modo, diametralmente oposto àquele do eu ativo e consciente, de Husserl. Substituindo o tempo da auto-afecção pelo tempo da hetero-afecção, substituindo o tempo da representação intencional pelo tempo da passividade, o que Levinas tem em vista é uma transformação do ego transcendental em

³⁴² Neste sentido, urge constatar como a concepção levinasiana do tempo coaduna-se com a noção hebraica. A propósito, Chaliar (1982, p. 144) esclarece que, “em hebraico, o verbo ser jamais se conjuga no presente, as ações não se reportam a nenhum outro tempo que ao passado e ao futuro. Passado e futuro não são modificações da presença, os hebreus consideram o presente como um ponto, é o fim do passado e o início do futuro”. Consoante a esta interpretação é a posição de Françoise Mies, citada por Gilbert (2012, p. 34, n. 27): “O verbo ‘ser’ é menos importante nas línguas semíticas, inclusive o hebraico, do que nas línguas indo-europeias. Assim, sua função copulativa é praticamente inexistente: [...] ‘eu sou teu Deus’ se dirá ‘eu teu Deus’ [...]; portanto, uma frase nominal. Introduce-se, entretanto, o verbo ‘ser’ para indicar a esfera temporal futura ou passada: [...] ‘eu serei teu Deus’ [...] (mesma forma verbal presente em Ex 3, 14), na esfera do futuro. A conjugação hebraica (hebraico antigo) não tem apenas um valor temporal (às vezes não é esse absolutamente o caso), mas também um valor de aparência: o futuro é na verdade chamado ‘irrealizado ou inacabado’ e o passado ‘realizado ou acabado’. ‘Eu estarei contigo’ indica o futuro, mas também o irrealizado, o inconcluso. O ‘estar com’ não terminará. O verbo ser é ao mesmo tempo um verbo estativo e um verbo ativo. Não tem o mesmo sentido que encontramos na filosofia grega. Por isso nos surpreendemos com a importância desse verbo em Êxodo 3, 14. Talvez para explicar o nome do Senhor YHWH, cuja raiz é a do verbo ‘ser’.” A concepção levinasiana do futuro, enquanto abertura ao infinito, aproxima-se da noção hebraica. Por outro lado, sublinhe-se a insurgência de Levinas em relação à extrema importância dada ao verbo ser, justamente por entrever sua estreita ligação com o presente concebido de modo absolutamente estático, imóvel, de modo a congelar ou petrificar a diacronia do tempo.

³⁴³ Nova instância do sujeito que Levinas (1978, p. 68-69) caracteriza nesses termos: “O sujeito não se descreve, pois, a partir da intencionalidade, da atividade representativa, da objetivação, da liberdade e da vontade. Ele se descreve a partir da passividade do tempo. A temporalização do tempo, lapso irrecuperável e fora de toda vontade, é todo o contrário da intencionalidade. [...] A temporalização é o ‘contrário’ da intencionalidade por causa da passividade de sua paciência; nela, tematiza-se o avesso do sujeito tematizante: uma subjetividade do envelhecimento que a identificação do Eu [Moi] consigo mesmo não poderia prever, *um* sem identidade, mas único na requisição irrecusável da responsabilidade.”

sujeito ético que, longe de ser caracterizado por seu poder espontâneo e livre, é responsável pelo outro. Em lugar de estar aberto ao outro sob o modo da intencionalidade ou da transcendência extática, eu sou, na intimidade mesma de minha afetividade, portanto, desde sempre, “refém” do outro³⁴⁴. De modo análogo, Levinas também aplicará essa sua “fenomenologia” do tempo ao problema de Deus, justamente para pensar Deus de outro modo que ser, pensando-o não mais a partir do presente, aqui entendido como uma eternidade imóvel, pura idolatria a seus olhos, mas a partir uma nova significação do tempo, até então impensada pela tradição filosófica ocidental.

Numa conferência, também tardia, *Diacronia e representação* (1985), um pouco mais de dez anos após a publicação de *Outramente que ser ou além da essência* e dez anos antes da sua morte, Levinas retorna uma última vez sobre sua apreciação bastante contrastada das análises husserlianas relativas à temporalidade, numa conferência pronunciada em homenagem a Paul Ricoeur³⁴⁵. Neste escrito, Levinas acentua a dívida contraída em relação a Husserl e suas *Lições* de 1905. Interrogando-se sobre o que ele aí nomeia “a intriga incompreensível do tempo” e ampliando as análises de outrora, isto é, de *Intencionalidade e sensação*, o filósofo aí questiona sobre como se deve entender a diacronia do tempo. Pergunta-se ele através de quais “conjunturas” o tempo terá assim “feito valer sua intriga incompreensível” (LEVINAS, 1991, p. 181), antes de ajuntar que a diacronia temporal não deve ser entendida como pura ruptura, ou seja, não apenas no sentido de uma negatividade,

³⁴⁴ Para Levinas, a subjetividade em Husserl seria essencialmente marcada pelo poder de representar: “Desde então, o sujeito seria poder de representação no sentido quase ativo do termo: ele reconduziria a disparidade temporal em presente – em simultaneidade.” (LEVINAS, 1978, p. 170). Cf. também Levinas (1978, p. 36, 41, 179).

³⁴⁵ Sabe-se que Ricoeur também aventou uma hermenêutica da fenomenologia da consciência íntima do tempo. No tomo III de sua monumental obra *Tempo e Narrativa [Temps et récit]*, opondo-se à interpretação de Bernet (1994), ele defendeu a tese segundo a qual, em Husserl, “a modificação precede a diferença”: cf. RICOEUR, 1985, p. 50-51. Essa fórmula ricoeuriana torna-se clara quando se compreende que, num certo sentido, o tempo muda tudo, mas, noutro sentido, ele nada muda. Parafraseando Levinas, poder-se-ia dizer que o tempo modifica sem mudar. É essa modificação sem alteração que Husserl teria evidenciado nas análises consagradas ao fenômeno da modificação retencional.

mas em seu sentido positivo³⁴⁶. Trata-se de entender essa passagem do tempo a partir da relação com outrem, mediante a qual presente, passado e futuro recebem uma nova significação. É, pois, nessa “intriga” entre tempo e ética que residirá, aos olhos levinasianos, o movimento próprio da temporalidade. É na relação com o outro humano que se deverá buscar a resposta para se compreender o enigma do tempo. Esse gesto de “pensar o tempo a partir do rosto de outrem, em que ‘Deus nos vem à ideia’”, não é senão, aos olhos levinasianos, “a necessidade de pensar o tempo na devoção de uma teologia sem teodiceia” (LEVINAS, 1991, p. 196). Essa expressão marca o traço kairológico do tempo que perpassa a reflexão levinasiana, a saber, o da irrupção de um tempo outro no próprio seio do tempo cronológico. Essa interrupção do tempo do Mesmo seria marcada pelo acontecimento ético, remetendo-nos, por conseguinte, à ideia de Deus. Neste sentido é que Levinas se refere a uma “teologia sem teodiceia”. No entanto, esse acontecimento da vinda de Deus ao pensamento não se dá, aos olhos levinasianos, sob a forma temporal da presença, embora irrompa no presente do Mesmo: eis o que importa agora analisar.

5.3 DEUS PARA ALÉM DO PRESENTE

Conforme a sua etimologia, o termo presente (do latim, *prae-sum*) significa o que está diante de mim, no espaço ou no tempo. Neste sentido, é presente tanto o que existe no próprio momento em que se fala ou de que se fala quanto o que está no lugar onde se está ou do qual se fala. Este sentido de presença relaciona-se intimamente com a nossa sensibilidade, de modo que é presente o que age atualmente sobre meu corpo, sobre meus sentidos.

³⁴⁶ Cf. Levinas (1991, p. 195).

Todavia, o progresso do pensamento filosófico conduziu progressivamente os bem pensantes a migrarem desse sentido passivo a um sentido ativo do termo³⁴⁷. Esse esforço nós já o encontramos em Platão e Aristóteles, que se propuseram a pensar o ser para além das aparências. Ser presente designaria, a partir de então, o fato de ser apreendido por um ato consciente do espírito. Neste sentido, seria presente tudo o que nós tornamos atualmente presente – isto é, presentificamos, re-presentamos ou a-presentamos – mediante um ato de atenção. Ora, este último sentido desembocaria, enfim, na ideia de que o que é presente é de algum modo disponível. Trata-se da presença concebida no sentido não de uma atualidade imediatamente presente no espírito, mas de uma potência da qual eu disponho atualmente, e que eu posso imediatamente transformar em ato. Em outros termos, seria presente ao espírito o que eu concebo sob a forma de uma idealidade, que viria preencher teleologicamente a visada intencional da consciência ao adequar-se ao ato de antecipação ou imaginação.

É sobretudo contra esse duplo sentido ativo do termo que Levinas se insurge, julgando encontrá-lo em toda tradição filosófica e sobretudo em Husserl. Admitidos esses sentidos, abordar a Deus em termos de presença significaria, assim, concebê-lo como “algo”, isto é, como um ente de algum modo já disponível ao pensamento que o pensa. Para ele, a transcendência de Deus não pode se dizer nem se interpretar em termos ontológicos e, assim, sob o signo da presença. Isto porque ela é concebida como uma desmedida ou um excesso (*surplus*) em relação ao presente da presença no qual a consciência se confunde com a imanência. Pois a presença significa, a seus olhos, um retorno da consciência a si mesma, incessante retomada da presença na re-presentação. O sem-cessar da presença do presente é uma repetição. Ele repete a estrutura necessária à atualidade do presente. Ele reenvia à unidade da apercepção, que nunca vem do exterior “tomar” consciência da simultaneidade, mas que é o próprio modo da presença, reunindo o transitório em sinopse, se realizando na

³⁴⁷ Ancoramo-nos aqui na exposição dos sentidos dos termos “presente” e “presença” tal como se encontra no dicionário coordenado por Lalande (1976, p. 818-819). Sobre tais significados, conferir sobretudo a nota que coube a Lavelle explicitar, sob a demanda do prof. Lalande.

exibição temática do fenômeno em representação. A síntese realizada pela unidade do eu penso constitui a presença em ato, a possibilidade do “sempre” – da identidade do Mesmo. A experiência feita por um sujeito, o psiquismo da consciência, é essa ênfase do ser na qual nada, de início, poderia se dissimular. A presença do presente que comporta consciência é – por detrás da experiência – a “nota tênue” da própria imanência. Como, desde então, abordar Deus – transcendência absoluta se absolvendo de toda “tomada” de consciência – senão segundo a desmedida de uma intriga rompendo a unidade do cogito? Há, neste sentido, uma aproximação e ao mesmo tempo um distanciamento de Levinas em relação à proposta derridiana de superação da metafísica da presença.

Com efeito, Levinas rende homenagem ao autor de *La voix et le phénomène* (1967) por sua denúncia “perturbadora” do pressuposto fundamental da metafísica tradicional, que é aquele do “ser como presença”³⁴⁸. Esta posição filosófica reivindica que um objeto tem um sentido somente se ele existe para uma consciência, ajuntando também que ele existe unicamente se ele é presente. Essa tese da “contemporaneidade do significado e da presença” conduz Levinas a repensar, por exemplo, as condições de base postas pela fenomenologia³⁴⁹, afastando-se, assim, do “princípio de presença” sob o qual se ergue toda a obra de Husserl. De fato, Levinas (1991, p. 143) partilha com Derrida a ideia de que “encontramos em Husserl um privilégio da presença, do presente e da representação”. Para Levinas, o imperativo da presença, na fenomenologia, constitui um problema-chave, pois, além do prejuízo metafísico que Derrida introduz, trata-se mais fundamentalmente ainda de um prejuízo tético e ontológico que desencadeia uma crise filosófica. A subordinação fenomenológica ao *telos* da presença, como declara Derrida em *A voz e o fenômeno*, implica, aos olhos levinasianos, um desconhecimento do solo verdadeiro que suporta e nutre o sentido.

³⁴⁸ Cf. Derrida (1967, p. 7); Levinas (1976, p. 66-70; 1986, p. 181).

³⁴⁹ Cf. Levinas (1976, p. 68).

Como Derrida, Levinas também vai contestar esta evidência da presença metafísica. A contribuição derridiana que o inspira vai contra a impossível matriz da presença imediata a si que comanda tudo, mas também contra a necessidade de pensar sempre a partir de alguma coisa de “dado”, isto é, contra a ideia de uma significação reduzida a um dado de consciência³⁵⁰. O excesso possível de uma “presença”, que reenvia ao que propriamente não se entrega, vai se traduzir, em Levinas, pela ausência do que nunca se apresenta (o outro em sua alteridade intrínseca, ou seja, Deus e Outrem em suas alteridades próprias).

De fato, sublinha Levinas (1976, p. 70), desviando-se da predominância da presença temporal, Derrida chega a desembaraçar o conceito de tempo “de sua subordinação ao presente, não mais concebendo o passado e o futuro por modos, por modificações ou por modulações da presença”. Cômico do rigor e da originalidade da interrogação de Derrida, que soube medir as contradições dessa aporia husserliana, Levinas não persegue, todavia, a pista derridiana. Pois, a seus olhos, ela continuaria a caminhar na esteira do domínio fenomenológico. Levinas (1976, p. 69) recusa a solução derridiana da desconstrução, pois ela atesta o “recurso à linguagem logocêntrica contra esta linguagem”. Ela não chegaria, assim, a se liberar da influência do discurso lógico e tematizante do Dito para enunciar a mensagem do Dizer, num gesto de superação de toda forma de presença, mesmo estrutural.

Levinas, ao contrário, julga ser necessário interromper o modo de pensar husserliano, para então introduzir o horizonte irreduzível a toda forma de presença. Desse modo, o que ele procura evidenciar é diferente, pois, para o autor em foco, esse privilégio do presente mascara profundezas irrepresentáveis, nos impedindo de descobrir, mais longe ainda e sem nenhuma atividade prévia, a dimensão pré-original e imemorial do passado no qual se inscreve o sentido de Deus. Levinas não considera, pois, que o modelo husserliano exija uma retomada radical como aquela que propõe Derrida, pois basta considerar as coisas de outra maneira para

³⁵⁰ Ver Bustan, (2014, p. 237, 241).

mostrar que um acontecimento pode caminhar na contramão do *telos* da presença, sem se privar de uma significação e sem contradizer a fenomenologia. A forma fenomenológica da ausência (temporal e inteligível), isto é, de significações ainda implícitas, não constitui, segundo Levinas, o que ele caracterizará sob o signo da “não-presença”. Esta, por sua vez, refere-se a uma outra “dimensão”, que precede o registro reflexivo e que permite, apesar da ausência de intuição correspondente, evocar uma significação: a saber, a significação ética que escapa ao aparecer. E é a consideração dessa saída que conduz Levinas ao ultrapassamento da fenomenologia sem, todavia, abandoná-la. Levinas julga ser necessário interromper o modo fenomenológico de pensar, para poder, em seguida, voltar a ele com novas descobertas. Assim, segundo o amálgama do modelo husserliano, o sentido é dominado pelo critério da presença, enquanto que no modelo levinasiano, o sentido é dominado pelo critério da ausência. É, pois, essa valorização do passado que constitui a pedra de toque, mediante a qual Levinas se distancia também de Derrida.

No que tange à pensabilidade de Deus, essa valorização do passado ou esse critério da ausência constituirá o caminho pelo qual Levinas procurará salvaguardar a transcendência de Deus e relacioná-la à questão ética. Detenhamo-nos, agora, a explicitar esse estado de coisas.

5.4 DEUS E O PASSADO IMEMORIAL

Animado por um esforço incansável, Levinas procura manter incólume o sentido da transcendência. Para tal, o filósofo é conduzido a abrigá-lo numa ausência tal que apenas o gesto de reportá-lo à intriga ética pode absolvê-lo de sua possível confusão com o “há” [*il y*

a]³⁵¹. O coração da questão reside na coincidência que o autor estabelece entre o passado imemorial significado na relação ética e a ausência na qual Deus se refugia.

Com efeito, Levinas entende que Deus “se passa” na relação ética, relação entre o eu e o outro humano descrita sob o signo de uma responsabilidade ilimitada e sem origem num ato da vontade. A rigor, Deus não se mostra, não se manifesta na relação ética. Mas dela já se retira. Essa retirada de Deus é identificada como o próprio retardo da consciência em relação à ordem recebida. Em outros termos, a ausência de Deus do pensamento, sua fuga em relação às malhas do saber, significaria sob as espécies de um atraso da consciência em relação à responsabilidade. O que comumente se denomina como “consciência de Deus” seria já o atraso do pensamento em relação à significação que, sorrateiramente, lhe adentrara, sem que este estivesse já aí para identificá-la, acolhê-la ou percebê-la. Essa “entrada” seria melhor compreendida sob o signo de uma “visitação”, de uma “passagem”, já retirada de Deus. E essa ausência teria, aos olhos levinasianos, o sentido de uma “devastação” do próprio pensamento, abrindo-o para o outro humano, isto é, direcionando-o para a responsabilidade. A “origem” mesma da consciência se daria por causa dessa fissura ou traumatismo, mediante o qual ela seria despertada de seu “sono dogmático”, de seu repouso incessante em si mesma³⁵².

Segundo Levinas (1991, p. 90), o “passado imemorial” refere-se à “anterioridade original ou ultimidade original de Deus em relação a um mundo que não pode alojá-lo”. Todavia, o nó da questão reside na maneira de compreender o sentido dessa “anterioridade”. Como entender uma “anterioridade” em relação ao ser? Trata-se de uma anterioridade lógica? Ela concerne à ideia de um fundamento? E, por outro lado: é possível supor que haja algo anterior ao ser? Admitir essa tese já não seria contrariar o interdito parmenidiano, pretensamente irrefutável, de que nada antecede o ser, pois, a rigor, toda antecedência em

³⁵¹ A propósito, conferir Levinas (1986, p. 103).

³⁵² Como vimos, em Levinas, o eu (*Moi*) é entendido sob o signo da identidade e da presença constantes, numa espécie de relação tautológica que diria o seu próprio ser: eu, eu sou, eu sou presente a mim mesmo. Para ele, não é nessa dimensão egoísta, no ser enquanto pura identidade tautológica, que reside a ipseidade ou o si (*soi*) do sujeito, que se distingue da subjetividade ética.

relação ao ser só pode ser concebida em termos de existência? A tese levinasiana consiste em afirmar que nem tudo o que é significativo é concebível sob os signos da presença e da existência. Seu pensamento se ancora, portanto, numa separação entre a ordem da significação e da ontologia. Levinas relaciona tanto a transcendência de Deus quanto a do outro humano à ordem da significação, concebida como distinta em relação àquela outra, que se coaduna com o presente e com a consciência. Destarte, mediante a expressão “anterioridade de Deus”, cujo sentido remete ao “passado imemorial”, Levinas procura descrever a própria transcendência de Deus, mas sem referi-la ao ser. Trata-se de pensá-la sob o signo de um “além” ou de um “outramente que ser”. Desta sorte, a anterioridade de Deus não significa, aos olhos levinasianos, a sua *existência* anterior ao homem, mas a sua alteridade absoluta em relação ao ser. Tudo se passa como se, paradoxalmente, Deus “chegasse” à consciência, mas sem aí se apresentar, como se ele passasse de contrabando sem nela se declarar, sem se manifestar, sem que fosse inspecionado quanto à sua verdade. Numa palavra, é como se a significação de Deus antecedesse aquela que lhe é atribuída pelo pensar³⁵³.

Vê-se, assim, que a precedência de Deus reclamada por Levinas não significa uma antecedência lógica. Não se trata de interpretar Deus em termos de fundamento³⁵⁴. Por outro lado, também não se deve conceber o retraimento como a outra face do desvelamento, tal como encontramos no pensamento heideggeriano do *es gibt*. Significada a partir da responsabilidade, a retirada ou a ausência de Deus, em Levinas, adquire um caráter absoluto e um sentido eminentemente ético. O fato de abrigar-se num passado imemorial, isto é, a ausência de Deus em relação ao pensamento que o pensa, não significa, aos olhos levinasianos, uma indiferença de Deus em relação à subjetividade. A sua retração ante o âmbito do pensar, interditando a sua absorção na ideia, significa sob a forma de uma ordem. O

³⁵³ É este o *leitmotiv* que anima as belas páginas do ensaio *Deus e a filosofia*, recolhido em *De Deus que vem à ideia*.

³⁵⁴ Neste sentido, Levinas caminha na esteira da tese heideggeriana que recusa conceber a Deus como fundamento último do real, isto é, como uma exigência imposta pelo próprio *logos*. Essas questões já foram abordadas no primeiro e no segundo capítulos deste trabalho.

traço de sua passagem é a única coisa que a consciência percebe em seu atraso irremediável. E esse vestígio significa, aos olhos levinasianos, o imperativo ético do “não matarás” injungido ao sujeito. O que Levinas estabelece, assim, é uma identificação entre o retardo da consciência em relação à ordem ética que lhe é imposta e o passado imemorial no qual Deus se refugia. Neste sentido, o passado imemorial no qual Deus é abrigado recebe um caráter eminentemente ético. Levinas também se refere a ele sob o signo de uma “anterioridade do bem” em relação ao mal, este último associado ao ser. Tudo se passa, assim, como se o bem, no sentido da própria relação ética, fosse identificado à própria significação de Deus e esta, por sua vez, fosse entendida sob a forma de uma primazia de sentido em relação ao ser, então associado ao mal através da ideia de uma dívida originalmente contraída pelo próprio fato do pôr-se na existência. Levinas passa, assim, de uma ideia à outra, relacionando-as entre si: da ideia de responsabilidade ou ética à ideia da vinda de Deus ao pensamento; do atraso da consciência em relação à ordem do Rosto ao retraimento de Deus num passado imemorial. No versículo bíblico do Cântico dos Cânticos, Levinas julga encontrar a ratificação desse atraso irreversível da resposta humana ao apelo do Rosto, tal como o filósofo o pensa: “Eu abri ao meu bem-amado, mas ele já se tinha ido, já tinha desaparecido [...]” (Can 5, 6).

Mas por que conceber como imemorial a esse passado? Aos olhos levinasianos, essa “estratégia”³⁵⁵ argumentativa seria o único caminho para manter incólume a significação de Deus. Por um lado, o que Levinas busca evitar, com esse gesto, é pensar Deus a partir de uma dialética da presença e da ausência. Para ele, a dialética do ser e do não ser, da presença e da ausência, do desvelamento e do retraimento, acabariam por reduzir a significação transcendente de Deus a uma presença, e assim, ao ser, à ontologia. Isto porque quando se opõe à noção de presença a ideia de uma ausência, esta última só poderia ser pensada mediante uma outra presença, que é aquela de sua imagem mental. Ora, é sob a forma de uma

³⁵⁵ Desenvolveremos essa ideia de “estratégias” ou “recursos argumentativos” de Levinas no último capítulo desta tese.

representação da ausência que pensamos o que está ausente. Nesta dialética, a ausência é envolvida por uma presença absoluta, oníabrangente, irreduzível, que abrigaria sob suas asas universalizantes todos os objetos ou seres possíveis do pensamento. E, para o filósofo em foco, toda representação ou conceito de Deus já é uma redução ou traição do seu sentido. O pensar a Deus não se dá sob o modo da representação, isto é, sob a forma de uma imagem mental capaz de abrigar a transcendência do seu sentido. É, pois, motivado pelo desejo de evitar conceder a última palavra à imobilidade ou fixidez idolátrica da presença que Levinas é conduzido a pensar e a falar de Deus a partir de um passado imemorial.

Mas, por outro lado, o gesto levinasiano de pensar Deus a partir de um passado imemorial também repousa numa recusa de certa concepção mística, na qual a nostalgia que anima o místico constituiria, aos olhos levinasianos, uma maneira de esquivar sua responsabilidade pelo mundo e ignorar outrem. Neste tipo de experiência mística, a alma procuraria, antes de tudo, sua própria salvação. A mística permaneceria tributária de uma insatisfação profunda que só o encontro com o Ausente, a comunicação com Ele, ou mesmo o êxtase, viria a preencher. Abstendo-nos de colocarmos sob suspeita esse “interessamento” (terminologia levinasiana), a experiência mística exacerbaria os dados da busca erótica, que atesta o desejo de “possuir” ou “entender” o outro³⁵⁶.

Levinas partilha aí das análises de Rosenzweig, que fala de tentação imoral, referindo-se ao desejo da alma de ser amada por Deus, de ser inteiramente para ele e de esquecer todo o resto. Com efeito, o autor de *A estrela da redenção* julga severamente o desejo do místico e o condena ao encastelamento em si, qualificado de “erro grosseiro” [*lourde faute*]. O místico, sustenta ele, procura se desligar do mundo inteiro, a fim de ser o único bem amado de Deus, “o único bem aventurado destinatário da Revelação”. Na alegria de se descobrir amado de Deus, o místico reivindica este amor apenas para si e, assim, trata o mundo como se fosse não

³⁵⁶ Ver Levinas (1994b, p. 83).

uma Criação inacabada (Gn 2, 3), mas uma realidade posta à sua disposição. Há no místico, diz Rosenzweig, “alguma coisa de inquietante e de objetivamente perigoso aos olhos de toda sensibilidade normal”, sua relação com o mundo é “fundamentalmente imoral”. O místico recusa participar da tarefa de redenção do mundo e deseja se deixar amar por Deus mais que entender o apelo divino que conduz a trabalhar para essa redenção. Agindo assim, ele corre o risco de desaparecer no seu próprio “isolamento”, ao passo que Deus o reenvia constantemente para o mundo, para o amor às criaturas³⁵⁷.

É com base nessas ideias que Levinas (1986, p. 112) questiona: “é possível a transcendência do Desejável além do *interessamento* e do erotismo em que o Amado se mantém?”. Para tal, adverte o filósofo, é preciso que “o Desejável ou Deus permaneça separado no Desejo; como desejável – próximo, mas diferente – Santo. Isto só é possível se o Desejável me ordena ao que é o não-desejável, ao indesejável por excelência, a outrem” (LEVINAS, 1986, p. 113). Ora, a alma mística não almejaria esse “amor sem Eros”, esse amor que remete à bondade sem satisfazer a espera pessoal. Ela não consentiria a renunciar nem aos “beijos” do Amado nem a seu olhar amante sobre sua vida tão ansiosa por sua salvação e tão atormentada por seus próprios sofrimentos. Ela esperaria se unir a Ele ao termo de seu itinerário extático ou gozar, enfim, de sua Face sem que lhe fosse demandado olhar ainda para os rostos menos amáveis dos vivos em sociedade consigo.

Sob esta perspectiva, a experiência erótica e a experiência mística não seriam estranhas entre si. Elas tomariam por modelo uma certa experiência filosófica à qual Levinas associa igualmente os vocábulos de “nostalgia” e de “piedade”. Trata-se da filosofia plotiniana, em que a alma aspira à união com o Um enquanto termo último de seu itinerário extático. Levinas (1995, p. 32) sublinha a impregnação desse modelo em toda a tradição filosófica e insiste sobre o que ela desconhece: “a ideia de uma transcendência efetiva na

³⁵⁷ A propósito das citações, cf. Rosenzweig (1982, p. 245-246).

própria socialidade, na proximidade antes que no êxtase”. Ora, segundo esse modelo, o retorno ao Um prima sobre a insatisfação da procura, a ultrapassagem da separação e da multiplicidade sobre o consentimento, espiritual e filosófico, a eles. “A aspiração ao *retorno* é o próprio sopro do Espírito; mas a unidade consumada do Um vale mais que o Espírito e a filosofia” (LEVINAS, 1995, p. 32).

Segundo Levinas (1995, p. 33), “haveria amor no olhar do *conhecer*, mas por essa ausência, que significa ainda a dispersão do conhecido, este amor só tem valor pela imobilidade transcendente que ele procura e onde a procura se absorve, pelo Um ou o amante coincidindo com o amado, sem aí se distinguir, onde o movimento do êxtase se abole e se esquece”. A unidade consumada do Um se arrancaria do tempo e, por aí, ultrapassaria a busca amorosa tributária dos ocasos do devir. Esta “piedosa nostalgia da transcendência do Um”, como Levinas (1995, p. 37) a nomeia, marcaria toda a tradição filosófica. Nesta ótica, a diacronia do tempo significaria deficiência da presença e nostalgia. Desta sorte, o modelo de pensamento ocidental surgido da Grécia estaria sob o signo da nostalgia e do retorno: retorno em si ou retorno a si, reflexividade, reencontro com o amante, com Deus ou com o Um, cujo paradigma por excelência seria a figura mítica de Ulisses.

A separação é, com efeito, celebrada e considerada positivamente por Levinas, como se ela testemunhasse o risco de ateísmo³⁵⁸ tomado por um Deus que prefere que sua criatura humana o procure na distância em vez de ter necessidade dele sob a forma de uma dependência intimidante. Tudo se passa como se Levinas descrevesse a situação humana face a um Deus que parece ausente de um mundo em prol da violência e da desgraça, face a um Deus que nunca se impõe, um Deus que o filósofo às vezes chama de Ausente. Isto significa, então, que experimentar o amor deste Deus não tenha mais nenhum sentido? De modo algum, pois, segundo Levinas, este amor passaria pelo amor exigente das criaturas que mantêm no

³⁵⁸ A propósito, ver Levinas (1980, p. 23-31).

vestígio do Deus que bateu à porta. “Se aí há apenas um Deus, é preciso amar somente a Ele, e não as criaturas passageiras”, afirma no entanto Pascal³⁵⁹. Portanto, por mais importante que fosse o amor do próximo, ele seria secundário, e a ética seria ultrapassada pela religião. Todavia, objeta Levinas (1995, p. 106), “o encontro do outro humano não se situa nem sobre um desvio, nem sobre uma desviação, nem sobre algum abrigo da transcendência”; antes, “o rosto de outrem leva o vestígio de seu movimento mais direito, mais curto e mais urgente”. Longe de constituir o fundamento incondicionado do mundo, como sustentam certas teologias, o rosto carrega “o segredo da semântica” da palavra Deus. Ele escapa a toda representação para fazer ouvir um apelo ou, como o diz Levinas, uma significância que me reclama antes mesmo que eu responda. Tal é o sentido da Eleidade, que passa além do ser, cede seu lugar ao ser e desacorda uma temporalidade organizada em torno do presente vivo da consciência³⁶⁰. O “Ele”, que chama e que dá sua significância imperativa ao rosto, escapa assim a toda experiência e a todo conhecimento que um sujeito constituído gostaria de adquirir. A separação entre Deus e a subjetividade recebe, assim, uma dupla feição: temporal e ética; ela se diz em termos de passado imemorial, ausência irrecuperável, e também responsabilidade para com o outro humano.

Outrossim, o caráter in-esperado que caracteriza o acontecimento ético é o que conduz Levinas a pensar sobre o sentido do futuro e a relacioná-lo com o tema do imperativo do Rosto e, por aí, com a questão de Deus. Irrompendo no presente da subjetividade sem que tenha havido espera, no instante mesmo em que a subjetividade sequer pôde prevê-lo ou imaginá-lo, o imperativo do Rosto enquanto “queda de Deus sob o sentido” delinea a significação ética do futuro. Convém, agora, nos determos sobre a análise dessa temática.

³⁵⁹ É o próprio Levinas (1995, p. 106-107) quem cita Pascal no ensaio *A palavra eu, a palavra tu, a palavra Deus* (1978), recolhido no livro *Alteridade e transcendência*.

³⁶⁰ A propósito, conferir Levinas (1974, p. 213).

5.5 O SENTIDO ÉTICO DO FUTURO ENQUANTO VINDA DE DEUS À IDEIA

Numa entrevista concedida a filósofos holandeses no dia 20 de maio de 1975, por ocasião das festividades comemorativas relativas aos quatrocentos anos da Universidade de Leyden³⁶¹, Levinas (1986, p. 150-151) fora interpelado sobre o motivo de ele exprimir a “realidade de Deus” somente nos termos do passado, e não nos termos do futuro e da esperança, ambos também encontrados na Bíblia. Naquela ocasião, a razão identificada era uma só: tratava-se de “pontos ainda não expostos” nos seus escritos surgidos até então. Avultava o filósofo que o tema do futuro não havia sido ainda tão amplamente desenvolvido quanto o do passado imemorial, embora tivesse evocado furtivamente a questão do messianismo³⁶² e dedicado um capítulo ao tema do erotismo e da filiação³⁶³ enquanto problemática do além do possível, que é o porvir, ambos em *Totalidade e infinito*. Não obstante, sublinhava ele, já nesses temas – do messianismo, do eros e da filialidade – o futuro fora abordado segundo a maneira própria ao nosso autor, que “consiste em tratar do tempo a partir do Outro”, num gesto de “infidelidade” ao trabalho desenvolvido em 1947, *O tempo e o outro*, mas que não deixaria de ser uma “fenomenologia do tempo” (LEVINAS, 1986, p. 151).

De fato, em *Da existência ao existente* e em *O tempo e o outro*, Levinas já discorrera, ainda que sucintamente, sobre o tema do futuro, ao analisar a relação entre o sofrimento, a

³⁶¹ Essa entrevista foi organizada e supervisionada pelo Prof. Adriaanse de Leyden, que também colaborou com o processo datilográfico da mesma. Publicado originalmente no volume 36-37 da revista *Nouveau Commerce*, em 1977, esse diálogo foi posteriormente recolhido em *De Deus que vem à ideia*.

³⁶² Cf. Levinas (1980, p. 261). Sobre o tema do messianismo no pensamento levinasiano, consultar o livro de Susin (1984) e os artigos de Lahache (2002) e Mies (1994).

³⁶³ Levinas referia-se à seção IV de *Totalidade e infinito*, intitulada *Além do rosto (Au-delà du visage)*. Na edição por nós utilizada neste trabalho, que é a quarta, consultem-se as páginas 227 a 261. Cabe observar que o filósofo encerra as análises do eros e da filiação explorando justamente a questão do “infinito do tempo”; a propósito, ver Levinas (1980, p. 257-261). Para uma análise acerca dos temas da fecundidade e do eros no contexto de *Totalidade e infinito*, ver o belo e premiado livro de Thayse (1998) e as excelentes análises de Moati (2015), Cohen-Levinas (2015) e Sebbah (2015).

esperança e o messianismo³⁶⁴, e também a questão da morte³⁶⁵. Todavia, não vamos nos ater aqui ao sentido do futuro a partir desses temas, tal como desenvolvidos aí nesse contexto. Isto porque nesse período o futuro ainda não possui todo o teor ético que lhe será consagrado nos textos a partir de *Totalidade e infinito*. E é esse caráter ético que nos importa aqui, uma vez que é a partir dele que Levinas tentará relacionar a questão do futuro com a questão da ordem ética do Rosto e, por aí, com a questão de Deus.

Com efeito, a partir da obra de 1980, esse sentido refratário ou diacrônico do futuro em relação ao presente é auferido a partir da relação ética com o outro humano. Em outros termos, o porvir do futuro, em sua diacronia ante o presente, é significado a partir da relação com outrem. Eis a diferença que assinala a novidade do pensamento sobre o futuro em *Totalidade e Infinito* em relação às obras anteriores. De fato, aí nesta obra, o autor aprofunda o sentido do futuro já entrevisto nos textos anteriores no que tange à sua diacronia em relação ao presente. Ora, na análise levada a termo em *O tempo e o outro*, “o mistério da morte” já assinalava a exclusão do suposto poder do presente de intrometer-se no futuro³⁶⁶, num eco agudo ao questionamento do sentido do futuro enquanto “uma ressurreição do presente”³⁶⁷, esboçado em *Da existência ao existente*. De modo análogo, na obra de 1980, o autor critica a ideia do porvir do futuro enquanto antecipação do tempo mediante um ato de consciência. A experiência que o sujeito faz do futuro não se delineia, para o filósofo em foco, sob a forma de um “desassossego (*grouillement*) de possíveis indiscerníveis que afluiriam para meu presente e que eu compreenderia” (LEVINAS, 1980, p. 260). Todavia, o que é novo neste contexto é o contorno ético atribuído a essa diacronia do futuro em relação ao presente. Tudo se passa como se essa distância temporal fosse *assinalada* pelo evento do encontro humano.

³⁶⁴ Sobre o tema do futuro como “consolação” ou “compensação” para um sujeito que sofre no presente e sua diferença em relação ao conceito levinasiano bastante peculiar da “esperança” como tempo do “Messias e da salvação”, ver a seção *Tempo da redenção e tempo da justiça*, em Levinas (1947, p. 153-157).

³⁶⁵ Sobre o tema do “eterno futuro da morte”, ver a seção *A morte e o futuro*, em Levinas (1994b, p. 59-61). Sobre a questão da morte em Levinas, consultar as magistras análises de Feron (1999), Bernardo (1997) e Crepon (2006).

³⁶⁶ Ver a seção *A morte e o futuro*, em Levinas (1994b, p. 68).

³⁶⁷ Cf. Levinas (1947, p. 157).

Assim, a significação do futuro emergiria “de um intervalo absoluto do qual apenas outrem absolutamente outro – *fosse ele meu filho* – é capaz de balizar (*jalonner*) a outra margem e de religá-lo com o passado” (LEVINAS, 1980, p. 260). É como se o outro humano e, mais precisamente, a separação³⁶⁸ entrevista na relação com ele possibilitasse pensar a própria distância temporal, isto é, o tempo em sua diacronia, em seu modo próprio, ou ainda, na sua alteridade absoluta.

O que Levinas permite entender nesse contexto é que o futuro, pensado a partir da relação com o outro humano sob as formas do *eros*³⁶⁹ e da fecundidade, não tem a significação de um tempo que, sob o modo husserliano da protensão, viria preencher a visada intencional. O sentido do porvir, para ele, não se delineia sob o signo da promessa ou da antecipação através de um ato de consciência. Seu modo próprio residiria, antes, na sua indeterminação, na sua significação de novidade absoluta. E esta, por sua vez, já se delineia no rosto, que continuamente interpela o eu a novas possibilidades de responsabilidade, ou seja, que “acresce e cava ainda mais profundamente” o “antigo Desejo”, que tem seu lugar num passado imemorial³⁷⁰. Desse modo é que, aos olhos de Levinas, o futuro se ligaria com o passado imemorial e irrepresentável, cujo sentido também deve se manter ab-soluto, isto é, aberto ao infinito e, assim, refratário a um ato consciente, inabarcável pelo pensamento.

³⁶⁸ Trata-se aí de uma distância num sentido temporal, espacial ou em ambos os sentidos? Levinas não se preocupa em estabelecer aí uma distinção nem mesmo uma caracterização desse estado de coisas.

³⁶⁹ Segundo Levinas (1980, p. 81), o *eros* “é a relação com a alteridade, com o mistério, ou seja, com o futuro, com o que, num mundo onde tudo está aí, nunca está aí, com o que não pode estar aí quando tudo está aí. Não com um ser que não está aí, mas com a própria dimensão da alteridade”. Não pretendemos detalhar a análise levinasiana sobre o *eros* e a filialidade, que são as figuras de relação com o outro humano analisadas neste contexto. Para o nosso propósito, basta-nos apenas sublinhar que Levinas compreenderá ambas as formas de relação com o outro humano como relação com a alteridade entendida num sentido absoluto, e, por aí mesmo, relação com o futuro. Todavia, caberia questionar se é mesmo possível uma identificação entre a alteridade do outro humano e a alteridade do tempo. Além disso, uma questão também pertinente seria a de se perguntar como se dá essa passagem de um tipo de alteridade a outro: se por analogia, dedução... ou se não haveria um “salto” no pensamento levinasiano. Levinas não explica esse estado de coisas. Sendo assim, levantamos duas hipóteses: ou o autor em foco julga ser necessário manter a mesma ambiguidade presente, por exemplo, no conceito de outro enquanto outro humano e divino, ou ele realiza aqui o movimento próprio de seu pensar, que é o passar de uma ideia outra.

³⁷⁰ “O futuro me vem não de um desassossego (*grouillement*) de possíveis indiscerníveis que afluíam para meu presente e que eu compreenderia; ele me vem através de um intervalo absoluto do qual apenas Outrem absolutamente outro – ainda que fosse meu filho – é capaz de balizar (*jalonner*) a outra margem e de religá-lo com o passado; mas, por aí mesmo capaz de reter, deste passado, o antigo Desejo que o animava e que a alteridade de cada rosto acresce e cava ainda mais profundamente.” (LEVINAS, 1980, p. 260).

Com esse gesto de pensar o tempo a partir da relação com o outro humano, Levinas julga poder salvaguardar a sua diacronia. De fato, trata-se aí nesse contexto de descrever o tempo contrariamente a uma sucessão de instantes, indiferentes uns aos outros, e, neste sentido, de maneira também diversa ao modo como o conceito bergsoniano de duração sugeria a seus olhos. Ora, segundo Levinas, Bergson teria pensado a instauração da novidade no ser mediante a noção de duração. Todavia, aos olhos levinasianos, se por um lado esse conceito permitia ao filósofo pensar a ruptura da continuidade, por outro lado o mantinha acorrentado a uma espécie de “continuação através da ruptura”. Era por causa dessa ambiguidade entrevista na noção de duração que Levinas apregoava a necessidade de ir além do modo como Bergson pensara o tempo³⁷¹.

A reflexão levinasiana sobre a temática do futuro será ainda retomada, porém de maneira esparsa e fragmentada, no contexto dos escritos posteriores a *Outramente que ser ou além da essência* (1974), ganhando novas delimitações. O ensaio *Diacronia e representação* (1985) merece, aqui, a nossa atenção, uma vez que nele se verifica uma reflexão mais sistematizada, apesar de breve, sobre o assunto. O que é novo neste contexto é a coincidência entre o sentido do futuro e o imperativo ético do Rosto, que implica, por sua vez, as duas outras características atribuídas à significação do futuro, a saber, a ideia de infinitude do futuro, concebida num duplo significado, isto é, no sentido de um “além” em relação à finitude do sujeito e de um rompimento com toda teleologia; e, por fim, a associação do futuro ao acontecimento da vinda de Deus à ideia. Assim, três aspectos relativos ao sentido do futuro são aí salientados. Detenhamo-nos, por ora, sobre cada um desses aspectos considerados separadamente. Todavia, convém advertir que tal separação é apenas didática –

³⁷¹ “Se o tempo não faz suceder momentos, indiferentes uns aos outros, do tempo matemático, ele não realiza mais uma *duração contínua* de Bergson. [...] A obra do tempo vai além da suspensão do definitivo que torna possível a continuidade da duração. É preciso uma ruptura da continuidade e da continuação através da ruptura.” (LEVINAS, 1980, p. 260).

ou seja, ela não se encontra nos próprios textos! –, de modo que ela visa apenas uma melhor sistematização, explicitação e entendimento do gesto levinasiano de pensamento.

Os dois primeiros aspectos são enfeixados numa frase lapidar com a qual Levinas inicia o texto – “A significância [*signifiance*] de uma autoridade significando *após e apesar da minha morte*” (LEVINAS, 1991, p. 192). Aprofundando suas análises, Levinas estabelece uma relação de identidade entre o sentido do futuro e a ordem significada pelo rosto. Avulta o filósofo: a “significância” do futuro é “significância de uma ordem”. Em outros termos, o futuro significa sob a forma de um imperativo ético³⁷². Esquivando-nos, por um momento, de interrogar sobre o que justifica esse enigmático gesto de identificação e como ele conduz o filósofo a pensar Deus de outro modo que sob a forma da presença e, portanto, do ser, detenhamo-nos ainda sobre os dois outros aspectos dele decorrentes.

A coincidência entre o futuro e o imperativo ético conduzem Levinas a pensar o sentido do futuro sob o signo do infinito num duplo sentido. Ora, Levinas dedica a quinta seção desta conferência tardia de 1985 ao tema do “puro futuro”. Com essa expressão, mediante a qual a seção é intitulada, Levinas procura descrever o futuro em seu movimento próprio. Para o autor, a significação peculiar do futuro, isto é, o futuro considerado em sua “pureza”, transcende o sentido que ele recebera, por exemplo, no contexto do modo de pensar husserliano. Assim, num gesto de pensamento em que ressoam as análises de outrora, Levinas insurge-se contra a ideia do futuro enquanto protensão ou antecipação do tempo mediante a atividade da consciência. O porvir do futuro não é aí entendido sob o signo da “promessa”³⁷³, contrariando, dessa forma, toda concepção teleológica e escatológica do tempo. É nesta perspectiva que o porvir do futuro é descrito como “significância” [*signifiance*]. O sufixo

³⁷² “Certamente, não qualquer promessa de ressurreição, mas uma obrigação da qual a morte não desliga e um futuro sobressaindo sobre o tempo sincronizável da re-presentation, sobressaindo sobre um tempo ofertado à intencionalidade na qual o *eu penso* guardaria a última palavra, investindo o que se impõe a seus poderes de assumir.” (LEVINAS, 1991, p. 192).

³⁷³ Enquanto ordem ética, o futuro “não carrega nenhuma promessa, nem socorro, mas o absoluto de uma exigência”. (LEVINAS, 1991, p. 194).

latino “-antia”, com o qual Levinas grafa o termo *signifiance*, acompanhando-o do mesmo verbo no gerúndio, bem como a expressão “futuração do futuro”, com a qual o autor também se refere ao porvir, assinalam, num só golpe, tanto o movimento de significação incessante do futuro quanto o seu caráter de inapreensibilidade pelo pensamento³⁷⁴ e de irreducibilidade à história humana. Tudo se passa, para o filósofo, como se houvesse a necessidade de pensar o sentido do futuro numa constante abertura ao infinito, por um lado, e a partir da ideia de passividade do sujeito que sofre a ação do tempo, por um outro. Só assim o seu sentido permaneceria refratário à imobilidade com a qual a consciência lhe petrifica na protensão, isto é, ao abordá-lo sob a forma de um presente antecipável. Assim, no contexto desse escrito tardio, a significação do futuro é surpreendentemente entendida como destituída de todo fim.

Todavia, o termo “fim” não é aí usado apenas no sentido de finalidade, como vimos acima, mas também no sentido de término. A significância do futuro consistiria, aos olhos levinasianos, tanto num além do que imediatamente me advém quanto num além do que eu possa pensar, imaginar ou antecipar sob a forma do que ainda está por acontecer, ainda que inelutável, como é o caso da morte. Em sua “pureza”, isto é, em seu modo próprio, o futuro se relacionaria com a ordem que se passa no rosto de outrem, mas num movimento que se estenderia para além da minha própria morte. Enquanto ordem ética, o sentido do futuro se estenderia para além da morte do sujeito, ou seja, “*após e apesar da minha morte*” (LEVINAS, 1991, p. 192). O “além do fim” que caracteriza o futuro é interpretado no sentido de um além de todo término, como um além de toda finitude que a morte significa. Tudo se passa como se, ao estabelecer uma identificação entre a significação do futuro e o imperativo ético do Rosto, Levinas fosse conduzido a pensar o sentido do futuro da mesma maneira como pensara a responsabilidade. Neste caso, a morte – no caso, a minha morte – não assinalaria uma interrupção definitiva do futuro, do mesmo modo que o significativo – isto é, a

³⁷⁴ “E a concretude da responsabilidade, em seu futuro extra-ordinário do inenglobável, não é ela ordenada por sua Palavra no rosto de outrem?” (LEVINAS, 1991, p. 194).

responsabilidade – não cessa com o advento da minha morte³⁷⁵. Assim, o gesto levinasiano de pensamento consiste em elevar ou abrir o sentido do futuro ao infinito, tal como fora feito com a responsabilidade. Trata-se de pensar o futuro como que comportando uma significação bastante peculiar, intimamente relacionada com a noção de infinito, na plurivocidade semântica que esse termo adquire em Levinas, significando ora a infinitude da responsabilidade, ora a de Deus ou do outro humano, ora a do próprio tempo, como se constata aqui com a ideia de um para além da própria finitude. Vê-se, assim, a importância capital que o termo infinito adquire no pensamento levinasiano, pois ele se apresenta como a “pedra de toque” que permitirá ao autor salvaguardar a ambiguidade essencial para a consolidação e manutenção de seus argumentos.

Por fim, a coincidência entre ordem ética e sentido do futuro conduz Levinas a relacionar a questão do futuro com a própria “vinda” de Deus à ideia³⁷⁶. Com efeito, para Levinas, o rosto de outrem, isto é, o encontro com a alteridade absoluta do outro humano, significa, para o Eu, o dizer inaudito de uma ordem: “não matarás!”. Em seu sentido positivo, esse imperativo ético, que “se passa” no rosto, significa: “faça de tudo para que o outro viva”. Essa injunção à responsabilidade possui um caráter infinito no pensamento levinasiano, tanto no sentido de ser uma obrigação sem fim quanto no sentido de não ser obra do próprio pensamento, rompendo assim com toda forma de teleologia. Deus vem à ideia justamente nesse momento ou nesse acontecimento em que o Eu é ordenado à responsabilidade. Desse

³⁷⁵ “A responsabilidade pela morte de outrem – o temor por outrem que não entra mais na fenomenologia heideggeriana da emoção, da *Befindlichkeit* – não consiste em entender, no ser finito do Eu [*Moi*] mortal a partir do rosto de outrem, o sentido de um *futuro* para além do que me chega, para além do que, para um Eu [*Moi*], está por vir? Não se terá ido, pois, até o fim do pensamento e do significativo [*sensé*] morrendo! O significativo [*sensé*] continua além de minha morte.” (LEVINAS, 1991, p. 193).

³⁷⁶ “Eis, em outrem, um sentido e uma obrigação que me obrigam além de minha morte! Sentido original do futuro! Futurição de um futuro que não me chega como um ad-vir, como horizonte de minhas antecipações ou protensões. Não é preciso, nesta significação *imperativa* do futuro que me concerne como uma não-in-diferença ao outro homem, como minha responsabilidade pelo estrangeiro – não é preciso, nesta ruptura da ordem natural do ser, entender o que, impropriamente – se diz sobre-natural? Entender uma ordem que seria palavra de Deus ou, mais exatamente ainda, a própria vinda de Deus à ideia e sua inserção no vocabulário – do que ‘reconhecer’ e nomear Deus em toda Revelação possível? Futurição do futuro – não como ‘prova da existência’ de Deus, mas como ‘queda de Deus sob o sentido’. Singular intriga da duração do tempo – para além de sua significação como presença ou sua redutibilidade à presença como no próprio santo Agostinho – o tempo como o a-Deus da teologia!” (LEVINAS, 1991, p. 192-193).

modo, a ordem significada pelo rosto possui, no pensamento levinasiano, uma relação intrínseca com a mortalidade de outrem e com a questão do modo como Deus vem ao pensamento e à linguagem. Ora, no ensaio de 1985, o gesto levinasiano de pensar o futuro consistirá em relacionar o sentido do porvir a esse estado de coisas, isto é, ao acontecimento da ética ou, mais precisamente, aos temas da obrigação, da mortalidade de outrem e da “passagem” de Deus pelo domínio do *logos*. Desse modo, a identificação entre a questão do futuro e o imperativo ético conduz o filósofo a pensar a própria “descida” de Deus ao plano do *logos* – domínio humano do pensamento e da linguagem – como o próprio sentido do futuro, ou seja, como o futuro em sua significação e movimento próprios.

Julgando termos explicitado os diferentes aspectos do gesto levinasiano que relaciona o tema do futuro com a questão ética e, por esta via, com o problema de Deus, cabe-nos agora levantar alguns questionamentos, passando a uma análise crítica das relações por ele estabelecidas.

Uma primeira questão diz respeito ao modo como a relação entre o sentido do futuro e a ética é estabelecida. É possível observar que, em seu gesto de pensamento, Levinas caminha de um pensar o futuro *a partir* da ética à identificação entre ambos, mais precisamente, à coincidência entre a significação do futuro e o imperativo ético do Rosto. Ora, uma coisa é pensar o sentido do futuro a partir da responsabilidade a que sou ordenado a partir do Rosto e outra coisa é identificá-los. O que ocorre é uma “evolução” ou radicalização do pensamento levinasiano? Ou, antes, trata-se aí de uma inferência ou dedução que conduz à identificação? Em outros termos, o coração da dificuldade consiste em identificar o que conduz Levinas a esse movimento de passar de uma concepção do futuro entendida a partir da relação ética à coincidência entre a significação do futuro e o imperativo do Rosto. A esta questão associa-se uma outra: se o sentido do futuro pode e deve ser pensado a partir da relação ética, ou ainda, se ele pode e deve ser abordado como a própria responsabilidade que a ordem do Rosto

significa, basta essa conexão para atribuir a ele um caráter de infinitude, para entender a sua significação sob as espécies de um para além da minha morte?

De fato, Levinas não explicita esse estado de coisas: nem como ele realiza tal movimento nem o porquê de tal gesto. Todavia, no que concerne ao modo como ele leva a termo o seu gesto de pensamento, vemos aí os vestígios do método que é lhe peculiar: o de passar de uma ideia a outra. Tudo se passa como se a noção de responsabilidade, elevada às últimas consequências, sugerisse a ideia da infinitude do futuro e, por aí mesmo, apontasse para a significação infinita – e, assim, transcendente – de Deus. Em outros termos, a responsabilidade, enquanto infinita, é também pensada até à infinitude temporal do porvir, permitindo, assim, entrever a significação absolutamente in-finita do transcendente. Tudo se passa como se o pensamento levinasiano fosse de um infinito “a outro”, justamente por entender o infinito da responsabilidade, do tempo e de Deus como um só. O que se delineia aí é o movimento de exageração com que Levinas procura pensar o tema da responsabilidade, relacionando-o com o tempo, a extrema infinitude com a qual ele pretende abordar a ética em sua suposta ligação com a temporalidade. Pois, para ele, pensar o futuro para além do porvir – e, neste sentido, para além da própria morte – significa dizer que a minha obrigação se estende para além da minha própria morte, abrindo-se aqui o duplo sentido da expressão “a-Deus”, tanto como transcendência em relação à teologia como movimento sem *telos* nem término, isto é, em direção ao infinito.

Já no que diz respeito ao motivo pelo qual Levinas procura pensar o sentido do futuro a partir da ética, pensando-o sob o signo do infinito, encontramos uma tentativa de contraposição em relação a Heidegger. Embora o próprio Levinas não tenha explicitado a razão que o conduzira a estabelecer a relação supramencionada entre o futuro e o imperativo ético, o que está em jogo é toda uma inversão do modo como Heidegger, nos parágrafos 46 a 53 de *Ser e tempo* – ou seja, na análise do ser-para-a-morte sobre a qual se abre a segunda

seção desse livro –, pensou a questão da mortalidade relacionando-a com o tema do futuro. Nossa hipótese é de que o tema levinasiano do sentido do futuro para além da morte não é dissociável de uma confrontação implícita com o pensamento heideggeriano da morte.

Com efeito, a obra de Levinas terá, mais que nenhuma outra, inscrito sua leitura crítica das análises heideggerianas na memória das guerras do século XX e do cortejo de suas vítimas, às quais é dedicada a obra *Outramente que ser ou além da essência*.³⁷⁷ A singularidade do pensamento levinasiano da morte carrega essa memória dos que foram sacrificados pelo ódio, de cada um que foi infortunado singular e irredutivelmente. E é por causa dessa lembrança que as análises heideggerianas do ser-para-a-morte, no momento mesmo em que se erguem incontornáveis aos olhos de Levinas, lhe parecem todavia inaceitáveis. Para o autor lituano, é como se o pensamento da morte que se anuncia nos parágrafos supracitados de *Ser e tempo*, se chocasse frontalmente com a exigência ética que a memória dos mortos traz consigo. A leitura que Levinas faz desses parágrafos subentende, de início, a economia geral das conferências pronunciadas em 1946-1947 no Colégio Filosófico e enfeixadas sob o título *O tempo e o outro*. Ela retorna ao coração de *Totalidade e infinito* (1961) no capítulo consagrado à “relação ética e o tempo”. Em um terceiro tempo, num dos últimos cursos pronunciados na Sorbonne, em 1975-1976, intitulado *A morte e o tempo*, é a sombra da analítica existencial que, desde a primeira hora e até o fim, conduz o conjunto da reflexão levinasiana sobre a morte. Enfim, quando, em 1989, um colóquio é organizado no Colégio Internacional de Filosofia, para comemorar o centenário do nascimento de Heidegger, é, de maneira significativa, na questão do “morrer por...” que Levinas escolhe dizer, ultimamente e brevemente, o que lhe “importa”, no fundo, em *Ser e tempo*. A estes textos mencionados, seria preciso ainda ajuntar, entre outros, a conferência *Ética como filosofia primeira*, pronunciada em Louvain, em 1982, prefaciada e anotada por Jacques Rolland.

³⁷⁷ Ver a dedicatória de Levinas na página inicial de *Outramente que ser ou além da essência*.

Sem nos atermos aqui a detalhar a análise levinasiana sobre a questão da mortalidade em *Ser e tempo*, o que nos conduziria a desfocar o olhar sobre a questão que realmente nos importa, sublinhamos, todavia, quatro pontos: o primeiro concerne ao modo como Heidegger faz da morte a *minha possibilidade* mais própria. Trata-se tanto da determinação da morte como “possibilidade” – ou seja, como “poder” – quanto sobre a apropriação de que essa possibilidade se torna objeto (sobre a morte como *minha*). O segundo ponto diz respeito ao privilégio exclusivo que o autor de *Ser e tempo* reconhece à angústia, em detrimento de qualquer outra emoção, notadamente do medo, de modo que ela se torna a afecção fundamental na qual se decide, conforme eu a assumo, minha relação com essa mesma possibilidade. O terceiro trata do requisito heideggeriano de um ser-para-a-morte autêntico e ao que isto supõe de “heroísmo”, entendido por Levinas (1994b, p. 57) como “lucidez” e “virilidade” supremas. O último, enfim, sobre o qual se concentra o essencial da crítica levinasiana, é uma consequência dos três pontos precedentes. Ele atém-se ao fato de que tanto a determinação da angústia como afecção fundamental quanto o heroísmo de um ser autêntico para a morte implicam a abstração de toda relação com outrem. Ambos supõem, aos olhos levinasianos, o encastelamento solipsista do *Dasein* em sua relação com a morte.

Em síntese, podemos dizer que, para Heidegger, o *Dasein* é impelido, pela angústia, a sair do reino impessoal no qual se encontra originalmente decaído e assumir, assim, sua existência autêntica na própria compreensão do seu ser enquanto ser-para-a-morte. O futuro apresenta-se, assim, como a temporalidade própria do ser-para-a-morte, na qual o *Dasein* pode assumir o seu ser mais próprio, tomando em suas mãos as rédeas de sua destinação, que é esse caminhar lento, porém inexorável, rumo à própria morte.

Tudo se passa, assim, como se Levinas, ao relacionar o futuro com a questão ética, procurasse inverter o pensamento heideggeriano de um extremo ao outro. Pensando o sentido do futuro como o próprio imperativo ético do rosto, Levinas procura, a um só tempo, levantar

três objeções fundamentais em relação às análises heideggerianas. Em primeiro lugar, trata-se de sublinhar que a morte não seja mais compreendida como uma possibilidade, a possibilidade do nada, mas como aquilo mesmo cuja aproximação iminente suspende todo poder do sujeito, ou seja, toda possibilidade de apropriação. Em segundo lugar, trata-se de entender que o nada não seja mais concebido como a única coisa que se teme na morte, abrindo-se o espaço para outras formas de afecção e de emoção. Por último, trata-se de dizer que a responsabilidade engajada na relação com a morte não seja mais concebida como a “virilidade” e a “lucidez” de um heroísmo solitário, mas como responsabilidade por outrem.

É, pois, essa insurgência com relação a Heidegger, mas também em relação à sua posteridade mais imediata, tal como se pode observar na obra sartriana *O Ser e o nada*, que conduz Levinas a relacionar o futuro com a questão ética, e, por aí, com o problema de Deus. Que nesse imperativo de ter que “responder pela morte do outro antes de ter que *ser*” (LEVINAS, 1998, p. 98), ou que nessa “vitória sobre a morte”, como Levinas gosta de expressar desde *O tempo e o outro*, desenhe-se a significação transcendente e ética de Deus constitui, assim, o amálgama de toda a questão que o autor em foco procura descrever sob a insígnia do tempo futuro. De um futuro que o *Dasein* é compelido a assumir na angústia Levinas passa à ideia de um futuro que, enquanto imperativo ético, constrange a subjetividade à responsabilidade para além da sua própria morte e, por esse viés, a dar testemunho da significação transcendente de Deus.

6 DIZER DEUS DE OUTRO MODO QUE SER

O alentado esforço de Levinas em separar Deus da ontoteologia o conduzirá a conceber de novas maneiras a questão filosófica da linguagem, ou ainda, o problema da relação entre sentido e linguagem. Considerando a famosa sentença heideggeriana segundo a qual a linguagem é a morada do ser, o autor lituano buscará mostrar, todavia, que esse laço inevitável entre ser e linguagem não constitui o âmbito último do sentido. Distinguindo dois níveis de linguagem, Dizer e Dito, Levinas proporá, em contrapartida, que a significação primeira reside não naquela dimensão em que o ser se mostra ao pensamento e é apreendido na linguagem sob a forma de um conceito, mas, antes, numa “intriga” anterior que, longe de se encerrar em palavras, “diz” mais do que é e pode ser dito, isto é, significa além do que conceitos, nomes e palavras podem dizer. Que essa “intriga” mais originária seja mais significativa, que nela o sentido, bem como o sentido mesmo do nome Deus, possa se dizer sobremaneira e de outro modo que ser, que ela seja sobretudo um acontecimento cuja dinamicidade diverge da imobilidade precária de nossos conceitos, é o que conduzirá Levinas a exprimi-la sob o signo verbal do Dizer.

A proposta de desterrar, definitivamente, a questão do Deus do reino do ser implicará o questionamento do primado do logos enquanto pensamento e linguagem. Todavia, é pelo sinal que o pensamento se expressa, é enquanto palavra ou linguagem que ele se exprime. Ora, o pensamento do nosso autor, avocando a si foros de nobreza filosófica, poderá ele mesmo se tornar uma tese sem se contradizer? Como sustentar que a análise do sentido conduz a Deus, bem como descrever as circunstâncias pretensamente fenomenológicas de sua vinda ao espírito e à linguagem humana e, a um só tempo, negar que Deus possa ser concebido como ideia, nome ou conceito? Eis o paradoxo a que se encontra exposta a empreitada de Levinas e que urge agora demonstrar. Essa alta dificuldade que acomete o pensamento levinasiano, e pela qual ele inexoravelmente terá de atravessar com vista a atingir

os seus propósitos, não é senão o problema da relação entre o sentido e a questão da linguagem. Significação e linguagem constituirão, pois, os polos sobre os quais se assentarão o problema do nome Deus, do testemunho, da glória, da teologia e do próprio sentido da linguagem. E é sobre esses temas, tais como eles se desenrolam no âmbito do pensar levinasiano, bem como sobre as dificuldades, ambiguidades e aporias que eles sugerem, que nos deteremos neste capítulo.

Para tal, seguiremos o seguinte itinerário: em primeiro lugar, analisaremos o modo peculiar como Levinas compreende o vocábulo Deus. Pretendemos aí mostrar como o filósofo lituano, em sua proposta de erradicar o problema de Deus do âmbito do ser, é levado a conceber o vocábulo Deus em seu ambíguo estatuto de “nome” e de “palavra extraordinária”, e a lhe conferir a uma significação propriamente ética.

A análise do sentido do nome Deus nos conduzirá, por conseguinte, à temática levinasiana do testemunho e da glória do infinito. A elucidação do significado de tais categorias, ambas auferidas da literatura bíblico-talmúdica, nos possibilitará mostrar como Levinas julga poder falar sobre Deus com sentido, sem encerrá-lo, todavia, em categorias ditas “ontológicas”. Buscaremos mostrar que, por força mesma da reflexão peculiar que Levinas tece sobre o nome Deus, tornar-se-á necessário, a seus olhos, introduzir uma outra categoria ainda, a de testemunho, e isso num sentido absolutamente original. Para que o nome Deus possa se dizer com sentido, isto é, paradoxalmente permanecendo “além do ser” e a um só tempo “vindo” ou “descendo” à ideia e à linguagem humana, o testemunho profético se imporá, aos olhos levinasianos, como condição incontornável de tal acontecimento. Assim, a fim de elucidar como Levinas se serve de uma ideia peculiar do testemunho para desvincular a “revelação” do nome Deus da eira ontológica, cumpre demonstrar a distinção que esse autor estabelece entre a categoria do testemunho e a mera opinião, bem como entre o testemunho e tematização, seja ela filosófica ou teológica. Ver-se-á que, com esse gesto, o filósofo em foco

desterra a ideia de verdade implicada pela categoria de testemunho tanto do âmbito da certeza quanto do plano da incerteza. Teremos, assim, condição de precisar o conceito peculiar de verdade que a noção de testemunho encerra, demonstrando que, sem ser relegada ao reino incerto e impreciso da *doxa*, tal verdade se distingue a um só tempo tanto de uma concepção ontológica quanto de um significado epistemológico de verdade. Trata-se, pois, de mostrar que a verdade do testemunho não supõe nem uma identidade com o ser nem uma coincidência entre ser e manifestação, tal como encontramos na noção de verdade enquanto adequação. Ver-se-á que, com tal gesto de pensamento, Levinas pretende superar o modo ontoteológico de pensar, sugerindo que o excesso de sentido que a noção de infinito supõe deva ser expresso não mais em termos de ser, mas sob o signo da “glória”, tendo-se em vista o sentido peculiarmente ético que esse termo, bem como o de testemunho, adquirem no pensamento levinasiano.

A análise do nome Deus em sua relação com as categorias do testemunho e da glória nos possibilitará, por sua vez, precisar a crítica que Levinas endereça à teologia enquanto discurso racional sobre Deus, seja em sua face positiva, seja em sua versão apofática, bem como a toda e qualquer forma de tematização desse santo nome, inclusive a filosófica. O conjunto de todas essas reflexões nos permitirá, enfim, determinar a posição ambígua e aporética na qual o discurso levinasiano acaba por se enveredar, ao pretender manter a primazia do Dizer ético sem, contudo, relegar o suposto caráter necessário do Dito às sombras do esquecimento, e isso em virtude da própria distinção que Levinas estabelece entre o âmbito da significação e o do discurso proposicional intrinsecamente relacionado ao ser. Com tais análises, acalentamos o desejo de arrematar a reflexão a que nos propusemos neste trabalho, mostrando como Levinas julga poder erguer, filosoficamente, a questão de Deus sob o solo ético.

6.1 O NOME DEUS

Nesta seção, que tem por objeto de estudo a questão do nome Deus no pensamento levinasiano, nos ocuparemos em mostrar que o autor lituano-francês, na sua pretensão de desterrar o problema filosófico de Deus da eira ontológica, é conduzido a conceber o vocábulo Deus como nome próprio e como palavra extraordinária. Procuraremos analisar a posição ambígua na qual o discurso levinasiano se escorrega: isso porque, enquanto nome único e singular, Deus não se rende à apreensão de um Dito e, portanto, extravasa o reino do discurso ontológico; mas, por outro lado, Levinas sustenta a tese de que é possível falar sobre Deus com sentido, isto é, ele defende a ideia de que o nome Deus, ao fazer sua entrada na linguagem e imiscuir-se às palavras, já se encontra traído quanto à sua significação originária e absolutamente transcendente. Eis o paradoxo que, aos olhos levinasianos, acomete todo discurso que pretenda se pronunciar sobre Deus de forma inteligível. Ora, isso se deve ao fato de que a vinda desse nome extraordinário à linguagem se dá de uma maneira absolutamente original, ou melhor, “pré-original”, anterior a todo e qualquer Dito ou linguagem proposicional. A ética, enquanto linguagem primeva, é que constitui o *locus* de sentido da palavra Deus. Convém, pois, esclarecer a significação propriamente ética que o autor em foco destina ao nome Deus, de modo que este só possa vir à ideia e à linguagem humanas mediante o encontro ético da subjetividade com o outro humano. Essa intriga a três, ou esse laço entre a subjetividade, outrem e o nome Deus em seu advento no reino humano das palavras e do pensamento é que constitui, para Levinas, o segredo mesmo da semântica desse nome extraordinário, único no seu gênero e irreduzível, portanto, a toda sorte de generalização e universalização numa essência. Eis o que nos cabe agora demonstrar.

6.1.1 O estatuto ambíguo do nome Deus

Nas derradeiras páginas de *Outramente que ser ou além da essência* e em alguns escritos pósteros³⁷⁸, Levinas se debruça sobre a questão do advento da palavra Deus no pensamento e na linguagem humana e, por esse viés, ele se detém sobre o sentido mesmo do nome Deus. Cômescio da trilha aberta por Heidegger, o filósofo lituano busca, contudo, dar um passo aquém da questão por aquele levantada. Assim, enquanto que o autor de *Identidade e diferença* teria formulado a pergunta acerca do modo como Deus entra na filosofia, Levinas procura ir além, procurando identificar e dizer, filosoficamente, em que circunstância Deus “vem” ao espírito, sem que esse nome sublime jamais se torne um nome comum nem conceito e antes mesmo de ser efetivamente pronunciado. Eis aí, contudo, o lado paradoxal e complexo de sua empreitada, pois como pensar Deus sem que ele esteja de algum modo presente, ainda que sob a forma de uma noção, no pensamento que o pensa? Como dele falar sem que já seja enunciado e, assim, nomeado? Ao exprimir-se sob a forma discursiva, o pensamento levinasiano não trai o infinito e, por conseguinte, o Nome³⁷⁹, reduzindo-os a nomes ou conceitos, isto é, tematizando-os? Mas, por ora, deixemos de lado essas dificuldades em que se enleia o logos levinasiano e nos debrucemos sobre o modo peculiar como ele compreende o

³⁷⁸A propósito, conferir Levinas (1978, p. 190-207, 233; 1986, p. 233, 237). Cabe observar que já nas linhas finais do artigo *Linguagem e proximidade*, escrito no período intermediário entre a publicação de *Totalidade e infinito* e *Outramente que ser ou além da essência*, Levinas já anunciava o que seria posteriormente acurado e aprofundado em sua obra maior. Aí neste ensaio ele se referia à palavra Deus como “primeira palavra” que “diz o próprio dizer antes de todo ser e de todo pensamento em que se mira e se reflete o ser” (LEVINAS, 1974, p. 236). Baseados nessa identificação do vocábulo Deus com o próprio Dizer é que Moro (1982b; 1983) e Ribeiro Júnior (1998; 2005; 2008, p. 423-492) defenderam a tese de um “segundo tempo teológico” no pensamento levinasiano, no qual seria possível distinguir um giro ou “reviravolta” no pensamento levinasiano. Para ambos os autores, haveria dois “tempos teológicos” na obra levinasiana: o primeiro consiste naquele que apresenta a subjetividade como possibilidade de dizer a palavra Deus e o segundo momento aquele no qual se assinala o próprio dizer de Deus, isto é, a afirmação de um Deus que diz a si mesmo. Ao longo deste texto, nos posicionamos acerca da leitura levada a termo por esses intérpretes. Sobre a questão levinasiana do nome de Deus, conferir os textos de Derrida (1967, p. 221-222), Pivatto (2003, p. 194-196), Guibal (2007, p. 57) e Ribeiro Júnior (2008, p. 460-492). Acerca da significação dos nomes de Deus na perspectiva dos textos filosóficos e das leituras talmúdicas de Levinas, ver Bem-Pazi (2006).

³⁷⁹Dada a identificação que Levinas estabelece entre Deus e seu nome, tal como veremos adiante, usaremos o termo “nome” em maiúscula, quando referido a Deus.

sentido do nome Deus³⁸⁰. Nossa questão aqui será: qual o estatuto peculiar que o nome Deus recebe no pensamento levinasiano e o que justifica esse estatuto? Mediante tal questão, ver-se-á como Levinas pretende desterrar o nome Deus da eira do ser.

A princípio, observa-se que ao emergir sob a pluma de Levinas o vocábulo Deus é envolto pela intenção permanente de resguardar a transcendência que esse nome supõe. Se Levinas ousa pronunciar essa palavra, enunciando-a no âmbito da linguagem proposicional, ele se escuda, todavia, em escrúpulos constantes de não permitir que a sublimidade ou “altura” que ela encerra seja reduzida a uma esquelética ideia ou à pura abstração conceitual. É esse o receio que permeia o discurso levinasiano, sendo esse discurso motivado “pela possibilidade – ou mesmo sobre o fato – de entender a palavra Deus como uma palavra significante³⁸¹” (LEVINAS, 1986, p. 7), independentemente das significações que teriam sido atribuídas pela onto-teo-logia, tal como o próprio autor declara nas primeiras linhas de sua homenageada obra *De Deus que vem à ideia*.

Não obstante, o fato de o nome Deus fazer sua “entrada” nos meandros da linguagem proposicional, isto é, o fato de ele aparecer no seio de uma proposição, parece frustrar o constante esforço de Levinas em salvaguardar a transcendência absoluta de Deus. Isso porque se supõe que o nome Deus só possa adquirir sentido no ato de formulação de um juízo³⁸², isto é, numa afirmação ou negação em que o ser emerge como cópula predicativa. Ou seja, subtende-se que, com a enunciação desse nome, a sublimidade da transcendência possa ser tematizada, definida, isto é, aprisionada numa noção e expressa em termos de ser. A

³⁸⁰ A seu tempo, trataremos de mostrar que Levinas reconhece, por um lado, que seu discurso é ontologia, mas que, por outro, ele o nomeia como linguagem ética, permeada por expressões e termos hiperbólicos, excessivos, que, aliás, são expressão do método seguido pelo filósofo e que, a seus olhos, permitem ao menos que o Infinito e Deus “se insinuem” no discurso que, todavia, os trai.

³⁸¹ O adjetivo “significante” visa sublinhar uma ideia particularmente cara a Levinas, a de uma significância irreduzível e jamais adequada ao pensamento, extravasando, portanto, o próprio pensamento que pensa esse excesso (*surplus*) de sentido da transcendência. A propósito, conferir a última parte do posfácio de Jacques Rolland à obra *Deus, a morte e o tempo*.

³⁸² Cabe sublinhar que a intenção de Levinas é a de justamente criticar essa primazia do juízo, correlacionado ao ser, propondo que o sentido de Deus antecede a esse domínio e que sua expressão (“entrada”, “descida” ou “revelação”, segundo a terminologia levinasiana) no pensamento não se faz sob a forma de um ato de formulação de uma afirmação ou negação sobre Deus.

designação de Deus sob a forma de um nome, a sua imisção em meio às palavras de uma proposição, seria a própria concretização dessa possibilidade, segundo o lugar-comum pelo qual não poucos filósofos e teólogos se enveredariam apressadamente. Concebendo-se, pois, o nome Deus como um substantivo ou conceito dentre outros, supõe-se que sua enunciação num Dito seja capaz de exprimir sua significação absolutamente transcendente, pretensamente compreendida em termos de “essência”. Trata-se do momento da tematização, no qual o vocábulo Deus emerge entre as palavras faladas ou escritas, introduzindo-se no sistema da língua, na ordem do Dito. Neste instante, nota Levinas (1986, p. 165), “a ideia de Deus e até o enigma do termo Deus – que se descobre vindo não se sabe donde nem como, e já circulando, e-norme³⁸³, à guisa de substantivo, entre os termos de uma língua – insere-se, para a interpretação corrente, na ordem da intencionalidade”. Ao adentrar o âmbito do discurso, a transcendência significada no nome Deus parece, assim, se reduzir à imanência do Dito que a enuncia e a tematiza. Ou seja, a “passada” e a “extravagância da aproximação”, mediante as quais a transcendência se diz, inserem-se no vocabulário e cristalizam-se em termos, em conceitos, isto é, no presente, e colocam-se à disposição dos filólogos, como se fossem destituídas de sua significação excessiva, abusiva e desconcertante em relação à linguagem que as apresentam³⁸⁴.

Todavia, Levinas recusa se curvar a esse lugar-comum. Certamente, diz ele, o sentido testemunhado pode ser enunciado como Dito³⁸⁵, ou seja, o Nome pode vir à linguagem proposicional. Mas, paradoxalmente, esse “enunciado abusivo” do nome Deus no reino das palavras e dos conceitos “logo se interdita”, acrescenta o filósofo, para quem Deus “não pode permanecer simples palavra” nem no pensar nem na linguagem enquanto expressão articulada

³⁸³ Grafando separadamente o termo “e-norme”, Levinas visa enfatizar o sentido do prefixo latino “e-”, que traduz, frequentemente, a ideia de movimento para fora, separação. Tal prefixo aparece sob a forma originária “ex-”, tais como em expelir, expatriar, exumar, etc.

³⁸⁴ Cf. Levinas (1978, p. 215). Cabe observar o caráter diacrônico-temporal da transcendência, sublinhado por Levinas no termo “passada”.

³⁸⁵ Cf. Levinas (1978, p. 192-193). Todas as próximas citações deste parágrafo, bem como o raciocínio que lhe é inerente, têm sua fonte nessas páginas de *Outramente que ser ou além da essência*, segundo a edição por nós utilizada.

do juízo. Logo, a pretensão de domesticar a “subversão da Eleidade” encarcerando a sublimidade do transcendente num conceito ou termo – isto é, no nome Deus entendido como simples substantivo ou nome comum –, não se encontra senão fadada ao fracasso. Tal gesto padeceria de uma ambiguidade irremediável e insuperável, pois, no ato mesmo de ser enunciada ou tematizada, a significação superabundante de Deus – isto é, a sua glória – já desfaz sua permanência no nome ou vocábulo que pretende encerrá-la, “desdizendo-se sem se desvanecer no nada” e “investindo³⁸⁶ o ser na própria cópula pela qual ele recebia atributos”. Logo, essa tentativa de aprisionar a significância absoluta do transcendente num substantivo ou conceito não seria senão “abuso” e “traição”, termos estes com os quais Levinas se refere à inadequação da linguagem predicativa para exprimir o sentido transcendente de Deus. Ora, se a ambiguidade pudesse ser superada, a correlação venceria e o pensamento adequado, característico do modo ontoteológico de pensar, novamente se imporia. Desta sorte, no domínio da predicação, isto é, no âmbito do Dito, o nome Deus oferece-se à derrisão e à refutação, numa intransponível ambiguidade que caracteriza a “descida” de Deus ao plano do falar humano. Esse movimento concomitante de entrar e sair do Dito indica, por sua vez, humildade e perseguição (no sentido de verdade perseguida) enquanto modalidades da transcendência.

Com efeito, enquanto expressa a tentativa de encerrar a significância irreduzível do nome Deus no âmbito da linguagem proposicional, afastando-a da intriga ética do testemunho, lugar original de seu advento no pensamento humano, o instante auroral da tematização de Deus – e, enquanto tal, da própria teologia racional – já se ergue aos olhos levinasianos como uma “traição” do sentido testemunhado. Sob a forma do Dito, a linguagem humana “traí” a transcendência, ao querer propor enclausurar num tema o Dizer do Nome que nome algum pode conter. Assim, a frase em que entra o Nome como Dito já seria abuso e

³⁸⁶ Observe-se que é em termos de “investidura” que Levinas se refere ao nome Deus, como que para significar a eleição que a vinda desse nome ao pensamento e à linguagem humana supõe.

traição. Abuso inevitável? Será melhor resignar-se à célebre sentença wittgensteiniana segundo a qual “do qual não se pode falar é preciso calar”³⁸⁷? Convirá ao filósofo e ao teólogo resignar-se ao interdito bíblico-talmúdico de não se pronunciar o nome santo em vão? Impõe-se o problema da teologia negativa, sobre o qual nos deteremos alhures. Por ora, basta-nos expor que, para Levinas, essa significância superabundante ou desmedida da transcendência só se deixa “trair” para se mostrar a nós. Ela só “adentra” a ordem fenomênica, esfera do Dito, com vista a se traduzir para nós. Noutros termos, o próprio ato de se referir ao vocábulo Deus como um nome comum, um substantivo ou conceito dentre outros, já seria, paradoxalmente, “abuso”. Isto porque, neste caso, o nome Deus designaria tão somente o gênero, a divindade, de que as múltiplas maneiras de nomeá-la não passariam de formas individuais ou particulares de exprimir a mesma essência. É o que filósofo lituano constata, por exemplo, na literatura talmúdica, segundo a qual Deus, enquanto único, não teria nome comum. Daí a importância, para o judaísmo, tal como o interpreta Levinas, de se reportar a Deus como um nome próprio, a fim de resguardar sua unicidade absolutamente transcendente.

Toda a questão gira, pois, em torno da semântica do nome Deus³⁸⁸, bem como sobre a reviravolta que ela causa em toda a linguagem enquanto Dito. É o que no-lo atestam, explicitamente, alguns trechos do discurso levinasiano. Assim, quando Levinas (1995, p. 107)

³⁸⁷ Expressão essa que acrescenta, logo em seguida, ser possível, porém, “mostrar” o inefável. Ora, é sabido que o *Tractatus logico-philosophicus* (1921) influenciou sobremaneira os neopositivistas do chamado “Círculo de Viena”, com os quais Wittgenstein partilha a distinção entre aquilo de que se pode falar e aquilo sobre o que se deve calar. Todavia, ao passo que o neopositivismo lógico busca considerar apenas aquilo de que podemos falar, para Wittgenstein o mais importante é justamente aquilo sobre o que devemos nos calar, ou seja, o ético, o religioso, o místico. Procurando, pois, definir o âmbito do “dizível”, a intenção desse filósofo é salvaguardar o “inefável” de uma linguagem proposicional e objetivante, considerada como imprópria para exprimir o sentido da vida. A propósito, conferir os parágrafos 7 e 6.522 do *Tractatus logico-philosophicus*.

³⁸⁸ “[...] que por sobre a relevância [poids] do próximo em ser ou em nada, sem ontologia, a fraternidade possa revestir uma importância excessiva, pela qual assim toma sentido o Deus que ‘*abre meus lábios*’ (Salmo 51, 17), é a grande novidade de um modo de pensar em que a palavra Deus cessa de orientar a vida exprimindo o fundamento incondicionado do mundo e da cosmologia, para revelar, no rosto do outro homem, o segredo de sua semântica.” (LEVINAS, 1995, p. 107). Cabe notar que, ao se debruçar sobre o segredo semântico do nome Deus, Levinas, como Heidegger, nega ser adequada a categoria de fundamento para Deus, mesmo que se conceba o transcendente, à maneira de Schelling, como o *Urgrund und Ungrund*, ou seja, como o fundamento último que não é fundamento. Por outro lado, ao situar a revelação desse segredo semântico no Rosto, Levinas se contrapõe também a Heidegger, para quem a revelação do verdadeiro Deus, como vimos, só poderá acontecer na abertura do Ser (*Es gibt*).

afirma que é no rosto do outro homem que a palavra Deus revela o “segredo de sua semântica” ou quando entende o advento do vocábulo Deus numa proposição como um “perturbador acontecimento semântico” (LEVINAS, 1978, p. 193), é para a questão do sentido do nome Deus que o olhar do filósofo se volta, sem que esse nome jamais se torne conceito e antes mesmo que seja tematizado num juízo e proclamado numa proposição. Há aí, como bem sublinhou Ribeiro Júnior (2008, p. 423), uma verdadeira “torção que o pensamento levinasiano provoca na linguagem grega”, torção essa que “afeta a semântica da palavra ‘Deus’ e, conseqüentemente, o discurso que pretenda falar de Deus”. Por um lado, enquanto palavra abusiva, desmedida, o nome Deus contraria as regras da própria Lógica³⁸⁹ e revela-se, assim, como o “hápax³⁹⁰ do vocabulário” (LEVINAS, 1978, p. 199). Trata-se de uma palavra extra-vagante, no sentido literal do termo “vaguear”, isto é, que caminha errante sem se permitir prender nas malhas do discurso e em suas exigências, à semelhança do tema bíblico do “vento do espírito a soprar aonde quer”. Por outro lado, e justamente por subverter os conceitos com os quais tentamos agarrá-lo, o Nome exige que todas as afirmações expressas sobre Ele sejam depostas, que todo dito seja desdito, a fim de que a transcendência possa se manter significante³⁹¹.

Porquanto a Eleidade extrapola a todo instante os estreitos lindes ou fronteiras da própria enunciação do seu nome absoluto, ela mantém o seu excesso de sentido, preservando incólume o vestígio da exceção da transcendência ou do além do ser, significando assim essa

³⁸⁹ Segundo as análises de Frege no parágrafo 51 de sua obra *Fundamentos da aritmética*, Deus não poderia ser concebido como um nome próprio do ponto de vista lógico. É duplo o critério fregiano para a identificação de nomes próprios. Primeiro, eles não podem ocorrer com o artigo indefinido e, em segundo lugar, eles não admitem a forma plural. Ora, o termo “Deus” não satisfaz nenhuma dessas duas condições, de modo que é correto e usual falar “um deus” e “os deuses” ou “vários deuses”. Desse modo, o vocábulo “Deus” não poderia, segundo a lógica fregiana, ser concebido como um nome próprio, do mesmo modo em que nos referimos ao Pedro, à Maria, etc., designando assim uma individualidade. No que concerne ao segundo critério, cabe observar que mesmo a expressão hebraica *Elohim*, com a qual Deus fora designado na Torá, constitui, originalmente, uma forma plural, de modo que o monoteísmo bíblico só pôde reconhecer *YHWH* (Javé) como o verdadeiro nome de Deus. Não se trata, contudo, nem de um plural majestático, desconhecido no hebraico, nem tampouco “sobrevivência politeísta”, inverossímil na mentalidade israelita, mas, provavelmente, “resquício de uma concepção semítica comum, que percebe o divino como uma pluralidade de forças”. A propósito, cf. o verbete “Deus” em Léon-Dufour (2013, p. 228-229).

³⁹⁰ Em linguística, o termo “hápax” significa ocorrência isolada.

³⁹¹ Cf. Ribeiro Júnior (2008, p. 423).

desmedida mesma³⁹². Daí que o vocábulo Deus emergja aos olhos levinasianos em seu “ambíguo estatuto”³⁹³ de “palavra extra-ordinária, a única que não extingue nem absorve seu Dizer” (LEVINAS, 1978, p. 192-193), nome que habita o discurso e, a um só tempo, desfaz sua morada. Trata-se, portanto, de um “Dito único em seu gênero, que não esposa estritamente as categorias gramaticais como palavra, que não se dobra com exatidão às regras lógicas enquanto sentido” (LEVINAS, 1978, p. 193). De longe, o nome Deus seria único³⁹⁴ e excepcional, pois “não fixa temas e não pretende identificar nada” (LEVINAS, 1974, p. 236). Propriamente falando, não seria uma palavra ou noção, nem termo nem conceito, nem mesmo nome próprio ou nome comum. Eis a constatação paradoxal a que chega o próprio Levinas. Como então entender que o próprio filósofo tenha se referido a Deus em termos de “nome próprio” nalgumas ocasiões, tal como em sua leitura talmúdica sobre o nome de Deus³⁹⁵ ou como em *Outramente que ser ou além da essência*, onde logo após ter negado que a palavra Deus pudesse ser entendida como nome próprio Levinas tenha afirmado justamente o contrário³⁹⁶? Ergue-se, pois, o problema da unicidade de Deus, que Levinas pretende salvaguardar e sobre o qual nos deteremos alhures. Por ora, cabe-nos apenas sublinhar a dificuldade de Levinas em manter mesmo a ideia de nome próprio para se referir a Deus, oscilando entre se referir a Ele desse modo e em negar-lhe inclusive tal designação. Como então compreender esse estado de coisas? Ora, ao recusar que Deus seja um nome próprio,

³⁹² Referindo-se à Eleidade, Levinas (1978, p. 193) sublinha que “sua significação apenas se deixou trair no logos para se traduzir diante de nós – palavra se enunciando já como kerigma na prece ou na blasfêmia, guardando assim, no seu enunciado, o vestígio da exceção da transcendência, do além”.

³⁹³ A justa expressão é de Guibal (2007, p. 57).

³⁹⁴ Cf. Levinas (1993, p. 233), onde o autor também se refere à palavra Deus como “única”.

³⁹⁵ A propósito, ver o texto da conferência pronunciada por Levinas sob o título *O nome de Deus segundo alguns textos talmúdicos* [*Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*], originalmente publicado em CASTELLI, E. (Org.). *L'analyse du langage théologique*. Le nom de Dieu. Paris: Montaigne, 1969. p. 155-167 e posteriormente recolhido e ligeiramente renomeado em LEVINAS, Emmanuel. *Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques*. In: LEVINAS, E. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 143-157. Ver, também, o debate que se seguiu à conferência supracitada e que foi originalmente publicado em volume separado àquele que reuniu os textos escritos relativos aos pronunciamentos orais, debate esse que não foi anexado à obra *Além do versículo* e que se encontra em CASTELLI, Enrico (Org.). *Débats sur le langage théologique*. Paris: Montaigne, 1969. p. 55-70.

³⁹⁶ De fato, logo após ter recusado explicitamente que o nome Deus seja nome próprio e nome comum, Levinas (1978, p. 206) afirma, em poucas linhas adiante, que se trata de um “nome próprio e único que não entra em nenhuma categoria gramatical”.

Levinas mantém-se acorde à tradição judaica, que, por um ato de respeito sempre mais elevado e formalista que o dos antigos israelitas, mas também para evitar profanações pagãs, cessou de pronunciar o nome de Deus revelado a Moisés no monte Horeb. Enseja-se, com esse gesto, sublinhar a precariedade das nossas palavras e conceitos para dizer o que permanece inexprimível, inefável³⁹⁷, o que não significa, todavia, uma rendição absoluta a um silêncio sobre Deus. De fato, a posição de Levinas aí permanece ambígua: ao mesmo tempo que enfatiza a impossibilidade de Deus ser expresso e definido com palavras, consentindo assim com a ideia do tetragrama sagrado, registra, paradoxalmente, que mesmo o inefável se traduz diante de nós, ainda que seja ao preço de uma traição cuja redução a filosofia é chamada a realizar. Daí a necessidade, aos olhos levinasianos, de uma outra “linguagem”, a do testemunho enquanto Dizer, para falar de Deus com sentido. Linguagem essa sem palavras, em que o nome Deus não é enunciado, dito, porém se diz em todo o seu esplendor. Por outro lado, paradoxalmente, ao afirmar Deus como nome próprio, Levinas pretende enfatizar o caráter único e singular de Deus, que não se reduz à generalidade de um gênero ou de uma espécie, e que, assim, não pode ser concebido em termos de “essência”. O autor lituano põe-se aí acorde e, a um só tempo, em divórcio com a tradição de Israel, que concebia a El (Elohim) tanto como um substantivo comum designando a divindade em geral quanto como nome próprio significando a unicidade de Deus³⁹⁸.

Longe de ser significativo por convenção, o vocábulo Deus não seria, portanto, um símbolo à maneira dos outros nomes, como requereria a análise aristotélica em *Da Interpretação* e nas *Refutações sofisticas*. Não sendo fruto de uma convencionalidade, o sentido do nome Deus viria a nós à maneira como Deus desceu no monte Sinai (Ex 19, 21-

³⁹⁷ Ver Levinas (1978, p. 206).

³⁹⁸ Como atestado no verbete “Deus” em Léon-Dufour (2013, p. 228-229), “El é, na prática, o equivalente arcaico e poético de Elohim; assim como Elohim, e assim como o nosso termo Deus, El é ao mesmo tempo substantivo comum que designa a divindade em geral e nome próprio que designa a pessoa única e definitiva que é Deus. [...] El é conhecido e adorado fora de Israel. Como substantivo comum, designa a divindade em quase todo o mundo semítico; como nome próprio, é o de um grande deus que parece ter sido deus supremo no setor oeste do citado mundo, particularmente na Fenícia e em Canaã”. Ver também, aí nessa mesma obra, o verbete “Javé”, em que se sublinha o fato de o nome El *‘Elyôn* também se encontrar tal qual nas religiões vizinhas.

25), sem que o povo visse coisa alguma, senão ouvisse³⁹⁹ as palavras de ordem que acabara de receber pela boca do profeta (Ex 20, 1-15), ou seja, exatamente não se petrificando em conteúdo de conhecimento nem em dogma. Sob pena de suprimir-se, o sentido que o Nome encerra não poderia se adequar aos limites cognoscitivos de uma intuição ou de um conceito. A entrada do nome Deus no reino das palavras significaria, pois, tão somente o vestígio de uma “passada”, o sinal indelével de uma “recusa de presença”, mediante a qual o Nome nos vem ao pensar e à linguagem, adquire sentido, mas sem se adequar a um conceito ou ideia que viesse traduzir essa significação transcendente que atravessa o pensamento de um lado a outro, escancarando ao infinito o próprio olhar do espírito. Eis a situação paradoxal a cujo reconhecimento Levinas nos interpela! Tudo se passa, portanto, como se a significação transcendente, ao atravessar o pensamento, aí não permanecesse o tempo suficiente para cristalizar-se em conceito. É como se o pensar chegasse tarde demais para reconhecer ou identificar o que, todavia, o feriu. É neste sentido preciso que o “acontecimento semântico” do nome Deus é concebido como “perturbador”, tal como supramencionado.

De fato, segundo Levinas, o significante “Deus” apenas “se insinua” na linguagem, nela introduzindo um excesso (*surplus*) de sentido que a faz tremer. Paradoxalmente, ele desfaz a todo instante a sua permanência na “morada da linguagem” (expressão heideggeriana) em que se insinua e da qual, em só golpe, já se retira, porém “inspirando-a”⁴⁰⁰. Neste sentido, o Nome guarda o mesmo desenho formal que Levinas julga encontrar na ideia cartesiana do infinito⁴⁰¹. Assim como o “in” do infinito significa, para usar a terminologia levinasiana, o “não” e o “dentro”, ou seja, a não finitude ou transcendência do infinito e, ao mesmo tempo, a sua clandestina “passagem” no finito sob a forma do traumatismo ou da

³⁹⁹ A propósito dessa primazia metafórica da “escuta” da sabedoria bíblico-talmúdica em relação à “visão” proporcionada pelo logos helênico-ocidental, no âmbito do pensamento levinasiano, ver Bordin (1998).

⁴⁰⁰ A este tema da “ressonância de toda linguagem ‘em nome de Deus’” (LEVINAS, 1978, p. 194) voltaremos mais adiante.

⁴⁰¹ A propósito, conferir Pivatto (2003, p. 195).

afecção, de modo análogo, o nome Deus significa a superabundância ou excesso de significação já extravasando a letra na qual ela, no entanto, se passa ou se insinua.

Dado o fato de que a irreduzível significância do transcendente apenas se insinua no termo que a enuncia, atravessando os próprios contornos ou margens conceituais que em vão tentam delimitá-la ou circunscrevê-la, o Nome vem a ser assim o próprio Deus⁴⁰². Longe, portanto, de ser a expressão mimética (*mimesis*) da ideia do próprio transcendente em letras e sílabas, um espelho de sua essência, como pretendia o *Crátilo* de Platão, o nome Deus equivaleria ao próprio Deus fazendo sua “entrada” no pensamento e imiscuindo-se às palavras comuns. Por outro lado, não sendo o homem o artífice desse nome santo, como desejaria o Estagirita, é o próprio Nome que se doa a ele. Desse modo, analogamente à experiência dos israelitas, no pensamento levinasiano Deus mesmo é quem se dignaria revelar o seu próprio nome. E Ele o faz eticamente, isto é, através do Dizer ético, em que a subjetividade caminha responsabilmente na direção do outro humano. Convém, pois, determo-nos de forma mais pormenorizada sobre esse estado de coisas, mostrando o modo como Levinas relaciona o nome Deus com a questão ética, no sentido peculiar que a ética recebe no seu modo de pensar.

6.1.2 Ele no fundo do Tu: o sentido ético do pro-nome Deus

No pensamento levinasiano, o retraimento de Deus em relação ao âmbito proposicional adquire um sentido positivo. Ele é interpretado eticamente, sob o signo da “inspiração” ou “profetismo”. Isto significa que Levinas estabelece um laço entre o

⁴⁰² Com efeito, sabe-se que num texto bíblico tardio (Lv 24, 11-16), “o Nome” designa Javé sem maiores precisões, como mais tarde fará a linguagem rabínica. Por um respeito sempre mais acentuado, o judaísmo tenderá, contudo, a não ousar mais pronunciar o nome revelado a Moisés no monte Horeb. Desse modo, na leitura ele será substituído por *Elohim*, “Deus”, ou, mais comumente, por *Adonai*, “Meu Senhor”. Já na tradução dos livros sagrados do hebraico para a língua grega, os judeus jamais transcreverão o nome de Javé, optando em grafá-lo sob o signo de *Kyrios*, “Senhor”. A propósito, cf. os verbetes “Javé” e “Nome” em Léon-Dufour (2013, p. 473-475; 665).

afastamento de Deus e a obrigação da subjetividade em relação ao outro homem e, por esse viés, em relação a todos os outros homens. Assim, a “separação”, “anacorese” ou “santidade” do transcendente, a sua diacronia irreversível em relação ao tema, significa o próprio imperativo ético que redireciona a subjetividade à responsabilidade para com o outro humano⁴⁰³. Nos termos de Levinas (1978, p. 193), trata-se de uma “recusa de presença que se converte em minha presença de presente, ou seja, de refém dado como dom ao outro”.

De fato, em Levinas a recusa que a transcendência de Deus impõe ao seu enclausuramento num Dito, isto é, à exposição em essência, não significa um velamento⁴⁰⁴. Ela não concerne a um retraimento absoluto nem se acusa mediante o jogo ambíguo de escondimento e aparição com o qual Heidegger caracterizou a questão do Ser (*Es gibt*). Por outro lado, também não padece do sentido kantiano de uma coisa em si escondendo-se por detrás de seu fenômeno. Desse modo, o Nome fora da essência ou além da essência não reenvia a uma presença qualquer nem a uma ausência absoluta, inacessível ao homem. Levinas quer manter, num só golpe, a separação e a relação, o distanciamento e a diferença entre os termos, porém concebendo-os em relação. Assim, esse retraimento também não conduz a um ser ultra-mundano ou supra-humano nem ao “há” [*il y a*] anônimo e impessoal, mas a uma “intriga” diferente, na qual se entrelaçam a subjetividade, o outro, todos os outros humanos e Deus.

A ambiguidade ou o enigma⁴⁰⁵ de que o nome Deus se beneficia é, pois, entendido num sentido ético, significando a “proximidade do próximo”. É neste sentido que Levinas (1978, p. 193) diz que o nome Deus é um “Dito que obtém seu sentido do testemunho”. Ora,

⁴⁰³ Cf. o que diz Levinas no debate sobre a linguagem teológica recolhido em Castelli (1969, p. 65).

⁴⁰⁴ A propósito, cf. Levinas (1978, p. 196-197).

⁴⁰⁵ “O enunciado do além do ser – do nome de Deus – não se deixa enclausurar nas condições de sua enunciação. Ele se beneficia de uma ambiguidade ou de um enigma que é, não o fato de uma distração, de um relaxamento de pensamento, mas de uma extrema proximidade do próximo, onde se passa o Infinito, o qual não entra como ser num tema para aí se dar e, assim, desmentir seu além. Sua transcendência – exterioridade mais exterior, mais outra que toda exterioridade do ser – só *se passa* pelo sujeito que a confessa ou a contesta.” (LEVINAS, 1978, p. 199). Ver também Levinas (1991, p. 234), onde o autor relaciona a questão dos direitos humanos à própria vinda de Deus à ideia, vendo aí uma conjunção em que a noção de transcendência não permanece negativa, mas adquire um sentido positivo.

na ética o Nome se diz sem ser dito, sem se tornar um Dito. Portanto, é “a partir da relação ao outro, do fundo do Diálogo”, como explica ainda o autor, que “essa palavra desmedida significa para o pensamento, e não inversamente” (LEVINAS, 1986, p. 230). No seio da ética, o Nome é um Dizer ainda não-dito, ou um Dizer “dito” mas não em forma de palavra, nome, conceito. “Invocação” é o termo que Levinas escolhe para significar essa forma de Dizer do Nome, ou de o Nome se dizer, que não coincide com a sua tematização. O Nome se diz eticamente. Ele significa, mas sem se expor. A invocação do Nome é assim distinta da tematização desse Nome e encontra-se relacionada com a significação, anteriormente aos signos verbais. Há, pois, uma separação entre a ordem da significação e a ordem do Dito, em que o Inefável se torna nome, palavra, termo, vocábulo, conceito. Mas nessa ocorrência não se passa do nome ao que ele significa, isto é, a travessia do índice (a palavra) ao indicado (o ser, a coisa ou “o alguém” por ela indicado) é interrompida. Isso porque Ele permanece absolutamente transcendente ao signo enquanto entidade semiológica que substitui ou representa o “ser” ou “objeto” a conhecer. O Nome só se permite dizer em sua forma própria no testemunho. A única “indicação” verdadeira do Nome, o sinal que verdadeiramente o invoca, é dada pela subjetividade que caminha responsabilmente, e sem retorno a si, na direção de outrem. Portanto, é nesse acontecimento ético de encontro com outrem que Levinas julga poder encontrar o sentido do nome Deus, qual sobrevivente à célebre proclamação nietzschiana de sua morte⁴⁰⁶. Reconduzindo o sentido do Nome à in-condição ética da subjetividade, Levinas (1986, p. 230) pretende esquadrihar “a maneira pela qual Deus toma sentido no Eu-Tu para se tornar vocábulo da linguagem”. Tudo se passa, portanto, como se o gesto de reportar essa palavra desmedida ao acontecimento ético fosse o único caminho para se perscrutar o seu sentido verdadeiro.

⁴⁰⁶ Alhures, mais precisamente no primeiro capítulo deste trabalho, já nos detivemos, ainda que sucintamente, sobre o modo como Levinas interpreta a célebre sentença nietzschiana da “morte de Deus”.

Sendo que à desmedida da transcendência não “convém os nomes designando seres nem os verbos onde ressoa sua *essência*”, permanecendo, assim, “escritura impronunciável”, que “não entra em nenhum presente”, Deus não significa propriamente sob a forma de um nome, mas de um “Pro-nome”⁴⁰⁷. Cabe sublinhar a identificação que Levinas estabelece entre o nome Deus e o neologismo Eleidade⁴⁰⁸, forjado a partir do pronome Ele. A esse respeito, Levinas sublinha que alguns textos talmúdicos sugerem a interdição de pronunciar os santos nomes de Deus em vão. Assim, o tetragrama nunca é propriamente enunciado, mas é evocado, por sua vez, por uma outra palavra⁴⁰⁹. Acolhendo, pois, o interdito talmúdico de não se pronunciar o santo nome de Deus em vão, Levinas forjará o neologismo Eleidade para exprimir, em linguagem filosófica⁴¹⁰, essa substituição. Ora, o prefixo “pro” exprime aqui a ideia de “em lugar de”. Enquanto “Pro-nome”, Deus se põe, portanto, em lugar do nome que pretende enunciar sua significação absoluta. Por sua vez, a sua retirada do substantivo em que é invocado já significa o próprio comando da subjetividade à responsabilidade pelo Tu, isto é, pelo outro homem. O neologismo Eleidade (*Illeité*), com o qual Levinas se refere então à transcendência, não passa de um termo vicário, forjado para evitar encerrá-la num conceito e, ao mesmo tempo, para exprimir a intriga ética na qual o Nome santo é enunciado pela primeira vez sem, contudo, ser tematizado. Neste sentido, entende-se que Levinas, em Castelli (1969, p. 55), tenha dito que abordar Deus através do Seu nome ou abordá-lo como nome próprio “é afirmar uma relação irreduzível ao conhecimento” e, a um só tempo, “é afirmar a revelação como uma modalidade em que se preserva a transcendência do que se manifesta”.

O “Ele” no fundo da palavra Deus revela-se, assim, como “terceiro excluído do ser e do nada”, que “marca com seu selo tudo o que pode levar um nome” (LEVINAS, 1978, p.

⁴⁰⁷ Cf. Levinas (1978, p. 233). Grafamos o termo Pro-nome com letra maiúscula e separadamente, tal como faz o próprio Levinas aí nesse excerto de *Outramente*.

⁴⁰⁸ Cf. Levinas (1993, p. 237-237).

⁴⁰⁹ Ver o que diz Levinas no debate sobre a linguagem teológica recolhido em Castelli (1969, p. 55).

⁴¹⁰ Que a intenção de Levinas tenha sido a de traduzir, em linguagem filosófica, as ideias sugeridas pelos textos talmúdicos, isso é explicitado na página 56 do debate referido na nota anterior.

193, 233). Mas o que pode significar essa sentença segundo a qual tudo o que pode receber um nome seria “selado” por essa “marca” ou vestígio da Eleidade? Levinas radica o sentido de toda a linguagem nesse acontecimento ético em cujo lugar o Pro-nome Deus se diz. Desse modo, tudo o que pode vir a angariar um nome, e mesmo todos os nomes, receberiam o seu sentido dessa situação na qual o nome de Deus se diz, ou seja, dessa in-condição que se faz à guisa de significação, um-para-o-outro, responsabilidade do sujeito por outrem, e à qual Levinas peremptoriamente nomeia de ética. Neste sentido, como bem sublinhou Guibal (2007, p. 66, n. 75), não se trata de dizer que a palavra Deus significa uma “origem fundadora, nem mesmo um horizonte de idealidade”, mas tão somente o “vestígio de uma separação criadora”. Trata-se, ao contrário, de afirmar a “ressonância de toda linguagem ‘em nome de Deus’, inspiração ou profetismo de toda linguagem” (LEVINAS, 1978, p. 194). E se toda linguagem ressoa em nome Dele, é que esse Pro-nome apenas significa através das vozes que inspira e dos envios que suscita na direção do outro humano⁴¹¹.

Deste modo é que Levinas distingue a anacorese de Deus de toda teologia negativa. Evidencia-se, assim, que Levinas não pretende nos relegar a um silenciamento sobre Deus à maneira da supracitada sentença de Wittgenstein. Ele nos interpela, antes, para uma exigência ética que se impõe ao próprio ato de falar de Deus, exigência essa em relação ao outro humano primeiramente, mas que nos conduz, nesse movimento mesmo, a sermos respeitosos para com a própria transcendência de Deus. É, pois, para a possibilidade de usurpação do Nome, isto é, da própria significação ético-transcendente de Deus, que Levinas quer nos alertar. Neste sentido, a questão precípua para Levinas poderia ser enunciada do seguinte modo: como falar de Deus com sentido sem usurpar a transcendência da qual se propõe dizer? Isto só seria possível eticamente, ou seja, mediante a invocação do nome santo de Deus, que é primeira em relação à tematização desse Nome. Em outros termos, o Dizer desse Nome em

⁴¹¹ Conferir Guibal (2007, p. 57).

seu sentido absoluto só se daria através do Dizer ético. Tudo o mais – leia-se a teologia enquanto discurso racional sobre Deus e toda forma de tematização sobre Ele, inclusive a filosófica – não passaria de apêndice. Momento necessário, de fato, para o Nome se mostrar, isto é, vir à ideia e à linguagem humanas, mas instante também já abusivo e traiçoeiro em relação a essa situação primeira em que o Nome se diz em sua transcendência infinita.

Ora, em suas leituras talmúicas, Levinas observa que, na Torá, Deus não é pensado como um princípio ou uma ideia da razão, mas antes “se revela” como “o Deus de Abraão, o Deus de Isaac e o Deus de Jacó” (Ex 3, 6), de modo que o nome de Deus emerge inelutavelmente entrelaçado a nomes próprios humanos⁴¹². Manifestando-se a Moisés no seu *nomen misericordiae*⁴¹³, o próprio Deus teria, assim, desejado relacionar o seu nome santo aos nomes dos homens que O testemunham. Mas os supracitados nomes próprios dos profetas, aos quais se liga o próprio Deus em seu santo nome, constituem tão somente os primeiros de toda uma procissão de outros nomes que poderão se ajuntar ao nome de Deus, se se testemunha Aquele que por primeiro chama. Urge, pois, observar: é precisamente essa busca da significação da palavra Deus, em sua original pureza aquém do logos, que exige introduzir ainda um outro vocábulo, o do testemunho.

6.2 O TESTEMUNHO PROFÉTICO

Aos olhos levinasianos, o testemunho se impõe como o viés adequado para se falar de Deus com sentido, antes mesmo de se proferir esse nome santo num enunciado qualquer e

⁴¹² Antes de revelar seu próprio nome, o Deus de Moisés não era conhecido senão como o Deus dos antepassados, o Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Ora, na perspectiva do historiador javista (Gn 4,26; 9,26; 12,8), Javé levava adiante a sua obra desde os primórdios da humanidade e dava-se a conhecer na linhagem dos patriarcas.

⁴¹³ Santo Agostinho emprega essa designação do segundo nome com o qual Deus se dá a conhecer a Moisés na revelação do Sinai (Ex 3,14-15), para distingui-lo do primeiro nome, o *nomen substantiae*, com o qual Deus se revelara como o “Eu sou o que sou”. A propósito, ver Dubarle (1986, p. 192-196).

sem que jamais ele se torne conceito. Ou seja, é a categoria do testemunho que permite a Levinas relacionar o sentido transcendente do nome Deus ao acontecimento ético da responsabilidade pelo outro humano, desterrando da orla do ser e do logos a significação primacial desse nome. Neste sentido, aos olhos de Levinas, o testemunho não se resume nem à mera opinião e nem se identifica com a ordem da tematização. Sua verdade, ao contrário, se diz como “sinceridade” e como “revelação”, termos que adquirem um sentido bastante peculiar no pensamento levinasiano. Dada a importância desse tema do testemunho profético para o entendimento da questão de Deus em Levinas, torna-se mister analisarmos essa problemática neste momento de nosso estudo.

6.2.1 O testemunho não é opinião

Uma tese comumente admitida tanto em filosofia quanto na esfera jurídica é de que o testemunho exerce a função de opinião, mais ou menos crível, mas nunca constitui, por si só, uma prova ou uma atestação de verdade⁴¹⁴. Mesmo verídico, um testemunho pode oferecer apenas um ponto de vista parcial sobre determinado fato ou acontecimento com o qual se encontra em relação. Nesta perspectiva, o testemunho pertenceria ao gênero retórico, de modo que a sua verdade residiria na força persuasiva das palavras da testemunha, na eloquência do discurso por ela enunciado, ou ainda, na sua capacidade em suscitar o assentimento por parte daqueles que a ouvem⁴¹⁵. Seria esse, por exemplo, o caráter de verdade atribuído ao testemunho por Aristóteles, quando da sua análise dos diversos procedimentos retóricos, diferenciando-os dos de raciocínio lógico, que, segundo o autor de *Retórica*, provêm da

⁴¹⁴ Apoiamo-nos, aqui, sobre as esclarecedoras análises de Chalier (2007, p. 24-26), que diferencia a noção levinasiana do testemunho de uma mera opinião.

⁴¹⁵ Vê-se, portanto, que essa concepção filosófico-clássica do testemunho enquanto arte retórica, ou seja, enquanto palavra ou discurso que visa à persuasão, se relaciona tanto com a definição do testemunho como ver ou presenciar um fato ou acontecimento quanto com a ideia de declaração, depoimento ou alegação, isto é, a emissão de um juízo, acerca do que se viu, ouviu ou conheceu.

reflexão filosófica⁴¹⁶. Para o Estagirita, a causa da testemunha merece ser entendida; todavia, como ela se situa no âmbito do provável ou do verossímil, ela constitui uma opinião sobre o que é ou sobre o que foi, aconteceu, e nunca um conhecimento propriamente dito, tal como aqueles que emergem da razão filosófica, que são universais e necessários. Desse modo, a “verdade” concernente ao assunto ou acontecimento sobre o qual se testemunha não seria jamais indubitável, mas relativa e até mesmo contraditória, oscilando de acordo com os diversos depoimentos ventilados sobre o mesmo fato. Mesmo quando ao martírio estende-se o passo da testemunha, corroborando assim a etimologia grega desta palavra⁴¹⁷, a morte de quem faz tal atestação não constitui um argumento a seu favor. Certamente, esse gesto pode assinalar a força de alma da testemunha, sua convicção extrema naquela “verdade” de que dá testemunho, mas não constitui uma prova de que o que se diz, tal como é dito, seja realmente verdadeiro, podendo até mesmo, ao contrário, ser tão somente a comprovação da loucura e do fanatismo de quem empreende ou profere o testemunho. Assim, o engajamento da testemunha na causa que ela acaba de dizer ou promover, atestar ou defender, diz, antes, da própria testemunha, e não propriamente da “verdade” que ela julga transmitir com sua fala ou ação.

Ora, não é para essa definição clássica que Levinas aponta, quando se refere ao testemunho, ou, ao menos, ele não esposa todas as suas implicações⁴¹⁸. De fato, como bem mostrou Chalier (2007, p. 24-26), a noção levinasiana do testemunho não se reduz à opinião, como tal discutível, isto é, a um discurso ou depoimento de caráter subjetivo e precário, ainda que parcialmente digno de confiança pela força persuasiva das palavras de quem testemunha. Ela não equivale a uma espécie de declaração do que se viu, ouviu, presenciou ou conheceu, que, justamente por seu aspecto sensível e subjetivamente interpretativo, permaneceria vaga e

⁴¹⁶ Cf. Aristóteles (1932, p. 13-26).

⁴¹⁷ Em grego, o termo martírio, *martyrion*, corresponde a “testemunho”; pelo latim, grafa-se como *martyrium*. Já o termo “testemunho” é assinalado, em latim, pelo vocábulo *testimonium*. A propósito, cf. os verbetes “martírio” e “testemunho” no dicionário Aurélio (1986, p. 1098; 1671).

⁴¹⁸ Assim, como veremos mais adiante, ao conceber que a exterioridade do testemunho se torna interioridade, Levinas parece admitir a ideia de que o testemunho ou a sua verdade diz mais da própria subjetividade do que do próprio fato ou acontecimento testemunhado.

incerta. Ou seja, não se trata de uma alegação relativamente confiável, mas aquém da teoria, como às vezes se pensa. Neste sentido, quando Levinas afirma que a subjetividade, em sua responsabilidade por outrem, testemunha o infinito, ele não está a dizer que esse testemunho faz vir ao espírito uma vaga ideia ou um certo pressentimento de Deus. Isto porque o testemunho não constitui uma espécie de conhecimento aproximativo à espera de uma confirmação ou certeza dada pelo conceito ou por uma demonstração qualquer, seja ela de cunho lógico ou baseada em experiências sensíveis, menos ainda por experimentações, como aquelas de que se valem as ciências modernas.

Considerado desde a perspectiva da subjetividade, o testemunho não se reduz, pois, à mera opinião. Todavia, se por um lado Levinas nega que a verdade do testemunho esteja relacionada às areias movediças e incertas da *doxa*, por outro lado ele também recusa que ela esteja vinculada à certeza da representação. Eis a tese que convém agora demonstrar. Para tal, é necessário evidenciar a distinção que Levinas estabelece entre o testemunho e toda forma de tematização. Que o testemunho sobreleve a mais sublime forma de tematização do nome Deus, é o que nos cabe agora mostrar, conquanto estejamos cômnicos de que apenas atingiremos a plena clareza desse estado de coisas quando analisarmos a categoria do testemunho enquanto modo de “revelação”.

6.2.2 O testemunho não é tematização

A categoria levinasiana do testemunho visa expressar uma condição de exceção em relação a toda forma de discurso sobre Deus, seja ele filosófico ou teológico. De fato, para Levinas, o testemunho não constitui nem tematização, nem experiência, nem prova de

Deus⁴¹⁹. Sua verdade não é demonstrada por provas teóricas, racionais ou lógico-dedutivas, e nem mesmo se encontra à espera de tal demonstração. Para usar uma terminologia husserliana, o testemunho se distingue do âmbito da evidência enquanto consciência da intuição ou da posse da realidade. Não se trata, propriamente falando, nem de uma forma de manifestação do infinito no sentido de que ele se mostre ao pensar nem de um desvelamento da significação do infinito por parte da subjetividade que o testemunha.

Mas uma questão se nos impõe imediatamente: como Levinas assegura a diferenciação entre o testemunho e a tematização, inclusive a teológica? O que, a seus olhos, garante e legitima tal gesto de pensamento? A questão que ora nos importa elucidar é, pois, a de entender como o filósofo lituano justifica que o testemunho não seja uma forma qualquer de tematização. É claro que daí se depreende uma outra, a de especificar qual é então a relação que Levinas estabelece entre o testemunho e a tematização propriamente teológica. Todavia, não deteremos sobre essa questão por agora. Procrastinaremos sua análise para o momento de reflexão sobre o problema da teologia no pensamento levinasiano.

Com efeito, a recusa de entender o testemunho como um modo de tematização reside na maneira peculiar como Levinas compreende a “revelação” do infinito relacionando-a, num mesmo movimento, à questão do tempo compreendido em sua diacronia considerada irreduzível e à temática da responsabilidade da subjetividade para com o outro humano. Em outras palavras, a razão de tal esquivar se dá por causa da relação peculiar que Levinas estabelece: primeiramente, entre o testemunho e o tempo diacrônico e, por outro lado, entre o testemunho e a ética. A noção-chave que permite a Levinas efetuar essas correlações é justamente a de infinito. Mas, por ora, deixemos de lado essa digressão e concentramo-nos no tema da presente seção. Voltemo-nos, pois, para o modo como o filósofo entrelaça o testemunho ao problema do tempo. Em seguida, elucidemos o laço estabelecido entre o

⁴¹⁹ “O sujeito como refém não foi nem a experiência nem a prova do Infinito, mas o testemunho do Infinito, modalidade dessa glória, testemunho que nenhum desvelamento precedeu.” (LEVINAS, 1986, p. 120).

testemunho e o Dizer responsável. Trata-se, pois, de mostrar tanto o sentido temporal quanto o sentido ético que a categoria do testemunho recebe no pensamento de Levinas. Cabe sublinhar, todavia, que tal separação é apenas didática, de modo que ambos os gestos de correlação estabelecidos pelo pensar levinasiano se dão num só golpe.

Mediante a categoria do testemunho, Levinas procura salvaguardar a transcendência do infinito remetendo-a a um passado imemorial, inconvertível em presente. Isto significa que o testemunho, no pensamento levinasiano, guarda uma íntima relação com o tempo compreendido na sua diacronia irreduzível. De fato, Levinas entende que, no testemunho, o infinito não se expõe, aparece ou se apresenta, não se desvela ou se fenomenaliza⁴²⁰. Nos termos levinasianos, “o infinito não se anuncia como tema no testemunho”, ele “não está *diante* da sua testemunha, mas como fora ou ‘ao contrário’ da presença, já passado, sem tomada [...]” (LEVINAS, 1978, p. 190). Logo, no testemunho, o infinito paradoxalmente só “se mostra” na sua passada, para a qual a consciência chega demasiadamente tarde para representar ou cristalizar no presente do seu ato intencional. Neste sentido, como bem observou Ricoeur (1989, p. 37), a categoria do testemunho, tal como é levada a termo em *Outramente que ser ou além da essência*, guarda a mesma estrutura temporal, isto é, o mesmo desenho formal, do que Levinas antes designara sob o nome de vestígio (*trace*). Considerado desde a perspectiva temporal, o testemunho refere-se, pois, à maneira como a subjetividade acolhe e significa, em sua passividade extrema, essa passada do infinito. E isto porque, no modo levinasiano de pensar, o infinito é absolutamente refratário à intuição como preenchimento da visada, a toda forma de adequação do pensamento e do pensado. Ou seja, a incolumidade do infinito também possui um sentido temporal, pois, aos olhos levinasianos, se o infinito se fizesse presente, ele abdicaria de sua transcendência, oferecendo sua diferença inalienável às investidas objetivantes da consciência intencional. E o testemunho, por sua vez,

⁴²⁰ Cf. Levinas (1978, p. 186; 1982b, p. 113).

ao contrário da tematização, salvaguardaria essa incolumidade do infinito, compreendida inclusive em termos temporais⁴²¹. Por essa razão, o testemunho é concebido como irreduzível a qualquer forma de representação do infinito, de modo que “apenas se ‘testemunha’ do Infinito, de Deus⁴²², do qual nenhuma presença nem nenhuma atualidade é capaz” (LEVINAS, 1982b, p. 114).

Com efeito, se o infinito “nunca aparece como tema” no testemunho é porque antes ele “se revela” como a própria “significância ética, ou seja, no fato que quanto mais eu sou justo, mais sou responsável”, ou ainda, pelo fato de que “nunca se está quite em relação a outrem” (LEVINAS, 1982b, p. 111). É nesse sentido que se deve, pois, entender a afirmação de Levinas segundo a qual o testemunho pertence à glória do infinito. E isto por causa da coincidência que o filósofo estabelece entre a infinitude da responsabilidade e o excesso de significância sugerida pelos termos glória e infinito. Para o autor em foco, o infinito não “se mostra” à consciência senão sob a forma de uma exigência ética infinita, isto é, de um questionamento do próprio pensar; nisso é que consiste o seu modo peculiar de “manifestação” ou “revelação”. Essa injunção ética, por sua vez, abre ou desperta a própria consciência. Valendo-nos do idioma kantiano da *Crítica da razão pura*, poder-se-ia dizer que ela constitui a própria condição de possibilidade do pensar. Mas, por outro lado, ela não é senão a escapadela do infinito em relação à consciência que o tenta apreender num tema e, assim, no presente, de modo que, no testemunho, o infinito mantém intocável o segredo de sua alteridade. Essa inviolabilidade da alteridade do infinito é mantida à medida que o infinito se afasta em jeito de terceira pessoa, como Ele no fundo do Tu, rumo a um passado imemorial. Vê-se, assim, que a significação atribuída ao testemunho por Levinas não apenas

⁴²¹ Cf. Levinas (1978, p. 186-187).

⁴²² Importa observar aí nesse excerto a identificação estabelecida entre os termos “infinito” e “Deus”. Neste sentido, cabe-nos sublinhar a coincidência que Levinas determina entre o infinito de Deus, o infinito do outro humano e o infinito da responsabilidade.

postula a separação entre espírito e manifestação⁴²³, como também busca romper com a originária adequação entre o sentido da subjetividade e a consciência intencional⁴²⁴, tese essa pretensamente tornada definitiva por Husserl.

Ao apartar o infinito de toda fenomenalidade, ao desterrá-lo de toda forma de presença e de toda adequação à consciência intencional situando-o na intriga ética do testemunho, Levinas pretende arrancá-lo da órbita do ser. Desse modo, o que é posto em xeque com a categoria do testemunho é a própria ideia de que o infinito possa ser entendido sob as espécies de um fenômeno. Ora, a noção de fenômeno implica, por sua vez, não apenas a ideia de aparição de algo à consciência, mas o próprio modo como o que aparece também se entrega à consciência, ou seja, a maneira como é acolhido ou apreendido segundo as próprias estruturas do pensamento ao qual se mostra. Nesse sentido é que Levinas recusa que o testemunho seja também entendido como “experiência” do infinito, uma vez que o conceito de experiência se refere ao ato pelo qual o objeto intencionado pelo sujeito se manifesta no seu próprio ser e é assumido pelo sujeito segunda uma forma específica de expressão ou de linguagem. É contra essa tese da assunção do pensado pelo pensamento que Levinas se insurge, pois nela julga encontrar a erradicação de toda diferença. Desse modo, com a categoria do testemunho, Levinas pretende depor a consciência daquele primado objetivante que lhe fora outorgado sobretudo pela filosofia moderna.

Por não pertencer à esfera do saber e da tematização, o testemunho é, no mais das vezes, referido com a expressão “Dizer sem Dito”⁴²⁵. Trata-se de um Dizer sem Dito porque o testemunho se configura como uma linguagem silenciosa, mas não emudecida de significação, à medida que possibilita a revelação do infinito. O Dizer sem Dito do testemunho testemunha,

⁴²³ Cf. Levinas (1980, p. 75-78).

⁴²⁴ Ver Levinas (1978, p. 94-102).

⁴²⁵ Cf. Levinas (1978, p. 187-188). Convém notar que a mesma expressão é usada, por Levinas, para se referir às noções de “sinceridade” e de “eis-me”. Em última instância, estas são como que formas sinonímicas de que o filósofo se utiliza para dizer o mesmo estado de coisas enunciado pela noção do testemunho. A propósito, ver Levinas (1978, p. 190).

pois, o infinito no sentido de permitir que o infinito adquira sentido ou signifique, para usar uma terminologia que afeiçoa a Levinas. Todavia, em seu *Dizer inaudito*, a subjetividade responsável não testemunha o infinito para si mesma, mas a outrem. Há aí uma perceptível influência de Max Picard, em cujo pensamento Levinas julga encontrar, como intuição fundamental, a ideia de que a significação seja silêncio e não propriamente um verbo⁴²⁶. “Eis-me aqui”⁴²⁷ é a expressão com a qual Levinas procura descrever o gesto de resposta da subjetividade ao apelo do Rosto, gesto ou movimento emudecido, sem palavras, mas prenhe de significação, à medida que constitui a própria ipseidade do sujeito. Testemunhar o infinito é dizer “eis-me aqui” ao próximo, não por palavras, mas com as mãos repletas a dar. Essa palavra silenciosa da testemunha, o seu “eis-me”, constitui a circunstância concreta que, aos olhos levinasianos, possibilita a “vinda” ou “descida” de Deus ao espírito e à linguagem do homem. Mas essa palavra, todavia, não comporta o termo Deus em sua tácita enunciação. Enquanto resposta à ordem significada, o “eis-me aqui” (*Hinnenî*) levinasiano reveste-se de contornos bíblico-prescritivos: o eu é chamado a sair das sombras de sua clandestinidade, é despojado do lugar primigênio e privilegiado que outorga a si próprio, o seu lugar ao sol, para usar uma expressão de Pascal repetidas vezes mencionada por Levinas. Desse modo, a expressão “eis-me aqui” traduz a posição da subjetividade no acusativo⁴²⁸; não significa, pois,

⁴²⁶ A propósito, ver Levinas (1976, p. 114-116).

⁴²⁷ Cf. Levinas (1978, p. 180-181, 184-186; 233; 1986, p. 119, 251; 1993, p. 216, 224, 227, 229; 1982b, p. 93, 102, 113; 1995, p. 167). Mies (2012, p. 122) esclarece que o “eis-me” é uma exclamação recorrente na Bíblia hebraica: ela aí aparece 178 vezes, tendo sido pronunciada pelos profetas Abraão (Gn 22,1.11), Jacó (Gn 31,11; 46,2), Moisés (Ex 3,4), Samuel (1Sm 3,4-6.8.16) e Isaiás (Is 6,8), como resposta aos apelos de Deus. Importamos, aqui, elucidar especialmente o sentido com o qual Levinas emprega essa expressão, isto é, explicitar a exegese que esse autor elabora dos textos sagrados, bem como a formulação, pretensamente filosófica, do sentido que aí julga encontrar.

⁴²⁸ “O infinito não está ‘diante’ de mim; sou eu quem o exprime, mas, precisamente, dando sinal da doação do sinal, do ‘para-o-outro’ – onde eu me des-interesso: eis-me. Acusativo maravilhoso: eis-me sob vosso olhar, por vós obrigado, vosso servidor. Em nome de Deus. Sem tematização! A frase em que Deus vem se misturar às palavras não é ‘eu creio em Deus’. O discurso religioso prévio a todo discurso religioso não é o diálogo. Ele é o ‘eis-me’ dito ao próximo ao qual eu sou entregue e no qual eu anuncio a paz, ou seja, minha responsabilidade por outrem. ‘Fazendo eclodir a linguagem sobre seus lábios... Paz, paz a quem está longe e a quem está próximo, diz o Eterno’ (Is. 57, 27).” (LEVINAS, 1986, p. 122-123). Urge notar aí nesse excerto a ideia de o testemunho ser suscitado pelo próprio Deus, o que nos conduz, por sua vez, a uma espécie de autorrevelação de Deus, ainda que Levinas se empenhe obstinadamente por atrelar essa auto-comunicação divina ao acontecimento ético da responsabilidade pelo outro homem. A propósito, ver Nilo (2008, p. 471-472).

um ato de deliberação, nascido da vontade, mas antes uma obrigação a mim dirigida pelo próprio infinito. Tudo aí se passa como se a subjetividade fosse chamada, eleita, convocada a testemunhar. Esse Dizer sem Dito do testemunho, isto é, o “eis-me aqui”, exprime-se, assim, sob o signo da obediência e da fidelidade à concretude de uma responsabilidade por outrem que incumbe a testemunha sem que ela tenha escolhido essa impugnação ou injunção.

Desta sorte, a subjetividade testemunha o infinito não no sentido de que o revela através da força persuasiva e eloquente de suas palavras, alegando tê-lo visto ou conhecido, mas, ao contrário, no sentido de que atesta, na concretude de seu existir, o que o infinito significou para ela, ou seja, a própria infinitude da responsabilidade a que foi ordenada. Neste sentido, o testemunho constitui o modo como a subjetividade exprime o Infinito, dando sinal da própria doação de sinal, isto é, dando sinal da própria responsabilidade por outrem. Com efeito, tudo se passa, para Levinas, como se o excesso (*surplus*) de sentido que caracteriza o infinito e da qual este não abdica, ao se revelar, só pudesse ser “manifestado”, em sua originalidade e plenitude, de uma única maneira, pela subjetividade: não através de palavras, isto é, da tematização, como a teologia, por exemplo, intenta fazer, mas por meio da responsabilidade, que cresce infinitamente à medida mesma que é assumida. Testemunho, aí compreendido enquanto gesto concreto e não simplesmente como fala ou discurso no sentido habitual do termo, é o nome que Levinas dá a esse modo peculiar de a subjetividade “manifestar” a significação excessiva que se revelou a ela, não a nomeando ou tematizando, mas como que sendo fiel à revelação. Por meio dessa categoria, compreendida desde o polo do sujeito, o autor lituano procura, pois, explicitar a maneira como a subjetividade manifesta aquilo que o infinito significou para ela, modo esse que se traduz não numa tematização ou num discurso eloquente e persuasivo, mas em gesto concreto, isto é, “num dizer sem palavras, mas não de mãos vazias” (LEVINAS, 1986, p. 121-122). Que o sentido do testemunho seja eminentemente ético, expresso em ações mais do que em palavras, constitui a chave

hermenêutica com a qual Levinas interpretará, pois, o Dizer sem Dito com o qual caracteriza o testemunho profético.

De fato, o autor de *Deus e a filosofia*, artigo recolhido em *De Deus que vem à ideia*, questionando-se se “Deus significa como tema do discurso religioso que nomeia Deus”, aventa a possibilidade “de um discurso que não o nomeia [isto é, que não nomeia Deus], mas o diz por um título diverso ao da denominação ou da evocação” (LEVINAS, 1986, p. 94). Refere-se, portanto, ao dizer ético do testemunho, isto é, o “eis-me aqui” dito ao próximo, também sob a forma de um “discurso”, adjetivando-o ainda, em poucas linhas adiante, de “religioso” (LEVINAS, 1986, p. 123). Mas convém notar que se trata de um “discurso religioso prévio a todo discurso religioso” (LEVINAS, 1986, p. 123), ou seja, anterior a toda forma de tematização ou discurso enquanto enunciado de proposições. Com efeito, se o testemunho não se reduz à fala ou a um pensamento que dis-corre ou procede passo a passo, de forma mediatizada, à semelhança do que os gregos antigos denominavam *dianoia*, por que então usar o termo discurso para nomeá-lo? Porque, para Levinas, o gesto concreto que o termo testemunho traduz é também, e acima de tudo, um Dizer, porém anterior ao Dito, sem palavras. Cabe, pois, sublinhar o caráter peculiar com que Levinas usa tais termos, e que convém entender a partir dos dois níveis de linguagem a que esse autor se refere e busca significar mediante os termos Dizer e Dito. Ele enfatiza, pois, a linguagem tácita do Dizer, em que “a passividade hiperbólica do dar” (LEVINAS, 1986, p. 122) “diz” mais do que a fala ou as palavras de um Dito são capazes de exprimir, ou ainda, que ela faz mais e melhor do que o próprio falar⁴²⁹. Nesta perspectiva, urge notar que o vocábulo “Dizer” é usado por Levinas com a mesma dinamicidade que o conceito bíblico de “palavra” (*dabar*) encerra⁴³⁰. Este, por sua vez, contrapõe-se ao logos grego à medida que exprime a plenitude dinâmica do ser. Do

⁴²⁹ A mesma ideia é ainda expressa noutra fórmula enunciativa, hiperbolicamente surpreendente: “[...] dativo original do *para o outro* em que o sujeito se torna coração e sensibilidade e mãos que dão.” (LEVINAS, 1986, p. 107).

⁴³⁰ A propósito, cf. o verbete “Palavra de Deus” em Léon-Dufour (2013, p. 716-720).

mesmo modo, no pensamento levinasiano, o Dizer deságua na própria ideia de subjetividade do sujeito, isto é, o que o caracteriza como tal, ou ainda, num “outramente que ser”⁴³¹, segundo a terminologia levinasiana, mais do que em palavras ou num discurso enquanto enunciação de um juízo. Longe de ser um enunciado logicamente articulado de proposições, o Dizer sem Dito do testemunho desenrola-se sob a forma de um acontecimento, tal como acontece com a Palavra no sentido bíblico do termo. Que esse acontecimento possua um sentido eminentemente ético constitui, por sua vez, o núcleo do pensar levinasiano. Assim, no Dizer sem Dito do testemunho, como ao filósofo apraz se expressar, o que se encontra sublinhado é, pois, a distinção entre a “intriga” da significação, à qual o testemunho pertence, e o domínio do conhecimento enquanto manifestação ou desvelamento que, por sua vez, encontra-se inexoravelmente entrelaçado ao Dito enquanto domínio da linguagem proposicional. Visto que o testemunho não pertence à esfera da *doxa* nem ao âmbito da evidência do saber, de modo que a sua verdade, portanto, não se diz em termos de incerteza ou certeza⁴³², é chegada a hora de precisar o estatuto de verdade que lhe compete. Trata-se, pois, de analisar em que sentido preciso Levinas se refere à verdade do testemunho seja como sinceridade, seja num sentido bastante peculiar de revelação. Tal análise nos permitirá concluir em que medida o testemunho se distingue de toda forma de discurso teológico.

⁴³¹ Cumpre observar que Levinas se recusa a falar em “modo de ser” justamente porque o movimento de transcendência que ele propõe seria contrário à ideia do ser enquanto existir, ou ao menos o que ele compreende como tal. Ora, como vimos, ser no sentido de existir significa, para o filósofo lituano, perseverar no ser, implicando, pois, um movimento centrípeto cujo centro é o próprio eu, e não o outro homem. Curioso, contudo, é perceber que o pensamento levinasiano se embaraça em dificuldades para expressar tal condição, ou in-condição, segundo a terminologia adotada por Levinas. Com vista a atestar tamanha dificuldade, observe-se, por exemplo, a seguinte assertiva: “À transcendência – ao além da essência que é também *ser-no-mundo* – é preciso a ambiguidade. É-lhe preciso a diacronia rompendo a unidade da apercepção transcendental [...]” (LEVINAS, 1978, p. 194). O autor lituano aí enuncia que a transcendência é, também, ser no mundo; ora, o além da essência seria, assim, numa terminologia heideggeriana, um além ôntico, e não propriamente ontológico? Mas se o ser só pode ser pensado juntamente com o ente, como pretende Heidegger, esse “outramente que ser” não seria ao mesmo tempo ôntico e ontológico? Eis o que nos parece, não obstante aí nesse excerto Levinas tropece na mesma dificuldade que o acomete em *Totalidade e infinito* quando, ao tentar evitar a linguagem dita “ontológica”, exprime a transcendência em termos de “ser”.

⁴³² Sobre o modo como o testemunho distingue-se da certeza da representação, cf. Ricoeur (1989, p. 35).

6.2.3 A verdade do testemunho

Levinas consagrou ao tema do testemunho as célebres páginas do quinto capítulo de *Outramente que ser ou além da essência*. Essas “páginas essenciais”, como reconheceu o próprio autor na nota preliminar de sua obra maior, são em grande parte constituídas pelas ideias expostas num colóquio organizado em janeiro de 1972 pelo Centro Internacional de Estudos Humanistas e pelo Instituto de Estudos Filosóficos de Roma. Naquela ocasião, tais ideias eram enfeixadas sob o título de *Verdade do desvelamento e verdade do testemunho*⁴³³, o que, como bem entreviu Ricoeur (1989, p. 34), nos oferece uma importante chave hermenêutica, a saber, que é “na ordem da verdade que o testemunho constitui uma noção alternativa em relação tanto às filosofias ontológicas quanto às filosofias da consciência”.

De fato, por detrás de certas categorias ou noções que compõem o quadro terminológico utilizado por Levinas, tais como testemunho e rosto, profetismo e inspiração⁴³⁴, reside uma certa noção de verdade, isto é, uma ideia de verdade como um tipo bastante peculiar de revelação, cujo sentido urge explicitar. Mais precisamente ainda, a categoria levinasiana do testemunho traz consigo uma concepção peculiar de verdade, bem como visa assinalar o modo como essa verdade se dá e o “lugar” onde ela se realiza. O próprio Levinas

⁴³³ O ensaio a que nos referimos e que reaparece com ligeiras modificações em *Outramente que ser ou além da essência* encontra-se em: LEVINAS, Emmanuel. Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. In: CASTELLI, Enrico (Éd.). *Le témoignage*. Paris: Montaigne, 1972. p. 101-110. Sobre a questão do testemunho, ver Levinas (1978, p. 179-194; 1982b, p. 111-118). Conferir, também, o precípuo artigo de Ricoeur (1989). Neste último, o autor mostra que a noção de testemunho, ainda que tardiamente introduzida na redação final de *Outramente que ser ou além da essência*, sela a unidade da transcendência, que aí nesse livro é nomeada de diversas maneiras, tais como “altura”, “glória do infinito”, etc., e da exterioridade. As noções de altura e exterioridade, mediante as quais esse crítico define desde o início a ideia levinasiana de testemunho, habitam o coração do sumo capítulo de *Outramente*, intitulado *A substituição*. Ricoeur situa a originalidade com que essa categoria filosófica é desenvolvida no âmbito das análises levadas a termo aí nessa obra supracitada face ao modo como ela se apresenta na segunda seção do segundo capítulo de *Ser e tempo*, de Heidegger, e, também, face à terceira parte de *O desejo de Deus*, obra póstuma de Jean Nabert. No que concerne a esse último autor, a ruptura com o seu modo de pensar ou ao menos com a corrente filosófica a que ele pertence é declarada ao menos uma vez; a propósito, ver Levinas (1978, p. 147). Sobre a questão do testemunho e das “teologias” no pensamento levinasiano, consultar o belo e elucidativo artigo de Chalier (2007).

⁴³⁴ Observe-se que os termos “profetismo” e “inspiração”, bem como as expressões “psiquismo da alma”, “o outro no mesmo” e “espiritualidade do homem”, são apenas algumas das formas mediante as quais Levinas visa expressar e nuançar as diversas facetas do mesmo acontecimento, que no fim das contas constitui o que ele nomeia de “revelação do infinito”. Conferir, a propósito, Levinas (1978, p. 190-194; 1986, p. 124).

(1972, p. 103) assim o atesta no ensaio supracitado, afirmando que o testemunho possui uma “função diretamente ‘veritativa’”, que é fonte de uma significação e de uma ideia de verdade distintas em relação à significação ontológica ou do desvelamento, em que o ser desvelado se levanta como a norma da verdade. Trata-se de uma verdade que constitui uma forma própria de revelação do infinito. Isto significa que, para Levinas, a verdade do testemunho é de outra ordem, diversa em relação àquela do saber, do desvelamento e da fenomenalidade, da representação e da evidência⁴³⁵, este último termo sendo compreendido no sentido husserliano. Por seu caráter excepcional, a verdade do testemunho excetua-se, pois, à ordem do ser. Ou seja, ela não se diz em termos de adequação, objetivação ou conhecimento. Não se põe sob o signo nem da certeza nem da incerteza, pois, como vimos, também não se reduz ao âmbito da mera opinião. É por causa desse caráter absolutamente peculiar que Levinas diz haver testemunho apenas do infinito⁴³⁶, na convergência de significados implicada nessa noção, a saber, o infinito de outrem, de Deus e da responsabilidade ética.

Propondo outra concepção de verdade, diversa tanto em relação à opinião quanto à ideia de verdade como adequação e, por aí, diferente do conhecimento e da tematização do dado, Levinas pretende assegurar e legitimar o próprio estatuto do seu discurso. Ou seja, por meio da noção precípua do testemunho, Levinas procura afirmar que o seu discurso sobre a substituição, conceito-chave cuja análise foi levada a termo em sua obra maior, possui caráter de verdade. O que ele pretende, pois, é sustentar que seu discurso se trata, por assim dizer, de um “discurso verdadeiro”, porém de uma verdade outra em relação àquela do saber, do conhecimento e da tematização, mas contrária também à mera opinião. Em suma, o filósofo busca mostrar, através da noção de testemunho, em que consiste a veracidade do acontecimento ético, despojando-a das roupagens teóricas e derivadas do saber ontológico com as quais essa verdade fora comumente revestida pela tradição filosófica. Tudo se passa,

⁴³⁵ Cf. Levinas (1978, p. 186).

⁴³⁶ Cf. Levinas (1978, p. 186; 1982b, p. 113-114).

pois, como se a originalidade da verdade que a noção de testemunho implica consistisse justamente na sua precedência de sentido e na sua transcendência em relação à ordem do conhecimento ou do saber, isto é, em relação à verdade do ser, a própria ontologia. Deste modo, urge constatar que no uso da noção de testemunho em *Outramente* o que está em jogo é o próprio “estatuto de verdade” do discurso levinasiano. Essa hipótese, já demonstrada excelentemente por Ricoeur (1989), nos servirá de base para analisar a categoria levinasiana do testemunho na sua diferenciação em relação à ordem do ser, mostrando como tal categoria é usada para desterrar o nome Deus, bem como o seu Dizer, do plano ontológico e situá-lo na intriga ética da responsabilidade de um homem por seu próximo.

Para exprimir esse estatuto peculiar de verdade concernente ao testemunho, distinguindo-o da noção de verdade enquanto adequação do pensamento ao pensado, Levinas se vale de alguns termos aos quais atribui um sentido absolutamente singular que urge demonstrar. Com efeito, a categoria do testemunho assume um caráter bastante peculiar no pensamento de Levinas, de modo que ela se encontra intimamente entrelaçada tanto à ideia do infinito quanto à subjetividade concebida em sua responsabilidade inalienável. Duas faces da mesma noção constituem, pois, a verdade do testemunho. Neste sentido, considerada desde a perspectiva da subjetividade responsável, a verdade do testemunho é nomeada como “sinceridade” e “veracidade”. Já sob a outra face do testemunho, isto é, sob a ótica do infinito, a verdade do testemunho é entendida sob os signos de “intriga” e de “revelação”, ou seja, uma intriga que é também uma revelação, e que apresenta contornos precisamente éticos, no sentido absolutamente específico que o termo “ética” adquire no pensamento levinasiano. Cabe-nos agora elucidar esse estado de coisas, mostrando as duas faces da mesma verdade concernente ao testemunho profético ao qual a subjetividade é eleita.

6.2.3.1 A verdade do testemunho enquanto sinceridade

Na perspectiva da subjetividade, o Dizer do testemunho, ou seja, a sua verdade, é nomeada como “sinceridade” ou “veracidade”⁴³⁷. Mediante estes termos, Levinas busca expressar a passividade absoluta da subjetividade e, ao mesmo tempo, designar essa exposição inelutável ao outro homem como a própria condição de autenticidade do sujeito, a sua condição ou in-condição de ser-si-mesmo. Ou seja, sinceridade é a categoria usada pelo filósofo lituano para exprimir a exposição ou abertura absoluta da interioridade do sujeito, sem escondimento possível no si mesmo⁴³⁸. Ela assinala, portanto, o próprio rompimento com a ideia de um “ver sem ser visto”, que alguns filósofos, como Schopenhauer, por exemplo, atribuíram ao sujeito transcendental como característica essencial. Ao passo que não encontra, em si mesma, canto algum onde se recolher, abrigo sob cuja sombra possa se esconder, a subjetividade é entendida, portanto, como uma interioridade ao avesso ou extro-vertida, isto é, voltada para fora, e não para si mesma ou recolhida em si mesma. Ela é inteiramente exposição sem defesa, “extra-versão” ou “abertura ao outro”, como Levinas (1986, p. 121,122) ama dizer⁴³⁹. De uma forma diametralmente inversa àquela que caracteriza o segredo de Gíges, o sujeito “se tornaria visível antes de se fazer vidente” (LEVINAS, 1986, p. 122). Neste sentido, sinceridade vem a ser o termo com o qual Levinas expressa que a subjetividade é, por assim dizer, “ferida” ou “afetada” pela alteridade, antes mesmo de se recolher em seu em-si ou num para-si.

Ademais, o termo sinceridade faz eco, porém num sentido diametralmente oposto, à autenticidade que Heidegger reclama ao *Dasein*. Ora, é sabido que em *Ser e tempo* Heidegger

⁴³⁷ Cf. Levinas (1986, p. 121, n. 21).

⁴³⁸ Cf. Levinas (1986, p. 107). Sobre este assunto, ver as reflexões de Marion (1993, p. 55) e Ribeiro Júnior (2008, p. 105).

⁴³⁹ Note-se que Levinas aí grafa separadamente o termo extra-versão indicando, com esse gesto, o movimento de exterioridade ou “para fora” que caracteriza a interioridade do sujeito, a própria direção ou orientação de sentido da subjetividade.

assinala a dupla forma do estar-com-os-outros, que pode desaguar tanto na existência inautêntica quanto na autêntica. Ou seja, aí nessa obra é sublinhado que o *Dasein* pode tanto, numa fuga face à angústia e à morte, afugentar-se no mundo do *se* (*das Man*), que é o mundo do cotidiano, como pode, por outro lado, alcançar a autenticidade do seu existir ao assumir a própria finitude e liberdade. Em Levinas, ao contrário, a minha veracidade ou autenticidade de sujeito não é uma assunção da própria existência a partir da angústia, mas é significada sob o signo do “outramente que ser” no sentido de que o meu ser-aí já não ocupa o primeiro plano, ou seja, a pré-ocupação que o *Dasein* experimenta em seu próprio ser já não é primeira. Antes, o meu existir transmuta-se em ser-para-o-outro, isto é, num constante abandono e esquecimento de si mesmo à medida que se ocupa do outro humano. Eis o peso⁴⁴⁰ com o qual é agora medida a glória, não propriamente do existir, que é sempre um movimento para-si, mas do “outramente que ser” enquanto movimento infindo de responsabilidade sob o signo do para-o-outro! É neste sentido que Levinas (1978, p. 188) enuncia: “Sinal dado ao outro, ele [o Dizer do testemunho] é a sinceridade ou a veracidade segundo a qual a glória se glorifica”. A sinceridade não constitui, pois, um atributo que qualifica o dizer, mas é enquanto sinceridade que o dizer, como sinal dado ao outro, se concretiza. Ou seja, a sinceridade não é um adjetivo que, eventualmente, o Dizer recebe; antes, é somente como sinceridade, isto é, como exposição sem reserva, que o Dizer se realiza⁴⁴¹ e o infinito se gloria. O testemunho não é, assim, apenas um dentre outros atos possíveis da subjetividade. Ele constitui a própria subjetividade ou ipseidade do sujeito, o segredo mesmo do subjetivo, não escondido, mas paradoxalmente exposto a outrem. Daí que Levinas (1986, p. 122), referindo-se à

⁴⁴⁰ Ao associarmos o termo “glória”, frequentemente usado por Levinas, com a ideia de peso retomamos a semântica bíblico-hebraica do termo *Kabôd*. Suspeitamos que seja nesse mesmo sentido que Levinas se reporte ao ser quando, em *Da evasão*, julga ser necessário medir sem temor o peso do ser. Se assim for, o que está em jogo com a proposta de medir o peso do ser na existência é, pois, a definição da sua importância, do seu valor real, o que implica justificar o existir conferindo-lhe uma tonalidade ética.

⁴⁴¹ Cf. Levinas (1978, p. 183-185). O autor aí estabelece uma identificação entre o Dizer responsável, isto é, a significação entendida como para-o-outro, e o que ele nomeia como sinceridade ou veracidade.

subjetividade ética, tenha afirmado: “eu sou testemunho – ou vestígio, ou glória – do Infinito, rompendo o mau silêncio que protege o segredo de Gíges”.

Que até mesmo ao martírio deva arvorar-se o testemunho, corroborando assim a etimologia grega deste termo à qual alhures nos referimos, é o que assinala Levinas⁴⁴². As “metáforas atômicas”⁴⁴³ por ele utilizadas para se referir à subjetividade, tais como “consumação de holocausto”⁴⁴⁴, “expição”, “substituição”, dentre outras, enfeixam essa mesma significação de uma responsabilidade ilimitada, que se encaminha até à plena consumação da ipseidade ou da subjetividade do sujeito. Como vela que queima sobre o altar, como cordeiro oferecido em sacrifício, imolado como vítima, a subjetividade é, pois, injungida a abrir mão de si mesma e consagrar-se inteiramente, votando-se de todo e dedicando-se com ardor absoluto a outrem.

Enquanto “testemunho profético”, a subjetividade é assim entendida como “o templo ou o teatro da transcendência” (LEVINAS, 1986, p. 124), a “arca da Aliança”, poder-se-ia também dizer, sob cujo trono se assenta a glória invisível do infinito. Convém notar que, ao nomear a subjetividade ética como “templo” e “teatro” da transcendência, Levinas procura identificá-la como o “lugar” da “revelação” de Deus, relacionando-a a nomes de lugares sublimes da religião monoteísta do povo de Israel e do politeísmo da cultura grega antiga. Assim, urge lembrar que o teatro grego era, inicialmente, o lugar de celebrações rituais em honra a Dionísio, divindade da vegetação, da fertilidade e do vinho. A palavra “templo”, por

⁴⁴² “Testemunho puro: verdade do martírio [...]” (LEVINAS, 1986, p. 122).

⁴⁴³ “Atômicas” enquanto se referem ao próprio núcleo do sujeito, à profundidade de seu ser, que, por sua vez, é entendida não mais sob a égide da homogeneidade e identidade pura, mas como fissurada, fendida ou perpassada pelo outro humano.

⁴⁴⁴ Cf. Levinas (1986, p. 107). Observe-se que, logo após ter se referido à subjetividade como “consumação de holocausto”, Levinas cita uma passagem bíblica na qual Abraão, ao interceder por Sodoma, exclama: “Sou cinza e pó” (Gn. 18, 27). Numa entrevista a Salomon Malka, publicada em novembro de 1981, em *L’Arche*, Levinas precisa o sentido em que os versículos bíblicos são aí relacionados: “Mas a caridade salva da morte, pois está escrito: ‘A caridade salva da morte’ (Salm. 10, 2). Muito bem, mas onde os senhores viram a caridade que salva da morte? A Guemara não responde, mas, com um pouco de imaginação, é Abraão, a quem sua morte está presente, e que diz: ‘Eu sou apenas cinza e pó’ (Gn. 18, 27), mas que suplica pela salvação de Sodoma. É isto que entendo por: bastante cedo despertado pelo Outro. Abraão é apenas cinza e pó, mas isso não lhe suprime a coragem de suplicar pelos outros.” Citamos, aqui, a versão da entrevista tal como se encontra reproduzida no livro de Malka (1989, p. 112).

sua vez, remete à ideia bíblica de santuário, lugar da manifestação da glória de Deus. Neste sentido, cabe sublinhar o laço que Levinas estabelece entre a glória do infinito e a subjetividade enquanto “lugar” por onde “se passa” e “se glorifica” essa glória, ligação essa que, ao nosso ver, traz consigo ressonâncias bíblicas⁴⁴⁵.

Assim, longe de ser um reconhecimento de Deus em sua grandeza e santidade, o testemunho é, para Levinas, uma obediência da subjetividade ao mandamento que lhe é significado, de modo que o sujeito responsável permanece fiel à palavra de Deus que se diz no e pelo rosto. Na perspectiva da subjetividade, testemunhar a Deus significa tão somente agir em conformidade ou fidelidade ao que o infinito significou para ela. Ora, no entender de Levinas, tudo se passa como se essa exterioridade absoluta não significasse outra coisa, para a subjetividade, que um comando ou exigência ética infinita, que o filósofo entende sob o signo do “tu não matarás!”. É como se a significação excessiva com a qual o infinito se revela, mantendo-se incólume e transcendente em relação à consciência que tenta abarcá-lo, se fizesse, contudo, voz interior, ordenando-me por minha própria boca. À medida, pois, que a subjetividade obedece a esse comando, caminhando, generosamente, de responsabilidade em responsabilidade, isto é, cavoucando sempre novas formas de ser responsável, é que ela dá testemunho do infinito e de Deus. Há aí uma espécie de analogia entre a kenose de Deus e a responsabilidade, também kenótica, da subjetividade: enquanto infinito, o transcendente se revela, isto é, desce à ideia e à linguagem humana à medida que a subjetividade se esvazia de si mesma num movimento de infinita responsabilidade para com o outro humano e, por aí, para com toda a humanidade que me interpela na senda do rosto. É assim que a subjetividade

⁴⁴⁵ De fato, segundo os textos sagrados, a glória de Deus investe o santuário após a epifania do Sinai, de modo que este passa a ser consagrado por aquela (Ex 29, 43; 40, 34). Desde então, Israel encontra-se a serviço dessa glória (Lv 9, 6.23ss), vivendo, caminhando e triunfando sob o seu esplendor (Ex 40, 36ss; Nr 16, 1-17, 15; 20, 1-13). A glória de Javé tem seu trono sobre a “arca da Aliança”; elas encontram-se intimamente ligadas, de modo que, para Israel, perder uma é também a outra (1S 4, 21s). Destituída de beleza e brilho (Is 52, 14), a personagem do “servo sofredor” relatada pelo profeta Isaías encontra-se, todavia, encarregada de fazer irradiar a glória divina às extremidades de toda a terra: “Tu és meu servo, em ti revelarei minha glória” (Is 49, 3), proclama o Senhor a sua testemunha.

manifesta o que o rosto significou para ela⁴⁴⁶, ou seja, a significância de uma exigência infinda de responsabilidade, mais forte do que a própria morte⁴⁴⁷. Enquanto manifestação do que se revelou através do rosto é que o Dizer responsável da subjetividade se constitui sob o signo da sinceridade. Neste sentido, poder-se-ia também dizer que a verdade do testemunho se dá sob a forma de uma fidelidade, embora o próprio autor não use tal formulação, talvez por receio de que esse termo sugira a ideia de assunção, por parte da subjetividade, do infinito que a ela se revelou. Essa fidelidade, no entanto, não se faz senão em resposta a uma revelação. Tal é a outra face da insígnia sob a qual Levinas pensa a verdade do testemunho e que nos cabe agora precisar.

6.2.3.2 A verdade do testemunho como revelação

Numa perspectiva aristotélica, a proposição significa exteriormente, numa língua, o que os juízos, formulados internamente pelo intelecto, pretendem significar. Dependendo da disposição do verbo ser como cópula predicativa da proposição, os juízos podem ser afirmativos ou negativos. Por conseguinte, todo juízo se dá sob a forma de um discurso, que une ou separa o sujeito e o predicado, aqui entendidos num sentido lógico⁴⁴⁸. Por sua vez, toda proposição, enquanto exteriorização do juízo mediante o sinal linguístico, será afirmativa ou negativa. Daí também que toda proposição, seja ela afirmativa ou negativa, é sempre um discurso declarativo, um *logos apophantikós*, pois diz alguma coisa de algo. É por essa razão

⁴⁴⁶ Cf. Levinas (1982b, p. 115-116).

⁴⁴⁷ “Devotamento forte como a morte e, num sentido, mais forte que a morte. Na *finitude*, a morte desenha um destino que ela interrompe; ao passo que nada poderia me dispensar da resposta à qual *passivamente* eu sou obrigado. O túmulo não é um refúgio – não é um perdão. A dívida permanece.” (LEVINAS, 1986, p. 118, n. 18). Cabe observar que esse mesmo caráter irrevogável e permanente que Levinas julga encontrar na responsabilidade constitui, segundo o livro dos salmos, um dos traços do conceito bíblico de verdade, que caracteriza tanto a Palavra de Deus quanto a sua Lei. Ver, a propósito, o verbete “Verdade” em Léon-Dufour (2013, p. 1083-1085).

⁴⁴⁸ A esse respeito, tornou-se célebre a definição de Maritain (1983, p. 109) que expressa bem o que um juízo, enquanto operação do espírito, realiza. Assim, segundo ele, juízo é “o ato do espírito pelo qual ele une quando afirma ou separa quando nega”.

que, na acepção grega antiga, o logos era concebido tanto como pensamento quanto como linguagem, inseparavelmente. Dado esse estado de coisas, compreende-se que o ato de tematização se inicia no discurso, aqui compreendido como a formulação de um juízo, isto é, o ato do espírito que, para se exteriorizar, mas também para se constituir enquanto tal, isto é, como pensamento, requer a linguagem⁴⁴⁹.

Ao falar sobre o testemunho, Levinas procurará transpor esse domínio ou, mais precisamente, buscará pensar o pensamento não como a formulação de um juízo, não como um ato de afirmação ou negação, julgando poder identificar nele, no pensamento, uma dimensão que antecede à formulação do juízo enquanto operação do espírito. Em termos mais precisos, através dessa categoria, pensada de forma absolutamente singular, o filósofo tentará contestar a primazia do juízo sobre Deus, seja ele afirmativo ou negativo, isto é, buscará antepor a significação de Deus a toda doação de sentido pela consciência intencional. Significativo, a esse respeito, é o que Levinas proclama numa entrevista a Salomon Malka (1989, p. 113): “o que eu procuro”, diz ele, “é o primeiro momento da ‘epifania’”, acrescentando, logo em seguida, que o “deus morto” anunciado pelo Zarathustra de Nietzsche era tão somente “aquele que intervinha no mundo como as outras forças do mundo”. Conquanto aí nessa entrevista Levinas (1982b, p. 113) se valha do que ele mesmo denuncia como “linguagem da contemplação”, na obra *Ética e infinito*, é bastante sugestiva a sua forma de se expressar. Ela indica, por um lado, que Levinas absolutamente recusa se manter no registro discursivo da chamada teologia negativa, tal como haveremos de mostrar adiante. Mas, por outro lado, e eis o que aqui nos importa sobremaneira, ao afirmar a busca do “primeiro momento da epifania” de Deus, isto é, da aparição ou manifestação divina, Levinas

⁴⁴⁹ É o que pensa o próprio Levinas (1993, p. 145): “Não há primeiramente pensamento e em seguida discurso, mas discurso no próprio pensamento.” Sugestiva, a esse respeito, é a posição de Benveniste (1966, p. 63-74), para quem “por mais abstratas ou particulares que sejam as operações do pensamento, elas recebem sua expressão na língua”, acrescentando, logo em seguida, que “a forma linguística não é somente a condição de transmissibilidade, mas, primordialmente, é a condição de realização do pensamento”. Neste sentido, pensar significaria, em última instância, discursar, tematizar, isto é, operacionalizar ou manejar os signos linguísticos.

nos dá a chave para compreender o que ele pretende ao compreender a categoria do testemunho como uma forma de “revelação”. De fato, na perspectiva do infinito, a noção levinasiana do testemunho implica um modo próprio de significação, diverso em relação à manifestação de algo a uma consciência enquanto doadora de sentido, e que por essa razão é entendido como uma “revelação”. Ao elucidarmos esse estado de coisas, veremos, pois, que toda a questão girará em torno do que Levinas ousou denominar como “primeiro momento da epifania”. Mais precisamente, ver-se-á que, ao procurar esse primeiro momento epifânico, o pressuposto sobre o qual se assenta o pensamento levinasiano é o de que não é no logos que se dá esse momento original da revelação de Deus. O testemunho será a categoria mediante a qual Levinas se servirá para enunciar esse estado de coisas. Ou seja, por meio dessa noção, Levinas procurará, num só golpe, distinguir e antepor a revelação de Deus ante toda espécie de ontologia, presença, tematização e conhecimento, enfim, toda sorte de ontoteologia, no sentido heideggeriano do termo. Que esse primeiro momento da epifania de Deus seja uma revelação, mas que essa revelação não seja uma evidência ou um ato do espírito, isto é, que ela não seja propriamente um juízo, uma afirmação ou negação sobre Deus mediante o pensamento; que essa revelação seja concebida em termos de um Dizer no sentido de um “acontecer” da Palavra de Deus e que tenha, assim, um sentido propriamente ético, eis o que agora nos cumpre demonstrar. Essa nossa tentativa visa, pois, arrematar toda a reflexão sobre a noção levinasiana de testemunho levada a termo até o presente momento.

Em geral, concebe-se que o termo “revelação” indica o desvelamento de uma verdade não por meio de um simples raciocínio lógico, mas mediante o auxílio ou mesmo a intervenção de uma divindade ou de forças divinas⁴⁵⁰. Nesta concepção, podem-se distinguir três tipos de revelação: no primeiro deles, o objeto da revelação seria constituído por uma verdade alcançável por força da própria razão humana e, neste caso, a intervenção divina seria

⁴⁵⁰ Cf. Reale (2014, p. 223).

apenas a de auxiliar a razão humana a atingir a plenitude de seu próprio ser, a fim de alcançar a verdade. Tal é a concepção de revelação presente no poema de Parmênides, por exemplo, no qual, em última instância, a revelação da verdade por obra da Deusa não é senão a revelação da razão que capta o se e as suas leis. No segundo caso, tem-se uma compreensão de revelação em que o auxílio divino conduz a razão humana, mediante inspiração, ao conhecimento de verdades que transcendem ou se supõe transcenderem, ao menos parcialmente, a própria razão. É o caso, por exemplo, da religião mística grega, do hermetismo e dos Oráculos Caldaicos e também, com nuances diversas, de Platão e dos neoplatônicos. Há, enfim, uma terceira forma de revelação, na qual se supõe a intervenção direta de Deus que, historicamente, dá a conhecer aos homens uma verdade que transcende a própria racionalidade humana. Trata-se aí de uma revelação histórica, isto é, de uma revelação como um fato historicamente perceptível, uma vez que seus intermediários são conhecidos e suas palavras, que desempenham um papel veritativo, encontram-se conservadas, seja diretamente, seja numa tradição⁴⁵¹. É o caso próprio das chamadas religiões históricas, como o Judaísmo, o Cristianismo, o Islamismo, etc.

Mas a ideia de revelação com a qual Levinas caracteriza a verdade do testemunho, embora guarde certos traços dessa última forma de revelação supramencionada, a histórica, traz consigo algumas características bastante peculiares que urge esquadrihar. De fato, para Levinas, a categoria do testemunho visa expressar como o infinito adquire sentido⁴⁵², diversamente à tematização, ao desvelamento, à representação. Por meio dela, Levinas procura descrever a maneira, bastante peculiar, aliás, de o infinito “manifestar-se”, de ele “vir” ao pensamento e à linguagem humana, sem que essa “vinda” ou “descida” se identifique nem se assemelhe, todavia, com a forma de um aparecer ou de um mostrar-se à consciência. Isto significa que, mediante o testemunho, o filósofo lituano procura pensar o infinito como

⁴⁵¹ A propósito desse tipo específico de revelação, a histórica, cf. o verbete “revelação” em Léon-Dufour (2013, p. 919-928).

⁴⁵² Cf. Levinas (1982b, p. 113).

que afastado da ordem fenomênica na sua relação intrínseca com o pensamento. Assim, o termo testemunho é utilizado para distinguir o tipo de “manifestação” do infinito daquele comumente compreendido sob a forma de um saber ou conhecimento. Noutros termos ainda, Levinas se vale do vocábulo testemunho para expressar um “modo de doação”, bastante peculiar, aliás, se é que se possa usar aqui essa terminologia destituindo-a de seus ressaibos ontológicos, epistemológicos e intencionais, no sentido husserliano desse último termo, e que assim se configura de uma maneira totalmente diversa à ordem do saber e da fenomenalidade. O testemunho equivale, neste caso, ao modo pelo qual o infinito “se revela”, “se manifesta” ou significa, mantendo-se, contudo, invisível tanto aos olhos físicos quanto aos do espírito. É, pois, para um modo de significação, distinto tanto da intelecção⁴⁵³ quanto da percepção sensível, que nos impele a noção levinasiana do testemunho.

A princípio, cumpre observar que se trata de uma revelação à medida que o homem não poderia, por suas próprias forças, desvelar ou ter acesso ao infinito e a Deus. A rigor, para Levinas, Deus nem mesmo se daria a conhecer ao homem. Se quiséssemos persistir em falar em termos de “conhecimento de Deus”, este seria absolutamente *sui generis*, de uma iniciativa que não parte das próprias forças humanas, mas a estas precede e suplanta sobremaneira. Como é o caso da revelação histórica descrita nos textos antigos das Sagradas Escrituras, em que Deus se encontra infinitamente acima dos pensamentos e das palavras do homem⁴⁵⁴ e se apresenta, assim, paradoxalmente sob a forma de um Deus escondido⁴⁵⁵, o mesmo ocorre com as noções de Deus e de infinito em Levinas. Neste sentido, quanto ao “conteúdo” da revelação, cumpre-nos observar o paradoxo que o atravessa. De fato, a categoria levinasiana do testemunho significa uma espécie de revelação, mas uma revelação

⁴⁵³ Por intelecção, entende-se, aqui, o ato pelo qual o intelecto capta o inteligível, isto é, o objeto ou ser enquanto conhecido de modo imediato pela inteligência, e não pelos sentidos.

⁴⁵⁴ Cf. Jó 42, 3.

⁴⁵⁵ Cf. Is 45, 15.

que, a rigor, nada nos dá⁴⁵⁶. Isto porque não há conteúdo visado, tematizado, algo que se apresente à consciência. Pelo testemunho, tal como é entendido pelo filósofo lituano, o infinito é de algum modo significado, porém sem se dar a conhecer, ver ou sentir. No testemunho, o infinito não aparece, não se mostra, não se fenomenaliza. E isto porque, aos olhos levinasianos, “o Infinito se desmentiria na prova que o finito gostaria de dar de sua transcendência, entraria em conjunção com o sujeito que a faria aparecer. Ele perderia sua glória” (LEVINAS, 1978, p. 194)⁴⁵⁷. Logo, segundo Levinas (1978, p. 194), “a transcendência deve interromper sua própria demonstração. Sua voz deve calar-se desde que se escuta a mensagem. É preciso que sua pretensão possa se expor à derrisão e à refutação até deixar suspeitar, no ‘eis-me aqui’ que a atesta, um grito ou um lapso de uma subjetividade doente”. A própria ideia de invisibilidade de Deus é compreendida a partir dessa forma peculiar de “revelação”, na qual o infinito é definitivamente dissociado tanto da categoria de ser quanto da ideia de manifestação, no sentido de desvelamento, implicada no conceito de ser. Vestígio (*trace*), enigma e testemunho são os termos com quais Levinas frequentemente nomeia esse modo peculiar de significação, ora referindo-os à categoria do infinito, ora ao rosto enquanto “lugar” dessa revelação do infinito, ora ao próprio nome de Deus associado, e mesmo identificado, à noção de infinito.

Tal como na ideia bíblica de revelação, a iniciativa não é, pois, depositada nas mãos do homem. Antes mesmo de o homem se voltar para Deus, este é quem lhe fala por primeiro. Por essa razão, apraz a Levinas citar o profeta: “O Senhor Javé fala, quem não profetizará?”

⁴⁵⁶ “O conceito de testemunho que eu procuro descrever implica, certamente, um modo de revelação, mas essa revelação não nos dá nada.” (LEVINAS, 1982b, p. 113).

⁴⁵⁷ Por essa razão, e também por sua pertença à tradição judaica, é que Levinas se opõe à ideia cristã de encarnação, propondo uma ressignificação desse termo a partir da ética. O sentido bíblico da “encarnação” não mais encerraria a ideia de uma presença divina que, assumido a própria condição humana, teria vindo habitar entre os homens; antes, tal conceito encerraria a singular ideia de uma *kenose* “ética”, a saber, a de um Deus “associado à miséria dos miseráveis” (LEVINAS, 1984, p. 59) ou um “Deus que desce no ‘rosto’ do outro” (LEVINAS, 1994a, p. 202), sem divinizar-lo ou aí se encarnar.

(Am 3, 8)⁴⁵⁸, de modo que o testemunho, considerado desde a perspectiva da subjetividade, é tão somente uma resposta à revelação do infinito. Como ocorre na Torá, a palavra enunciada pela testemunha, “palavra” essa que Levinas enfeixa sob o signo do “eis-me aqui”, responde a um apelo que a precede. A novidade levinasiana, no entanto, consiste em conceber esse apelo de Deus num sentido estritamente prescritivo, imperativo, relacionando-o assim ao acontecimento ético do encontro, ou seja, à relação da subjetividade com o outro humano. É, pois, da relação entre a subjetividade e o outro humano que dimana a revelação, sem que o sujeito a acolha como fruto do seu saber, mas tão somente como um dom. Levinas descarta, assim, toda outra forma de revelação, presente inclusive nos textos sagrados, como as técnicas arcaicas dos oráculos, adivinhações, sonhos, etc., e prioriza o sentido eminentemente ético que julga encontrar na chamada “revelação profética” da literatura bíblico-talmúdica⁴⁵⁹.

A revelação ético-profética, compreendida exclusivamente sob o signo de uma audição da Palavra de Deus, e não mais sob o registro metafórico de visões, cuja ocorrência também pode ser observada nos textos sagrados, se imporá aos olhos levinasianos como o único meio mediante o qual Deus pode se revelar. Essa recusa da metáfora ótica finca suas raízes na insurgência de Levinas em relação ao conhecimento intelectual⁴⁶⁰, ao compreendê-lo como uma forma de violência contra o outro humano em sua alteridade irreduzível. Se quiséssemos, todavia, ainda permanecer no registro metafórico da visão, deveríamos dizer que o “brilho” da transcendência, isto é, a sua glória, é de outra ordem que a luz do fenômeno. Emergindo, pois,

⁴⁵⁸ Em *Alteridade e transcendência*, Levinas (1995, p. 181) associa o significado que julga encontrar na profecia de Amós ao trecho de Num 11,29. Cabe sublinhar, também, a referência implícita de Levinas a esse enunciado bíblico-profético de Amós na entrevista de 1981 concedida a Malka (1989, p. 113): “Qual sentido positivo pode ter essa noção negativa? É quando eu me virei para o outro homem e fui chamado a não deixá-lo só. É uma reviravolta contrária à minha perseverança no ser. É a circunstância em que Deus falou.”

⁴⁵⁹ A propósito dessas técnicas arcaicas de revelação, assim como da revelação dita profética, consulte-se o verbete “revelação” em Léon-Dufour (2013, p. 920-921). Os exegetas de língua francesa aí subtendem que, no mais das vezes, a Palavra de Deus encaminha-se aos profetas sem ser acompanhada de visão alguma, e até mesmo numa situação de absoluto desconhecimento, isto é, sem que os profetas saibam de que maneira ela se achegou a eles (Gn 12, 1s.; Jr 1, 4s.). Essa constitui, a seus olhos, a experiência fundamental que caracteriza a revelação no Antigo Testamento.

⁴⁶⁰ Utilizada para explicar o conhecimento intelectual, a metáfora da luz finca suas raízes na filosofia platônica e aristotélica. Na *República*, Platão a usa num sentido objetivo, comparando a Ideia do Bem com o sol. Já o Estagirita, em seu *De Anima*, a emprega num sentido subjetivo, ao estabelecer a analogia entre a luz e a ação do intelecto agente que produz (*poiein*) a espécie ou forma inteligível.

sob a forma de um vestígio fugidio, o infinito mantém a incógnita ou o enigma de seu sentido. Isto significa que esse sentido da transcendência brilha com certa trepidez, apaga-se e reaparece alternadamente, de modo a permanecer ambíguo e apenas se dizer eticamente, na responsabilidade que um homem assume por um outro. Tal como um pirilampo a vaguar na noite, o sentido da transcendência tremeluz em meio à escuridão do sem-sentido e do não-dito, ao passo que na ética ele reluz em todo o seu esplendor, esgarçando o pensamento e construindo sua incerta moradia no reino das palavras.

Mas, se no testemunho o infinito não se mostra, o que aí então se revela? Por que ainda persistir em falar de revelação do infinito? Ora, a noção levinasiana de revelação é formada por um aspecto essencial, a saber, uma ambiguidade⁴⁶¹, que constitui o próprio “regime de transcendência do Infinito” (LEVINAS, 1978, p. 194), aos olhos do filósofo. Tudo se passa, pois, como se o caráter não fenomênico da transcendência tivesse um sentido positivo, significando, por sua escapadela em relação à apreensão do conceito, uma ordem ou imperativo ético que se inscreve no rosto. Cabe notar que Levinas aplica aí a novidade fundamental que julga encontrar no método fenomenológico husserliano, a de não separar a coisa do seu modo de aparecimento ou doação, o que implica, por sua vez, em acolher positivamente o que se poderia a princípio considerar como um defeito. É, pois, neste sentido que ele afirma: “o que poderia se passar por um ‘defeito’”, ou seja, a não-presencialidade do infinito, o seu caráter inatural⁴⁶² ou não-fenomênico, “é, ao contrário, uma característica positiva do infinito – sua própria infinidade” (LEVINAS, 1982b, p. 114). Cabe notar que o autor lituano aplica à temática do testemunho o mesmo esquema de significação que julga encontrar na ideia cartesiana de infinito. No entender de Levinas, tudo se passa, portanto,

⁴⁶¹ Para se referir a esse caráter ambíguo do infinito, o autor de *Outramente que ser ou além da essência* também se vale dos termos “ambivalência” e “enigma”, bem como das expressões “ambivalência enigmática”, “alternância de sentido” e “cintilação de sentido”, todas usadas num significado sinonímico. A propósito, cf. Levinas (1978, p. 194, 198-199, 206). A mesma ideia é retomada, noutros termos, em *De Deus que vem à ideia*; a propósito, cf. Levinas (1986, p. 127).

⁴⁶² No sentido aristotélico do termo ato.

como se a significação excessiva com a qual o infinito se revela, mantendo-se incólume e transcendente em relação à consciência que tenta abarcá-lo, não significasse outra coisa, para a subjetividade, que um comando ou exigência ética infinita e irrecusável, que Levinas entende sob o signo do “não matarás!”. Assim, para o filósofo em foco, o modo como o infinito se revela é ambíguo: ele não aparece como tal à testemunha, mas se revela por meio do que realiza nela e por meio dela. Ou seja, o infinito não se revela enquanto tal à subjetividade responsável, isto é, como infinito, senão sob o modo infinito da responsabilidade em que ela se engaja por obra mesma dessa revelação. O “conteúdo” da revelação toma, assim, a forma de ensinamento e de lei, que devem ser postos em prática, tal como ocorre nos textos sagrados⁴⁶³. A revelação de Deus é compreendida, portanto, como o acontecimento em que Deus se revela enquanto palavra, de ordem, de lei, impelindo a subjetividade na direção de outrem. Entre os homens, do um ao outro, intermite algo como uma “Palavra de Deus”, mas “à condição de nomear Deus apenas a partir dessa obediência” (LEVINAS, 1995, p. 55). Obediência essa, ajunta Levinas (1995, p. 55), que reenvia a um “Deus des-conhecido, que não toma corpo e que se expõe às negações do ateísmo”. Um Deus que “vem à ideia”, mas sem se deixar prender nas malhas do saber especulativo.

Digno de nota é o fato de que a revelação desse ensinamento, que é lei, coincida com a revelação do próprio nome de Deus, isto é, com a sua vinda ou descida à ideia e à linguagem humana. É como se Deus se revelasse também a si próprio através daquilo mesmo que ele realiza através de sua Palavra inscrita no rosto, que ordena a subjetividade à responsabilidade. Entrevê-se aí uma espécie de auto-comunicação de Deus⁴⁶⁴, ainda que Levinas se esforce por não admiti-la e por assegurar que ela se dê apenas mediante o testemunho profético da subjetividade. Neste sentido, a revelação de que nos fala Levinas guarda certa analogia com a

⁴⁶³ Ver, a propósito, Ex 20, 1-15 e Dt 29, 28. Observe-se que dentre os dez mandamentos revelados a Moisés, Levinas prioriza o “não matarás”, enfeixando sob a égide dessa norma de conduta todo o sentido da responsabilidade cabida à subjetividade.

⁴⁶⁴ A propósito, cf. Ribeiro Júnior (2008, p. 446, n. 35).

revelação profética descrita nas Escrituras Sagradas⁴⁶⁵, sem contudo se apartar do acontecimento ético em que exclusivamente se realiza. Mas Levinas definitivamente recusa falar que essa lei e esse ensinamento tenham uma origem divina, o que conduziria à ideia de Deus como princípio ou fundamento da responsabilidade. Por outro lado, nega ainda mais que essa ordem finque suas raízes num plano jurídico ou nas instituições humanas. Sendo assim, para conceder a essa lei um caráter absolutamente divino, uma força que lhe acomete do alto e que constitui assim a sua qualidade intrínseca de imperativo, sem, contudo, afirmar que ela tenha sua origem em Deus mesmo, Levinas entrelaça dialeticamente a revelação dessa ordem com a responsabilidade a que a subjetividade é injungida⁴⁶⁶. Toda a questão reside, portanto, no modo como se dá a revelação, e que constitui a chave hermenêutica para elucidarmos a maneira como Levinas compreende a noção de verdade que está por detrás da categoria do testemunho. Noutras palavras, o modo dialético como a exterioridade da revelação é

⁴⁶⁵ Conferir, a propósito, o verbete “revelação” em Léon-Dufour (2013, p. 922-923).

⁴⁶⁶ Cumpre-nos agora precisar o que já aludimos alhures. Na perspectiva do infinito, a revelação profética é nomeada, pois, como “inspiração do mesmo pelo outro”, “inspiração ética”, “inspiração profética” ou simplesmente “inspiração”; cf. Levinas (1995, p. 55). Por outro lado, considerado desde o ângulo da subjetividade responsável, que é tão somente a outra face dessa revelação, o mesmo acontecimento será designado como “profetismo”, “psiquismo da alma”, “o outro no mesmo”, “espiritualidade do homem”. A propósito, ver Levinas (1978, p. 190-194; 1986, p. 124). Por essa razão é que Puntel (2011, p. 278) não hesitou em afirmar que, no pensamento levinasiano, a transcendência e o próprio Deus não passam de uma extroversão da subjetividade. Observe-se que o crítico se vale do mesmo termo usado por Levinas para falar da sinceridade da subjetividade, ao defini-la como extra-versão. Aludimos a essa terminologia levinasiana na subseção intitulada *A verdade do testemunho como sinceridade*. Aos olhos desse crítico, ao recusar toda forma de concepção abrangente da realidade ou do ser, e isso a partir de uma recepção superficial, falha e equivocada do pensamento heideggeriano, Levinas acabaria por eliminar os alicerces adequados para o esclarecimento do sentido e para a abordagem da questão de Deus, desenvolvendo uma forma sutil daquele tipo de pensamento que Heidegger comumente denominou “filosofia da subjetividade”. Aí no modo de pensar levinasiano, Deus não passaria de uma função da subjetividade extrovertida e, portanto, um ídolo, que não poderia ser o Deus realmente divino. Paradoxalmente, a consequência direta desse modo de pensar seria, aos olhos de Puntel, a concepção de um Deus como o “absolutamente Outro”, o “absolutamente longínquo”, ou ainda, o “Deus para além do ser” ou como “o outro do ser”, como apraz a Levinas se exprimir. Que a glória do infinito seja tão somente a outra face da subjetividade responsável; que haja coincidência entre a significação de Deus como “nome próprio” (visto que Levinas recusa definitivamente considerar o infinito como substantivo, substância, termo, tema, etc.) e do infinito enquanto modo da responsabilidade; que, enfim, a exterioridade do testemunho enquanto modo de revelação do infinito torne-se interioridade que comanda a subjetividade pela sua própria boca; todos esses argumentos já constituiriam uma forte razão para legitimar a crítica de Puntel. Todavia, nos perguntamos se o intérprete não se apressa em eliminar a ambiguidade que Levinas teima em manter a todo custo. De fato, não se deve descartar o fato de que, em Levinas, a subjetividade responde a um apelo, ainda que este de algum modo se torne voz interior. Como já assinalamos, essa ambiguidade constitui, a nosso ver, a pedra de toque do pensamento levinasiano. É ela que permite a Levinas (1995, p. 55) falar, por exemplo, em “heteronomia da obediência ética”. Visto isso, entender ou mesmo matizar o deus levinasiano como uma simples função da subjetividade não nos parece senão incorrer num erro do qual o próprio Levinas já se previne. Com isso, todavia, não pretendemos legitimar a suposição de que a ambiguidade seja uma alternativa suficientemente válida para um discurso que se pretenda inteligível e razoável.

conjugada com a interioridade da subjetividade constitui a pedra de toque que, para Levinas, salvaguarda essa ambiguidade e que nos permitirá, por sua vez, entender com maior clareza a ideia de verdade implicada na noção de testemunho.

Ora, esse ensinamento, que é também uma norma de conduta a ser posta em prática, vem à subjetividade desde o exterior. Ele se aproxima dela a partir do acontecimento ético de encontro com o rosto, o que significa dizer que esse mandamento não tem fundamento na própria vontade nem na própria razão do sujeito. Todavia, e esse é o ponto nevrálgico da questão, essa ordem se torna de algum modo interioridade, ela se faz voz interior, comandando-me pela minha própria boca. Noutros termos ainda, a revelação do testemunho é, a um só tempo, exterioridade e interioridade. E essa ambiguidade é o que permite a Levinas pensar a transcendência, bem como é com base nela que esse filósofo julga poder entrelaçar o sentido transcendente de Deus com a responsabilidade ética, sem relegá-lo definitivamente à dimensão do impensável. A ambiguidade constitutiva da revelação da transcendência é, pois, compreendida como uma espécie de reviravolta, uma inversão da ordem. “Profetismo” e “inspiração” são os termos com os quais Levinas nomeia essa reviravolta ou inversão. Neste sentido, Levinas afirma que, na sinceridade do testemunho, a exterioridade do infinito se torna, de alguma maneira, interioridade⁴⁶⁷. Ou seja, ao passo que o infinito comanda a subjetividade, e esta obedece a esse comando, é que o infinito se torna interior⁴⁶⁸. Importa observar que a própria revelação da ordem já significa, aos olhos levinasianos, a realização do que é ordenado, uma vez que não há possibilidade de escapatória para a subjetividade em relação à responsabilidade a que é injungida. Eis o paradoxo de uma eleição à qual a subjetividade não pode se furtar, mesmo ao dizer “não”!

É por causa dessa dialética original entre exterioridade e interioridade, que por um lado se assemelha e em muito já se distancia daquela levada a termo por Santo Agostinho, que

⁴⁶⁷ Cf. Levinas (1978, p. 187; 1982b, p. 116).

⁴⁶⁸ Cf. Levinas (1982b, p. 117).

Levinas se põe a falar dessa revelação como um modo *sui generis* de relação. De fato, o filósofo lituano entende esse modo peculiar de “revelação”, “manifestação” ou significação do infinito sob a forma de uma relação bastante peculiar, que não é saber nem desvelamento, mas uma relação, por assim dizer, absolutamente original. Nesse gesto de distinguir o testemunho de toda forma de conhecimento⁴⁶⁹, seja ele mediatizado pela razão ou intuitivamente dado, é possível entrever o escrúpulo que habita o espírito de Levinas, o de ver a transcendência ou alteridade de Deus sacrificada à medida da razão. Todavia, ao mesmo tempo observa-se o receio levinasiano de pensar Deus como absolutamente distante do pensar humano, um Deus assim inalcançável, banido a uma espécie de território inatingível, lá onde o pensamento humano jamais poderia penetrar. Portanto, para manter a ideia de relação de Deus com o homem, sem contudo imolar o transcendente aos cânones da própria racionalidade humana, é que Levinas forja esse conceito bastante peculiar de testemunho enquanto revelação⁴⁷⁰. Tal como o Altíssimo da Bíblia, o Deus levinasiano também se revela bastante próximo⁴⁷¹; não é um Ser supremo isolado do mundo por causa da sua perfeição e santidade absolutas, mas também não é uma realidade que se confunda com o mundo, a este permanecendo transcendente. Aos olhos levinasianos, essa ambiguidade é absolutamente necessária à transcendência.

⁴⁶⁹ Importante seria estabelecer as diferenças entre essas duas formas de pensar a revelação, mas não é esse o nosso intento neste trabalho. A título de curiosidade apenas, cumpre notar que em Agostinho o encontro da Verdade na *mens* é um encontro de Deus. Mas essa “volta ao interior” a que nos conclama o Santo, que nos permitiria o encontro de um absoluto transcendente no próprio seio da razão humana, é tão somente um movimento levado a termo pela alma solitária, e não “ordenado” pelo encontro com o rosto humano, tal como ocorre em Levinas. Por outro lado, se no filósofo lituano o Deus absolutamente transcendente e exterior também se faça de algum modo interioridade na ideia, ele transborda, contudo, o esquema de adequação caro aos antigos filósofos. Assim, enquanto Agostinho persiste em falar de Deus em termos de uma presença atuante nos recônditos da alma humana, Levinas nega resolutamente essa terminologia, ainda tão inquinada pela ontologia. Ademais, o Deus levinasiano nem mesmo é “descoberto” na interioridade da razão, como apraz a Agostinho se expressar, mas antes se passa na relação ética, deixando seu vestígio na racionalidade, ao feri-la de amor pelo outro humano. Vê-se, pois, sumariamente, como há distinções entre as concepções dos dois filósofos, talvez mais do que semelhanças que um ligeiro olhar poderia sugerir. A propósito dessa dialética em Santo Agostinho, veja-se o belo texto de Vaz (2001, p. 77-87).

⁴⁷⁰ Cf. Levinas (1982b, p. 112). Ver, também, o que diz Levinas em sua entrevista a Malka (1989, p. 113).

⁴⁷¹ Cf. SI 119, 151.

A revelação do infinito corresponderia, assim, à maneira como o infinito, no caso, de Outrem e de Deus, se relaciona com a subjetividade, de modo que essa relação não seria da ordem do conhecimento, da representação, da tematização. Dessa forma, para Levinas, o modo de o infinito “se revelar” encontra-se em íntima ligação com a subjetividade enquanto esta assume a sua responsabilidade à qual é injungida. À medida que a subjetividade diz “eis-me aqui”, sob a forma de uma saída de si rumo a outrem numa responsabilidade infinda, ela testemunha o infinito. A esse dizer ético da subjetividade, isto é, o “eis-me” da aproximação de outrem mediante o qual o infinito “nos cai sob o sentido”, Levinas nomeia “testemunho do infinito”. Mas convém não nos alongarmos mais sobre esse ponto de nossa explanação, dado que já o elucidamos, de modo a nosso ver suficiente, quando distinguimos o testemunho de toda forma de tematização. Basta-nos apenas caracterizar o aspecto relacional dessa singular forma de revelação do infinito.

Para designar esse caráter peculiar e absolutamente distinto de toda forma de conhecimento, e, neste sentido, de toda sorte de presença, Levinas se vale do termo “intriga”. Ao nomear essa relação que o infinito entretém com a subjetividade responsável como intriga, Levinas entende a revelação do infinito como uma espécie de relação que guarda a mesma estrutura formal da relação entre o eu e o outro humano e se impõe, assim, como absolutamente distinta de toda forma de saber, desvelamento e tematização. “Intriga” é, pois, o nome usado para caracterizar essa relação em sua especificidade ou singularidade. Com este termo, Levinas atribui à relação da subjetividade com o infinito o mesmo desenho formal encontrado na relação do eu com o outro homem, que é justamente o lugar onde o infinito⁴⁷² se passa. Nesse modo específico de relação, que não é conhecimento, os termos encontram-se absolutamente separados, distintos, cada qual salvaguardando sua alteridade, mas, a um só tempo, eles se mantêm de algum modo ligados. Dessa forma, no que concerne à noção

⁴⁷² Trata-se do infinito de outrem, de Deus ou da responsabilidade? A ambiguidade e a indefinição se fazem necessárias, pois constituem o traço que singulariza o próprio infinito, segundo Levinas.

levinasiana de verdade do testemunho enquanto intriga, cabe assinalar a ambiguidade que a atravessa. Ora, tal noção “liga” [*rattache*] ao infinito que continuamente se desprende, se destaca [*détache*] ou se absolve da relação que ele próprio instaura e que, neste sentido, se mantém absoluto (*absolutus*), isto é, independente de outro. Vê-se aí a mesma estrutura do que Levinas nomeara alhures como uma “relação sem relação”, isto é, uma relação cujos termos permanecem todavia separados, relação em que há, a um só tempo, proximidade e distância entre os termos que se relacionam. Há proximidade no sentido de que eles mantêm relação; distância, no sentido de que preservam sua diferença ou alteridade inalienável. Assim, considerado desde a perspectiva do infinito, o Dizer do testemunho é entendido como uma “intriga”⁴⁷³ triádica, em que subjetividade, o outro humano e Deus se relacionam. É tão somente por meio dessa relação ou desse testemunho que, aos olhos levinasianos, a glória do infinito se glorifica⁴⁷⁴. É o que nos cabe agora demonstrar.

6.3 A GLÓRIA DO INFINITO

O vocábulo “glória”⁴⁷⁵ coroa as reflexões levinasianas sobre a responsabilidade do sujeito na sua relação com o outro humano e, por esse viés, com Deus. Auferido da linguagem bíblico-talmúdica, esse termo ora é empregado para se referir ao Infinito e a Deus, ora para aludir à subjetividade responsável. Em todo o caso, é inegável que o seu uso tenha por fim a evasão da orla do ser no sentido de uma crítica da primazia ontológica. Discorrendo sobre a glória do infinito, Levinas expressa a tão vislumbrada necessidade de pensar além de toda

⁴⁷³ “O Dizer sem Dito do testemunho significa segundo uma intriga outra que aquela que se expõe no tema; outra que aquela que liga uma noese ao noema, uma causa ao efeito, o passado memorável ao presente. Intriga que liga ao que absolutamente se desprende, ao Absoluto – desprendimento do Infinito em relação ao pensamento que procura tematizá-lo e à linguagem que se esforça por tê-lo no Dito – e que nós chamamos *eleidade*.” (LEVINAS, 1978, p. 187-188).

⁴⁷⁴ Cf. Levinas (1982b, p. 113).

⁴⁷⁵ A propósito, ver Levinas (1978, p. 183-194; 1982b, p. 109-118; 1986, p. 93-127; 1995, p. 47-48).

onto-teologia e, por conseguinte, de instaurar uma linguagem que seja capaz de levar a termo a economia do ser⁴⁷⁶. Elucidemos esse estado de coisas, detendo-nos a princípio na relação do termo glória com as outras palavras indicadas, para mostrar, em seguida, como esse termo é usado com vista a realizar a crítica da ontologia e quais as implicações, ambiguidades e aporias que daí decorrem.

No pensamento levinasiano, a palavra glória indica tanto a excedência de sentido do Infinito quanto o movimento hiperbólico da responsabilidade que aumenta à medida que é assumida. Isso significa que Levinas o utiliza para exprimir o excesso de significação que caracteriza a transcendência ou o Infinito, sejam estes termos últimos concebidos como equivalentes ao transcendente, isto é, Deus, sejam eles entendidos no sentido do movimento da subjetividade responsável na direção de outrem. Desse modo, em *Deus e a filosofia*, por exemplo, o vocábulo em questão é utilizado para significar a “responsabilidade desmedida”, que “cresce à medida que a resposta é mantida”, ou seja, uma “responsabilidade que cresce gloriosamente”, infinitamente, interpretada como um movimento no modo inacabado e, neste sentido, rumo ao próprio Infinito. Neste caso, a glória designa o incomensurável da responsabilidade mediante a qual o nome Deus adquire sentido. Por outro lado, aí nesse mesmo ensaio o autor se refere à glória como o “excesso crescente do Infinito”, contrapondo-o a uma “quintessência abstrata”, advertindo, todavia, que esse excesso possui “uma significação na resposta”, isto é, na responsabilidade do sujeito, “sem esquivo possível à assignação que me vem do rosto do próximo” e acrescentando, logo em seguida, que ele é a própria “exigência hiperbólica” que de imediato excede a resposta dada⁴⁷⁷ (LEVINAS, 1986, p. 107, 120). Cabe notar que o termo glória, nesse último excerto, é utilizado para se referir à

⁴⁷⁶ “O termo ‘glória’ não pertence à linguagem da contemplação.” (LEVINAS, 1982b, p. 113).

⁴⁷⁷ Observe-se que o autor caminha, indistintamente, do uso do termo infinito num significado modal para um sentido substantivo no segundo trecho. Ora, tal indistinção ou ambiguidade com que Levinas se refere ao termo em questão é pretensamente justificada pelo próprio autor, para quem o infinito constitui “o domínio em que essas distinções desaparecem” (LEVINAS, 1986, p. 134), tornando-as assim descabidas. Que o infinito não se reduza a um termo qualquer, que não seja mero nome ou conceito, é exatamente o que Levinas busca mostrar. Todavia, que o infinito só possa emergir enquanto tal, isto é, tematizado, em toda e qualquer forma de enunciação que se pretenda inteligível, mesmo no discurso levinasiano, isso nos parece absolutamente evidente.

transcendência ou infinitude do Infinito, compreendida, por sua vez, como o próprio imperativo ético que se anuncia no Rosto. Desta forma, observa-se que, mediante o termo “glória”, Levinas costura o seu discurso acerca do entrelaçamento indissolúvel que pretende estabelecer entre a responsabilidade ética e o Infinito de outrem e de Deus. Neste sentido, o vocábulo “glória” é usado tanto para se referir à subjetividade como Dizer responsável quanto para aludir ao Infinito.

Ora, sabe-se que no pensamento levinasiano a subjetividade ética é pensada sob o signo do “outramente que ser”. Esta expressão, por sua vez, refere-se à própria inversão ou reviravolta do ato de ser (*esse*) da subjetividade, isto é, do seu existir. À medida que o ser não significa senão um perseverar na própria existência, o “além do ser” impõe-se, aos olhos levinasianos, como um movimento contrário a esse outro que caracteriza, naturalmente ou animalmente, o existir. Por conseguinte, ao passo que a glória é concebida como a outra face da subjetividade ética, e esta, por sua vez, pensada sob o signo do “além do ser”, compreende-se o motivo pelo qual a glória seja então identificada ao “outramente que ser”. Ou seja, depreende-se daí a coincidência que Levinas estabelece entre o vocábulo “glória” e a intrigante expressão “outramente que ser”⁴⁷⁸. Neste sentido, urge perceber que o termo “glória” é usado para traduzir essa excedência em relação ao ser, essa “in-condição”⁴⁷⁹ da subjetividade, tão pretendida por Levinas. Numa acepção positiva, a glória significa a própria “extradição” do sujeito imantado a si, que dormita em si mesmo. Ela expressa tão somente “a

⁴⁷⁸ “A glória de Deus é isso: o ‘outramente que ser’” (LEVINAS, 1982b, p. 116. Convém notar que aí nessa proposição o autor usa o nome Deus, em vez de infinito. Evidencia-se, pois, a coincidência que ele estabelece entre essas noções, embora não consinta em simplesmente identificar o significado delas. Isto fica claro quando se observa que o termo infinito é usado para significar tanto o infinito de outrem quanto o infinito de Deus, mas também o infinito da responsabilidade a que o sujeito é injungido. Como no pensamento levinasiano a expressão “outramente que ser” é sinônima de “além do ser”, o vocábulo “glória”, por sua vez, também é associado a essa última, significando tanto uma transcendência em relação ao próprio existir quanto à própria morte do eu. A propósito, conferir o ensaio levinasiano intitulado *A consciência não intencional*, recolhido em Poirié (1996, p. 187-188) e Levinas (1995, p. 47-48), onde o filósofo lituano retoma as mesmas palavras do artigo nomeado *Do uno ao outro* (1983), também reproduzido no volume especial dos *Cahiers de l’Herne* dedicado a Levinas.

⁴⁷⁹ Cf. Levinas (1978, p. 232). Com o termo in-condição, Levinas pretende sublinhar o aspecto peculiar da situação à qual a subjetividade é eleita, mais precisamente, o seu caráter não deliberado nem assumido pelo próprio sujeito. Com esse gesto, busca-se, pois, enfatizar a passividade originária e absoluta que caracterizaria o verdadeiro sentido da humanidade do homem.

outra face da passividade do sujeito”, na qual este é arrancado de seu começo em si mesmo, daquela absoluta igualdade ou identidade pura inerente ao verbo “ser”⁴⁸⁰. O vocábulo “glória” enquadra-se, pois, naquele repertório linguístico peculiar do qual o filósofo lituano se vale para expressar a transcendência em seu sentido ético.

Alguns intérpretes defendem a ideia de que a maneira como Levinas às vezes discorre sobre a “glória do Infinito” daria margem a uma ambiguidade de interpretação. Para eles, a forma como são articulados alguns dos enunciados levinasianos permitiria compreender o termo “glória” como genitivo subjetivo e, a um só tempo, como genitivo objetivo⁴⁸¹. Prova disso seria o uso de verbos pronominais para se referir à glória. Destarte, quando o autor lituano afirma, por exemplo, que “a glória [...] se glorifica em meu dizer” (LEVINAS, 1978, p. 187) ou que “a glória do Infinito se revela pelo que ela é capaz de fazer na testemunha” (LEVINAS, 1982b, p. 116), aí estaria subentendida a ideia de que a glória é o próprio sujeito da ação realizada. Neste caso, a declinação reflexiva do verbo seria o indício da presença de um genitivo subjetivo na proposição. O substantivo “glória”, assim, coincidiria com o próprio Deus⁴⁸², de modo a significar uma autorrevelação de Deus, isto é, o fato de que é Deus mesmo quem se cobre de glória, ainda que só o faça, ou queira fazê-lo, mediante a

⁴⁸⁰ Cf. Levinas (1978, p. 184).

⁴⁸¹ É o caso, por exemplo, de Ribeiro Júnior (2008, p. 425-426; p. 489) que, ao propor um segundo “momento teológico” do pensamento levinasiano, chega a essa constatação. Esse autor sugere que o texto levinasiano conduz à ideia de que “Deus possa viver dela [de sua glória] sem que ela esteja referida à vida do homem-profeta” (RIBEIRO JÚNIOR, 2008, p. 426). Esse intérprete subentende, pois, que a letra levinasiana permite inferir que há uma glória pré-existente à sua “glorificação”, isto é, uma glória por assim dizer autônoma e subsistente em si e por si mesma, independentemente do “testemunho” que a revela. Tal inferência nos parece contestável, pois, em nosso entender, Levinas pretende manter a todo custo o laço entre a revelação do Nome de Deus, bem como a de sua glória, e a subjetividade em sua responsabilidade pelo outro humano, de modo que uma especulação além dessa mútua dependência seria já recair no domínio idealmente abstrato que não ilumina em nada a situação humana. A propósito, ver neste trabalho as análises que desenvolvemos sobre a questão da teologia em Levinas. Considere-se, também, o modo como esse filósofo interpreta e enaltece as análises do rabino Haïm de Volozine, que teria preconizado a condição paradoxal dessa dependência de Deus em relação ao humano compreendido num sentido absolutamente ético; a propósito, conferir as análises de Levinas (1982c, p. 182-200), bem como o prefácio que esse autor consagrou à tradução francesa de “Alma da vida” [*Nefest Haïm*]. Ademais, convém ver também o elucidativo comentário de Chalier (1991), assim como os textos de Arbib (2011) e Farias (2006).

⁴⁸² Seria esse o sentido presente numa perspectiva de teologia bíblica. Assim, segundo o *Vocabulário de teologia bíblica* dirigido por Léon-Dufour (2013, p. 391), “a expressão ‘a glória de Javé’ designa o próprio Deus enquanto se revela em sua majestade, em seu poder, no brilho de sua santidade, no dinamismo de seu Ser. A glória de Javé é portanto epifânica”.

subjetividade em sua responsabilidade. Neste caso, supõe-se que é o próprio Deus quem se gloria e ao mesmo tempo sofre a ação de ser glorificado pela subjetividade responsável. Um Deus que consente pôr a dependência da própria glorificação de sua glória nas mãos do próprio sujeito enquanto eleito e feito refém, mãos essas repletas e intimadas a dar ao outro humano. A glória do infinito, tal como pensada por Levinas, equivaleria assim à glória do Deus escondido do tetragrama, interpretada, todavia, sob o signo de uma dependência, ou seja, corresponderia à glória de um Deus que gloria a si mesmo, que faz consistir sua glória ou que se vangloria apenas no *um-para-o-outro* enquanto responsabilidade ética da subjetividade por outrem.

Não obstante o fato de o próprio Levinas (1972, p. 107), em seu texto *Verdade do desvelamento e verdade do testemunho*, negar que a glória possa ser identificada com Deus mesmo, ao afirmar que ela não nos afeta como um “interlocutor num ‘diálogo’ [...] diante quem eu me coloco”⁴⁸³, tal ideia é sugerida pela combinação tautológica do substantivo glória associado ao verbo glorificar. Ou seja, ainda que se admita a recusa de Levinas em identificar a glória com o nome Deus, de modo que a partícula “se” do verbo glorificar não assuma a forma de um pronome reflexivo com a função de objeto indireto e não equivalha, portanto, à expressão “a si mesma”, ainda assim a ambiguidade permanece. De fato, se não se trata de afirmar que a glória glorifica a si mesma, como entender então que o verbo glorificar esteja grafado na voz reflexiva, em que o sujeito da ação é a um só tempo agente e paciente, isto é, o praticante o recebedor da ação verbal? Por outro lado, se se trata apenas de usar o verbo glorificar na forma pronominal, o que requer o pronome “se” como parte integrante da construção verbal, mesmo assim a ambiguidade é mantida, pois aí também se sugere a ideia de que o substantivo glória é que realiza a ação de glorificar. Neste caso, o sentido da proposição adquiriria uma formulação tautológica surpreendente, de modo a significar que a

⁴⁸³ O mesmo excerto encontra-se ligeiramente modificado em Levinas (1978, p. 187).

glória “adquire glória”. Todavia, importa-nos, antes, sublinhar a ligação essencial que Levinas estabelece entre a glória e a ética, e isso está presente no complemento indispensável da proposição enunciada. Desse modo, em todas as maneiras em que se reconstituísse a enunciação levinasiana, a fim de elucidar o sentido que lhe é inerente, o laço com a responsabilidade se manteria⁴⁸⁴. E esse aspecto é, a nosso ver, essencial, pois constitui exatamente o que Levinas pretende enfatizar, pelo simples fato de ser esse o viés que lhe permitirá pensar Deus “além do ser”, isto é, de “outro modo que ser” ou “além da essência”, como lhe apraz se expressar. Isto significa que mesmo que se conceba a ideia de que o termo glória coincide com Deus mesmo, o aspecto de dependência do ato de glorificação é deliberadamente requerido e preservado pelo filósofo.

Visto esta estreita relação que Levinas estabelece entre o nome Deus e a sua glorificação mediante o testemunho, é chegada a hora de precisarmos o modo como esse autor compreende a questão da linguagem teológica e, por aí, o problema da linguagem em geral. Tais esclarecimentos tornam-se necessários, a fim de elucidarmos algumas implicações, dificuldades, ambiguidades e aporias que decorrem da tentativa levinasiana de separar o âmbito da significação e o da manifestação, distinguindo dois níveis de significação ou de linguagem, a discursiva-proposicional ou ontológica e a do Dizer ético em que o nome Deus se diz “além do ser”.

6.4 LEVINAS E A TEOLOGIA

A relação crítica que o pensador Emmanuel Levinas estabeleceu com a teologia enquanto discurso racional sobre Deus nem sempre foi objeto de delimitações precisas. Em

⁴⁸⁴ Poder-se-ia dizer, por exemplo, que a glória é glorificada em meu dizer; ou ainda: glorifica-se a glória em meu dizer.

primeiro lugar porque o termo teologia não aparece com um sentido unívoco nos escritos desse filósofo. Com efeito, embora seja preponderantemente objeto de crítica, este vocábulo também é usado com significados bastante peculiares no bojo da obra levinasiana, sentidos esses que cabe aclarar. Por outro lado, pelo fato de o tema Deus ser recorrente na obra de Levinas, não raras vezes o pensamento levinasiano é associado seja a certas correntes da teologia cristã, seja a certas vertentes da chamada teologia apofática, à semelhança da que encontramos em Plotino, por exemplo. Ademais, dada a distinção que Levinas estabelece entre testemunho e teologia, o lugar a esta reservado no seio do modo de pensar levinasiano nem sempre é compreendido de maneira adequada.

Por essas razões, convém, pois, analisar a problemática da relação que Levinas estabelece com a teologia enquanto conhecimento racional sobre Deus. Nosso interesse, nesta subseção, é precisar quais são as razões pelas quais Levinas julga dever criticar o discurso teológico, seja na sua vertente positiva, seja na sua face apofática. Para tal, começaremos por esquadrihar o uso dessa palavra em alguns contextos específicos do modo de pensar levinasiano, a fim de evitar equívocos e melhor deslindar o pensamento desse autor sobre a teologia, bem como sobre a relação desse tipo de saber com a filosofia. Tal empreendimento nos conduzirá a explicitar o laço que o pensador lituano entrevê entre teologia e ontologia, que o leva, por sua vez, a repudiar o discurso racional sobre Deus. Identificadas as razões pelas quais Levinas julga dever criticar a teologia racional, nos propomos a enfrentar o desafio de uma possível caracterização do próprio discurso levinasiano sobre Deus, definindo-o não em termos de teologia negativa, mas como um discurso pretensamente “filosófico”, desde que aí se subentenda a primazia da ética em relação à ontologia, mas sem que a tensão entre os dois níveis de significação, o ético e o ontológico, seja suprimida. Com isso, procuramos evidenciar qual é o exato lugar que a teologia ocupa no seio do discurso levinasiano, dada a distinção que o autor estabelece entre testemunho e teologia. Ver-se-á,

pois, que à teologia enquanto discurso racional sobre Deus é anteposta uma espécie *sui generis* de teofania, uma revelação de Deus mediante o encontro ético com o outro humano.

6.4.1 O uso do termo teologia

É sempre banhado em precaução, e até mesmo desconfiança, que o vocábulo “teologia” emerge sob a pena de Levinas. É com receio, por exemplo, que ele é usado para qualificar algumas de suas investigações sobre o Talmude, ora definidas como “leituras talmúdicas”, ora nomeadas, não sem admoestações, sob o epíteto de “teologias”⁴⁸⁵. Recusando considerar que sua obra se erga desse tipo de saber, Levinas não hesita em se escudar de toda ancoragem em alguma teologia⁴⁸⁶ positiva, mas também de toda proximidade com a teologia dita negativa, tal como veremos adiante. É assim, pois, que o autor de *Outramente que ser ou além da essência*, embora se veja tentado a definir a “intriga ética” como “religiosa”, adverte que ela “não se diz em termos de certeza ou de incerteza e não repousa sobre nenhuma teologia positiva” (LEVINAS, 1978, p. 188).

É também neste sentido que o filósofo lituano retorquia aos questionamentos que Jean Wahl lhe dirigia numa discussão que sucedia a conferência *Transcendência e altura* (1962),

⁴⁸⁵ Em *Além do versículo*, Levinas (1982c, p. 11) estabelece a distinção supramencionada, precisando, no preâmbulo dessa obra, que a expressão “leituras talmúdicas” agrupa os comentários rabínicos conduzidos sob a forma que é comum ao autor, enquanto a rubrica “teologias” (cf. LEVINAS, 1982c, p. 123), aí usada para nomear um conjunto de cinco estudos, embora também se refira aos dados talmúdicos, ela concerne, “de uma maneira mais especial, à metodologia exegética, pontos de doutrina e de filosofia religiosa”, consistindo, previne ainda o autor, numa forma “menos habitual” de seus escritos ditos “confessionais”. Além disso, Levinas (1982c, p. 11) também sublinha que a forma plural sob a qual são enfeixados esses estudos da década de 70 visa extirpar “toda pretensão dogmática” que a palavra “teologia” possa sugerir, de modo que as investigações levadas a termo aí neste contexto referem-se a uma “teo-lógica”, isto é, a “um modo razoável de falar de Deus”.

⁴⁸⁶ Sobre o tema da teologia no pensamento levinasiano, ver a coletânea de estudos que deram à luz um colóquio internacional intitulado *Emmanuel Levinas e as teologias*, organizado por Danielle Cohen-Levinas e Shmuel Trigano, por ocasião do centenário de Emmanuel Levinas no quadro do Colégio de estudos judaicos da Aliança Israelita Universal, no período de 21 a 22 de janeiro de 2006. Dentre as conferências pronunciadas e publicadas sob a forma de artigos, no que concerne à temática da teologia no pensamento de Levinas, sublinhamos as de Chaliel (2007, p. 17-30), Banon (2007, p. 31-44) e Guibal (2007a, p. 45-66).

asseverando que seu “ponto de partida é absolutamente não teológico”⁴⁸⁷ e ajuntando, logo em seguida: “não é teologia que eu faço, mas filosofia” (LEVINAS, 1994d, p. 96). Ora, essa afirmação engaja, evidentemente, um pressuposto radicado no espírito de Levinas, a saber, o de que há uma diferença entre o discurso teológico e o discurso filosófico no qual emerge a palavra Deus, o que implica, por conseguinte, tanto uma certa concepção da teologia, como bem entendeu Chalier (2007, p. 17), quanto também uma peculiar compreensão da filosofia, noções essas que urge aclarar. Assim, cabe questionar: em que precisamente o discurso filosófico sobre Deus, ou ao menos o que Levinas considera como tal e busca levar a termo, se distingue do teológico? Tal distinção impõe-se com maior necessidade ainda se levarmos em consideração que, em outros momentos de seu discurso, Levinas utiliza explicitamente o termo “teologia” para qualificar a forma de pensamento por ele defendida e, em outros, ele critica abertamente o fato de a teologia curvar-se às exigências de totalidade impostas pela filosofia. Convém, pois, esquadriñar o uso de tais termos em cada contexto específico do modo de pensar levinasiano, a fim de evitar equívocos e melhor deslindar o pensamento desse autor sobre a teologia, a filosofia, bem como sobre a relação entre ambas. Vejamos primeiramente o outro uso que Levinas faz do termo teologia.

Com efeito, um pouco mais de vinte anos após a supracitada conferência e o debate que a seguiu, e apenas alguns anos pósteros às advertências sentenciadas no prefácio de seu *Além do versículo* (1982), o próprio Levinas se valeu do termo teologia⁴⁸⁸ no exposto que deu à luz a obra *Transcendência e inteligibilidade* (1984), embora num sentido absolutamente

⁴⁸⁷ Como bem sublinhou Guibal (2007a, p. 48), é preciso considerar com seriedade essa proposição de Levinas, que, aos olhos do intérprete, não constitui um simples estratagema, mas, antes, uma afirmação de método e de princípio.

⁴⁸⁸ Sem tecer esclarecimentos pormenorizados, Simhon (2010, p. 228) enuncia que “a única teologia que encontramos em Levinas é uma teologia da *ideia do infinito*”. Todavia, convém nuançar o pensamento levinasiano de maneira mais adequada, uma vez que, a rigor, não se trata de uma teologia encontrada no pensamento de Levinas, o que sugere que o discurso do autor seja teológico, mas da proposição de que a ideia do infinito é um pensamento que pensa de modo teológico, modo esse entendido no sentido peculiar supramencionado. Mais matizada é, pois, a perspectiva expressa por Rolland (2000, p. 117, n. 1) na seguinte oração condicional: “se fosse lícito edificar uma ‘teologia levinasiana’, é em outros termos que especulativos que seria preciso fazê-lo”.

diverso daquele por ele criticado, para afirmar que, no caso da ideia do Infinito, o pensamento humano pensa de modo “teológico”. Evidentemente não se tratava aí, como o próprio autor esclarecia naquela ocasião, de teologia enquanto discurso racional sobre Deus. Antes, o que estava em questão era o próprio entendimento acerca do *logos* dessa “teo-logia”. Afirmando, pois, que “o *logos* de tal teologia”, isto é, da ideia do Infinito, “diferiria da intencionalidade teórica e da adequação do pensamento ao pensado”, Levinas (1994a, p. 283)⁴⁸⁹ punha sob suspeita a própria semântica outorgada ao termo em questão pela tradição, interpelando seus interlocutores a uma nova compreensão da “inteligibilidade” do *theos*. Era referindo-se a esse peculiar significado do termo “teologia” que Levinas também declarava, em junho de 1987, numa entrevista concedida a Bertrand Révillon, recolhida em *Os imprevistos da história*:

A teologia começa, para mim, no rosto do próximo. A divindade de Deus dá-se no humano. Deus desce no “rosto” do outro. Reconhecer Deus é ouvir seu mandamento: “Tu não matarás”, que não é somente o interdito do assassinato, mas é um apelo a uma responsabilidade incessante em relação a outrem – ser único – como se eu fosse eleito a essa responsabilidade que me dá, a mim também, a possibilidade de me reconhecer único, insubstituível, e de dizer “eu”. (LEVINAS, 1994c, p. 202).

Assim, numa tentativa de depurar o vocábulo “teologia” de seus ressaibos ontológicos e epistemológicos, Levinas convidava a entender esse termo não no sentido de uma operação discursiva de nossa faculdade intelectual nem de uma operação intuitiva ou contemplativa à maneira do *intellectus* tomasiano⁴⁹⁰. Ou seja, o filósofo em foco interpelava a compreender a híbrida palavra teo-logia não mais como um saber sobre Deus, uma inteligência da fé, vinculada à ontologia, mas como um pensamento in-adequado, que não conduz ao pensado, justamente porque este último, no caso da ideia de Deus, transborda, num excesso de

⁴⁸⁹ As citações referentes ao opúsculo *Transcendência e inteligibilidade* serão extraídas do livro *A intriga do infinito [L'intrigue de l'infini]*, que reúne vários textos levinasianos, reunidos e apresentados por Marie-Anne Lescourret.

⁴⁹⁰ A propósito da dualidade entre *ratio* e *intellectus* no pensamento de Tomás de Aquino, ver Lotz (1988, p. 195-196).

significação, o pensamento que o pensa. Tendo em vista a polissemia do termo *logos*⁴⁹¹, Levinas procurava, pois, ler o “*logos de Deus*” não à luz de uma atividade soberana da Razão, mas antes julgava poder identificar nessa própria expressão uma dimensão de passividade e de acolhimento por parte do pensamento, que teria sido não raramente obnubilada pela filosofia nas vicissitudes de suas manifestações históricas. Em última instância, o *logos de Deus* não se definiria como expressão da razão nem de racionalidade, pelo menos no sentido em que a filosofia teria, aos olhos de Levinas, entendido esses termos, mas, antes, de acolhimento por parte do pensar, e mandamento, traumatismo ou inspiração por parte do pensado, isto é, Deus, que abriria ou despertaria assim a própria racionalidade. A “racionalidade” da qual esse *logos de Deus* é expressão seria, pois, de outra ordem, diferente daquela que caminha para a adequação e satisfação do pensamento no seu entendimento do objeto. É certo que conviria perguntar se ainda é possível aí falar de “racionalidade” e de “*logos*”. Todavia, é justamente para um outro significado entrevisto nesses termos que Levinas pretende apontar. Nesta perspectiva, bem sublinhou Guibal (2007, p. 45) que, quando o autor em foco se debruça sobre o sentido do termo teologia, “o que está em questão”, para ele, “é menos a transcendência (de Deus) que a maneira de tratá-la ou de evocá-la”. Desse modo, acrescenta ainda o intérprete supracitado, “se o teo-lógico encontra-se recusado, certamente não é pelo ‘*theos*’ do qual ele testemunha, mas pelo ‘*logos*’ a que se prende”.

Tendo em vista essa oscilação do uso do termo “teologia” por Levinas, cabe, pois, questionar: contra qual espécie de discurso teológico esse filósofo então se insurge? Ou seja, que conceito de teologia ele critica exatamente e ante o qual propõe uma nova definição? O que ele julga encontrar de tão repugnante e execrável no discurso teológico? Para uma resposta satisfatória a esses questionamentos, convém analisar dois escritos de Levinas: um de

⁴⁹¹ A respeito, cf. Reale (2014, p. 152-153).

1983, intitulado *Do uno ao outro*⁴⁹², e o célebre texto intitulado *Deus e a filosofia*⁴⁹³. Neste último, referindo-se explicitamente à chamada “teologia racional”⁴⁹⁴, Levinas (1986, p. 94) a estigmatiza por se curvar à “vassalagem” inerente ao discurso filosófico do Ocidente que, apregoando e avocando a si a pretensão de chegar a uma compreensão última da realidade, obriga toda e qualquer outra forma discursiva a se justificar ante ele. Ora, como vimos, “ontologia” foi o nome dado a essa tentativa filosófica de abarcar a multiplicidade do real, de chegar a uma síntese universal, a uma totalidade em que absolutamente nada poderia estar fora dela. É, pois, contra o laço entre a teologia e a filosofia como ontologia que Levinas se insurge, ou ainda, é à teologia enquanto uma forma de ontologia, isto é, como conhecimento ou saber sobre o ser de Deus, que os olhos levinasianos se encolerizam. Mas em que precisamente consiste esse laço? O que Levinas julga nele encontrar de tão repugnante ou execrável? Para entendermos, de modo preciso, essa ligação indissociável entre teologia e filosofia enquanto ontologia, convém analisarmos o modo como Levinas compreende o acontecimento histórico de encontro e entrelaçamento entre a “sabedoria” bíblica, que aos olhos levinasianos não se reduz ao conhecimento enquanto saber teórico, e a razão filosófica. Para tal, voltemo-nos às análises desenvolvidas em *Do uno ao outro*.

⁴⁹² Este texto foi originalmente publicado em: LEVINAS, Emmanuel. De l’Un à l’Autre. Transcendance et temps. *Archivio di Filosofia*, Padova, anno 51, n. 1-3, p. 21-38, 1983. Posteriormente, foi reproduzido, sem alterações, em: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Cahiers de l’Herne. Paris: L’Herne, 1991. p. 83-96; e em: LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l’autre*. Paris: Grasset, 1991. p. 153-175. Também foi retomado, porém com algumas modificações, na *Encyclopédie Philosophique Universelle* (1989). O texto ligeiramente alterado foi inserido em *Alteridade e transcendência*, de 1995. Nesta parte de nossa tese, citamo-lo a partir da publicação presente nos *Cahiers de l’Herne*.

⁴⁹³ Embora publicado apenas em 1975 e inserido posteriormente em *De Deus que vem à ideia*, este texto constitui uma espécie de síntese das principais ideias apresentadas sob a forma de conferências realizadas na primeira metade da década de 70 na França, em Jerusalém, em Bruxelas e em Genebra. Observe-se, portanto, que as ideias que o deram à luz começam a ser apresentadas em 1973, ou seja, praticamente dez anos após a conferência *Transcendência e altura*, de 1962. A propósito, cf. a nota preliminar de Levinas (1986, p. 93).

⁴⁹⁴ Segundo Vaz (1991, p. 153), o estabelecimento do logos ou razão demonstrativa como o centro simbólico da cultura grega conduziu à sua articulação, no nível intelectual, do que mais tarde se convencionou nomear de “teologia racional”, evento esse que marcou a passagem do mito à integração da religião no sistema das razões. Com justa razão, Jaeger (1966) vê aparecer a palavra teologia pela primeira vez na *República* (II, 379 a), de Platão, sendo este o criador daquele conceito. Para esse historiador, a filosofia, no pensamento platônico, é, em seu mais alto grau, teologia e esta, de certo modo, constitui o polo central em torno do qual orbita o seu pensar em sua finalidade própria, posição essa reiterada por Reale (2014, p. 250), para quem não há obra de Platão que, mais ou menos extensamente, não seja uma “ciência” ou saber racional sobre o divino.

6.4.2 O laço entre Filosofia e Teologia: sob o signo da aspiração à unidade

Aí nesse escrito da década de 80, Levinas (1991, p. 83) detém-se inicialmente numa análise da segunda hipóstase plotiniana, que é a da processão do *nous* ou espírito em relação ao Uno. Segundo a terminologia levinasiana, trata-se da “multiplicidade primeira”, que é a “luz do teórico, da visão, a dualidade do ver e do visto, do pensamento e do pensado”, ou ainda, a “primeira exterioridade” em relação ao Uno, que é a própria “inteligência do Uno”, “como se”, afirma ainda Levinas (1991, p. 84) parafraseando Plotino, “sua acessão dispersada à essência múltipla fosse uma piedade”, lá onde este último fala de prece⁴⁹⁵ em relação ao Uno inacessível. Ao analisar a filosofia plotiniana do Uno, Levinas volta-se, portanto, não propriamente para a atividade *do* Uno mediante a qual ele “é”, mantendo-se e permanecendo como tal, isto é, em sua unidade inquebrantável ou “em si”, mas para a atividade que decorre *desde* o Uno, aquela que faz com que Dele procedam todas as outras realidades, inclusive o ser e o espírito.

Todavia, o que salta aos olhos levinasianos em sua análise das *Enéadas* é justamente um dos princípios inerentes à filosofia plotiniana do Uno, segundo o qual o que é gerado tem necessidade daquele que o gera⁴⁹⁶, embora dele não se separe absolutamente à medida que depende do Uno para ser ou existir⁴⁹⁷. Ora, é sabido que, em Plotino, o múltiplo – incluindo-se aí o *nous*, uma vez que ele, o espírito, é relação entre pensamento e pensado e, portanto, uma multiplicidade – encontra-se inelutavelmente atraído para a unidade, que nesse sentido

⁴⁹⁵ Cf. *Enéadas* V, 1, 6.

⁴⁹⁶ A propósito, ver *Enéadas*, V, 3, 12 e *passim*. Segundo Reale (2012, p. 59, n. 39), esse tópico constitui “um dos pontos cardeais da ontologia plotiniana”.

⁴⁹⁷ Levinas reconhece o caráter ambíguo dessa pretensa “emanação” ou “processão” de todas as coisas desde o Uno. Ora, por um lado ele afirma que “enquanto conhecer, [a primeira exterioridade] não é somente múltipla pela distância que a separa do Uno”, mas porque “à distância do Uno, ela *só* tem relação com uma multiplicidade: à multiplicidade de ideias (platônicas) – à multiplicidade que dispersa a essência do ser – em lugar de ter, *em ato*, relação com o Uno. [...] Ela já não realiza ou perde a unidade do uno alcançando, em ato, as ideias” (LEVINAS, 1991, p. 83; o primeiro itálico é nosso, o segundo é do próprio autor). Mas, por outro lado, ele sublinha que “a inteligência, que é inteligência das ideias múltiplas às quais ela acede em ato, *não está absolutamente separada do Uno* em nome dessa própria multiplicidade: essa multiplicidade permanece nostalgia do Uno, mal do retorno” (LEVINAS, 1991, p. 83, grifo nosso).

emerge como o *telos* de seu movimento. Esse desejo, tendência ou aspiração⁴⁹⁸ do Uno origina-se pelo fato de o múltiplo depender dele. Por essa razão é que Plotino fala de um desejo por necessidade natural⁴⁹⁹. Trata-se da consumação da unidade perfeitamente simples enaltecida pela filosofia plotiniana, em cuja figura Levinas julga poder ler o próprio arquétipo do conhecimento como tal e, por conseguinte, da reflexão filosófica enquanto “amor à sabedoria”. O ponto nodal da questão refere-se, portanto, ao modo como Levinas entende essa necessidade do espírito em relação ao Uno, apregoada por Plotino.

Com efeito, Levinas (1991, p. 84) entrevê nessa aspiração à unidade a marca indelével de uma “insatisfação” que, a seus olhos, constitui a própria essência da reflexão filosófica ocidental. Nomeando-a de diversas maneiras⁵⁰⁰, o filósofo lituano julga nela encontrar a própria figura arquetípica do conhecimento, do saber, e por aí, da reflexão filosófica como tal. Ou seja, a filosofia plotiniana, enquanto enaltece a busca da unidade absoluta, permanecerá, a seus olhos, o arquétipo ideal de toda a reflexão filosófica enquanto filosofia do Mesmo ou ontologia. Essa busca incessante da unidade, por sua vez, não seria senão o primado do Mesmo do qual falávamos alhures, sob o qual Levinas julga poder enfeixar, em sua análise genético-sintomática, toda a tradição filosófica. Tudo se passa, pois, como se o fato de a filosofia ter buscado permanentemente a unidade de todas as coisas, erigindo assim a ontologia em trono inexpugnável, fosse o signo incontestável do seu repúdio à multiplicidade e, por aí, de toda diferença, inclusive a do outro humano. Aos olhos levinasianos, é como se a filosofia, compreendendo-se como “amor à sabedoria”, reconhecesse essa insatisfação de que padece, que é a insatisfação relativa ao próprio saber, mas, nesse gesto de reconhecimento, se esquecesse de uma outra insatisfação ainda mais importante, que é aquela que alguém é capaz

⁴⁹⁸ São os termos com os quais Plotino comumente se refere a esse *telos* do múltiplo rumo ao Uno: “O não-Uno, vale dizer, o múltiplo, aspira ao Uno.” Enéadas V, 3, 15. Ver, também, a citação da nota seguinte.

⁴⁹⁹ “Todas as coisas tendem a ele e o desejam por necessidade natural, como se anunciassem que sem ele não podem existir”. Enéadas, V, 5, 12; “[...] o ‘não-primeiro’ tem necessidade do que o precede e o ‘não-simples’ tem necessidade dos elementos simples nele contidos para que seja constituído por eles”. Enéadas, V, 4, 1.

⁵⁰⁰ Levinas (1991, p. 83-85) descreve-a pelos seguintes termos e expressões: “nostalgia do Uno”, “mal do retorno”, “estado de privação”, “aspiração”, “aspiração ao retorno”, “aspiração piedosa”, “amor do Uno”, “não-indiferença para com a diferença infinita do Uno”.

de sentir frente à mortalidade que bate à porta da existência de outrem. Desse modo, nesse gesto do pensar, isto é, nesse movimento peculiar à reflexão filosófica enquanto ela se põe sob o signo da ontologia e, assim, escuda-se de assumir e pensar a diferença enquanto tal, Levinas vê a própria “infelicidade” ou “desgraça” da consciência.

Todavia, Levinas julga poder identificar uma influência decisiva da filosofia plotiniana do Uno, ou ao menos o que ele considera como o seu aspecto essencial, não apenas sobre a reflexão filosófica vindoura, como a de Hegel e a de Husserl, por exemplo, mas também sobre a religião monoteísta nascente nos primórdios da era cristã. Segundo ele, o neoplatonismo, enaltecendo a consumação da unidade absoluta com o Uno, “oferecia ao monoteísmo que fazia a conquista da Europa nos primeiros séculos de nossa era, um itinerário e estações suscetíveis de corresponder a gostos místicos e a necessidades de salvação” (LEVINAS, 1991, p. 84). Tudo se passa, pois, aos olhos levinasianos, como se a aspiração ao Uno de que nos fala Plotino tivesse se coadunado perfeitamente aos anseios místicos de união ou fusão com o Absoluto que emergiam naquele período histórico de nascimento do cristianismo. Tal correspondência teria minado qualquer hesitação, por parte dos sequazes e corifeus da religião então nascente, em acatar certos moldes de inteligibilidade oferecidos por aquela filosofia. Acolhendo, pois, em seu interior, esse “racionalismo grego”, isto é, esse “classicismo do pensamento grego” transmitido à filosofia ocidental através do neoplatonismo, o monoteísmo cristão “encontrava-se, assim, obrigado a responder às exigências dos modelos de *sentido* nos quais se expunha, e que eram os do teórico, os do conhecer, nostalgia da unidade do Uno” (LEVINAS, 1991, p. 84-85). Deste modo, aos olhos levinasianos, o pensamento religioso surgido da Bíblia, quando do seu contato com a filosofia, teria se dobrado paulatinamente aos modelos de sentido teóricos próprios à racionalidade grega. Avocando a si a necessidade de exprimir a vivência da fé em enunciados absolutamente universais e inteligíveis, a religião

que então se anunciava como a guardiã e a proclamadora da sabedoria bíblica⁵⁰¹ teria, pois, se curvado aos ditames do logos grego. Pelo viés de sua compreensão teológica, ela teria se submetido às mesmas exigências de exprimir a fé vivida sob o signo de uma inteligibilidade universal preconizada pelo logos helênico-ocidental e, assim, apresentar as razões da própria vivência, desde então expressa em termos de uma “experiência”, isto é, um saber ou forma de conhecimento, ainda que religiosa⁵⁰².

Integrando-se ao sistema das razões cujo fio condutor é a racionalidade filosófica, a “religião” então nascente ficaria enfraquecida em seu aspecto ético-prático, relegando-o a segundo plano. Eis a consequência primeira e direta do acontecimento histórico supracitado, aos olhos de Levinas. Ou seja, esse entrelaçamento entre a sabedoria profética e a razão filosófica teria inclinado a significação própria do pensamento bíblico, antes mesmo que a razão filosófica tivesse reivindicado sua autonomia como “razão pura”, isto é, como atitude espiritual independente da “fé” ou da “confiança na sabedoria dos sábios”, segundo uma expressão de *Difícil Liberdade*. O caminho neoplatônico adotado pela religião então nascente na aurora da cristandade, justamente por seu caráter místico-teórico, a teria distanciado cada vez da “devoção”⁵⁰³ que originalmente a animava e que, segundo o filósofo em foco, era “inseparável do amor do próximo e da preocupação com a justiça” (LEVINAS, 1991, p. 85). A “ética” que inspirava o monoteísmo judaico-cristão teria sido paulatinamente sobrepujada pela aspiração à unidade então concebida como o próprio sopro do Espírito⁵⁰⁴. Ou seja, a sabedoria profética sobre a qual se erguera o monoteísmo judaico-cristão teria sido suplantada

⁵⁰¹ Ora, sabe-se que o monoteísmo que então aflorava nos tempos primevos da cristandade fincava suas raízes na sabedoria profética transmitida pelo judaísmo. Ou seja, o cristianismo nasceu bebendo dessas águas sapienciais que nos foram transmitidas pelos escritos hoje enfeixados no livro da Bíblia, resignificando-as, entretanto, à luz da boa nova do Cristo. Essa sabedoria, que Levinas evita nomear em termos de “racionalidade” para distingui-la do logos filosófico, é uma sabedoria da Palavra original na sua manifestação transcendente (*oriens ex alto*).

⁵⁰² “Os teólogos que não têm mais confiança na dedução silogística e que não ousam citar a Escritura verificam a hipótese: *Deus na experiência religiosa*.” (LEVINAS, 1991, p. 95, n. 1).

⁵⁰³ Cabe sublinhar que o termo “devoção”, no contexto desse texto que ora analisamos, *Do uno ao outro*, coincide com o que Levinas entende por “ética”.

⁵⁰⁴ Cf. Levinas (1991, p. 84).

pela razão filosófica na própria medida em que essa religião assumia para si as exigências impostas pelo logos helênico-ocidental.

Neste contexto em que, segundo Levinas, o monoteísmo dos primórdios da Cristandade acaba por se interpretar a partir do neoplatonismo, a “piedade” é então “entendida como se modelando sobre a atividade da inteligência, sobre sua ‘visão em ato’ de uma multiplicidade de ideias”, isto é, passa a ser concebida como “nostalgia, como aventura de um retorno e de uma coincidência com a origem, da qual a inteligência” permanece a “última etapa” (LEVINAS, 1991, p. 85). A insatisfação provocada por um conhecimento imperfeito sobrepõe-se àquela outra que uma pessoa ressentida face ao sofrimento alheio, como se essa última, irreduzível a um conteúdo teórico, tivesse um peso inferior, ou sequer algum, quando se trata do conhecimento de Deus. A própria relação, adverte ainda o filósofo, passa a ser compreendida “a partir da unidade do Uno em que ela se consoma e se consome, mas da qual significa a privação” (LEVINAS, 1991, p. 85).

Ora, aos olhos levinasianos, esse conúbio histórico, aparentemente indissolúvel, entre a sabedoria profética e a racionalidade filosófica teria influenciado sobremaneira a teologia dita racional, e mesmo o seu nascimento no seio da civilização ocidental. Pois, para o autor de *Deus e a filosofia*, a teologia permanece herdeira dessa “vassalagem”, nomeada em *Do uno ao outro* como a própria “desgraça da consciência”, e que consiste na nostalgia em relação à unidade, entendida por Levinas como a própria supressão da diferença. Eis a tentação de que a teologia teria padecido, quando de seu próprio nascimento. Subserviente a essa aspiração imperiosa do Um da qual a ontologia seria a expressão filosófica por excelência, a teologia racional, desde as suas raízes, teria sido conduzida a pensar Deus não a partir de uma situação humana, isto é, a partir daquela “ética” que animava originalmente o monoteísmo judaico-cristão, mas, ao contrário, teria sido levada a fazer uma abstração de Deus. Mais precisamente, o que Levinas reprova à teologia é a utilização que ela faz, em seu laço com a

ontologia, de uma certa abstração que a torna incapaz de esclarecer as situações humanas ou, melhor ainda, a situação humana por excelência que é o encontro com outrem⁵⁰⁵. Tudo se passa, aos olhos levinasianos, como se, em suas próprias origens, a teologia tivesse sido arrastada numa inversão de sentido: em vez de pensar Deus a partir daquela “devoção” que originalmente animava a religião monoteísta nos primeiros séculos de nossa era, ela teria procurado forjar uma ideia abstrata de Deus a partir da qual se pretendia alumiar as situações humanas, inclusive a mais excelente dentre todas, a do encontro com o outrem. A teologia admitiria e perpetuaria, assim, o mesmo privilégio do Mesmo que Levinas identificava na própria história da filosofia ocidental, de suas origens à contemporaneidade. “De Aristóteles a Heidegger”⁵⁰⁶, afirma implacavelmente o autor lituano, “a teologia, mantida pensamento da Identidade e do Ser, [...] foi mortal ao Deus e ao homem da Bíblia ou a seus homônimos. Mortal ao Uno, a se acreditar em Nietzsche, mortal ao outro, segundo o anti-humanismo contemporâneo.” (LEVINAS, 1986, p. 168).

Assim, a reprovação de abstração endereçada à teologia não seria outra coisa que a tentação de que ela padece de abster-se do sofrimento de outrem ressentido face à ausência de amor e de justiça⁵⁰⁷. Isso não significa, entretanto, como bem sublinhou Chalier (2007, p. 20), “que os teólogos, em sua conduta própria, sejam indiferentes a seu próximo, mas que seu

⁵⁰⁵ Para falar dessa abstração, Levinas recorre a termos diversos, compreendendo-os como sinonímicos, tais como tematização, Dito, conceito, ideia abstrata de Deus, dentre outros. A propósito da crítica de Levinas à teologia enquanto abstração, ver o esclarecedor artigo de Chalier (2007, p. 19-22).

⁵⁰⁶ “A teologia racional é uma teologia do ser em que o racional equivale ao Mesmo na sua identidade, sugerida pela firmeza ou pela positividade da terra firme sob o sol.” (LEVINAS, 1982c, p. 179).

⁵⁰⁷ Conviria questionar até que ponto a crítica de Levinas pode ser estendida às várias ramificações da frondosa árvore da “teologia racional”. Caberia indagar, como bem o fez Capelle-Dumont (2013, p. 111-112) se realmente é justa a acusação endereçada à teologia, se ao enquadrá-la numa cadeia tão extensa e heterogênea, que vai de Aristóteles a Heidegger, se não se esquivava de abordá-la nas suas particularidades. Neste sentido, parece-nos absolutamente precisa a objeção de Westphal (2009, p. 296, n. 27), para quem o argumento de Levinas suprime, por exemplo, o fato de que tanto a teologia racional de Tomás de Aquino quanto o apelo à experiência religiosa de Rudolf Otto e a teologia da revelação de Karl Barth insistem em proclamar que Deus, em sua auto-manifestação, permanece “escondido”. Todos os três reconhecem, pois, os limites da razão humana no que se refere ao conhecimento de Deus, embora consintam em admitir, não obstante a diferença de perspectiva de suas análises, que o transcendente de algum modo se oferece à experiência humana, seja esta denominada como experiência de fé ou experiência religiosa. Por outro lado, caberia também questionar até que ponto a crítica levinasiana pode realmente ser estendida à totalidade da religião cristã, se o “pensamento religioso” ou teológico levado a termo por grandes místicos da Igreja, como João da Cruz e Tereza de Lisieux, para citar apenas alguns nomes, não escaparia a essa objeção de “esquecimento do outro”. Todavia, não ocuparemos aqui dessa discussão.

projeto teórico sucumbe quase sempre ao desejo de subordinar o amor prático ao amor intelectual de Deus”. De fato, em *A palavra eu, a palavra tu, a palavra Deus*, de 1978, posteriormente recolhido em *Alteridade e transcendência*, Levinas (1995, p. 106) admite que “em nossa herança espiritual, o amor do próximo acompanha, certamente, a vida religiosa”. Todavia, ressentido aí o filósofo, esse amor seria apenas “o segundo mandamento, após o amor de Deus”, de modo que essa ética propugnada pelos teólogos “nunca igualaria a verdadeira essência da relação com Deus sempre entendido como ser” (LEVINAS, 1995, p. 106). À medida que propala a aspiração primacial ao amor a Deus e à união da alma humana com ele, busca essa cujo arquétipo é encontrado na linguagem e na conceptualidade do neoplatonismo sob o signo do desejo de retorno ao Uno, esse tipo de teologia, estima Levinas, não pode mais atribuir um peso teórico positivo e primordial ao amor dos homens múltiplos e mortais.

Inclinada a considerar essa última forma de amor como relativa, secundária e derivada em relação àquela outra, a teologia padeceria da tentação de prescindir desse amor prático, isto é, de levar a sério a existência das pessoas em suas singularidades únicas e de se pretender responsável por suas vidas. Com vista a atestar essa abstração teológica, na qual a responsabilidade pelo outro humano seria suplantada pelo amor a Deus, inclusive sob a forma de uma relação intelectual com Ele⁵⁰⁸, Levinas (1995, p. 106-107, grifo do autor) cita, aliás, a seguinte sentença de Pascal: “*Se há um Deus, é preciso amar só a ele, e não as criaturas passageiras*”. Só seria digna do nosso amor uma realidade que, em razão de sua eternidade, não pudesse infligir decepção, descontentamento ou desilusão à maneira das criaturas mortais. Ora, a essa realidade, teólogos e filósofos, cada qual a seu modo, não hesitaram em nomear como Bem supremo ou Deus, ainda que o tenham pensado de formas bastante diversas. Maculado pela insígnia da efemeridade, da finitude e incompletude, o amor aos homens

⁵⁰⁸ Que a relação com Deus desligada da relação com o próximo seja eminentemente abstração ou tematização, ou, ao reverso, que a relação com o outro humano seja a única forma possível de relação com Deus, é outra questão que conviria dirigir a Levinas. Com esse questionamento, não se pretende, todavia, desconsiderar a exigência ética que está por trás desse tipo de pensamento sobre Deus e que, em nosso entendimento, convém ser levada a sério por teólogos e filósofos.

deveria, pois, ceder o passo a outro tipo de amor, permanente e eterno, capaz de transpassar as próprias fronteiras do tempo, bem como a provisoriedade e a finitude das relações que decorrem em seu seio. Levinas julga aí poder identificar a mesma insatisfação com o caráter passageiro, provisório e diacrônico do tempo e, por conseguinte, a mesma nostalgia de eternidade imutável que atravessa a filosofia plotiniana que visa o retorno ao Uno. A questão, portanto, sobre a qual esse filósofo se debruça, é se o amor e a justiça concernentes ao próximo partem da relação com Deus, tal como a seus olhos seria sugerido pelos teólogos, ou se, ao contrário, não há uma coincidência entre a responsabilidade por outrem e o próprio “conhecimento de Deus”, se não é justamente por meio do “obrar justo” que o sujeito se eleva a Deus. “A ideia abstrata de Deus é uma ideia que não pode esclarecer uma situação humana; é o inverso que é verdadeiro”, afirma Levinas (1994d, p. 95).

Fazendo abstração de Deus, isto é, tematizando-o ou fixando-o num conceito ou ideia abstrata, a teologia o conduziria na eira do ser, pensando-o como ente supremo ou como a própria eminência do existir. Nos termos do próprio autor de *Deus e a filosofia*, “a teologia racional, radicalmente ontológica, procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência, exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência” (LEVINAS, 1986, p. 87). A própria ideia de criação encontrar-se-ia eivada por essa abstração: abordada de modo ontológico, a relação entre o criador e a criatura seria concebida em termos de dependência, ou seja, o criador, em seu ser próprio, emergiria como a fonte contínua donde brota incessantemente o existir do ser criado⁵⁰⁹. A entificação de Deus ou a sua identificação com o próprio ato de existir (*esse*) seria, assim, uma consequência inexorável do esquecimento daquele “horizonte” a partir do qual esse nome nos “cai sob o sentido”, horizonte esse que, para Levinas, é a própria concretude ética da relação com o outro humano. Desse modo, à tese heideggeriana da estrutura ontoteológica da metafísica

⁵⁰⁹ “A teologia trata imprudentemente em termos de ontologia a ideia da relação entre Deus e a criatura.” (LEVINAS, 1980, p. 269).

Levinas antepõe e entrelaça, num mesmo gesto teórico, a tese do esquecimento da responsabilidade para com o outro homem, enfeixada sob a insígnia do “primado do Mesmo”. Abstraindo-se da concretude da relação entre os homens, donde todavia deveria partir, a teologia seria inelutavelmente arrastada ou impelida a fazer de Deus um princípio, uma Ideia da razão ou a torná-lo o objeto de uma intuição intelectual. Disso decorre a afirmação levinasiana segundo a qual, contrariamente ao que pensara Heidegger, “se a intelecção do Deus bíblico – a teologia – não atinge o nível do pensamento filosófico, não é porque ela pensa Deus como *ente* sem explicitar previamente o ‘ser deste ente’, mas porque, ao tematizar Deus, ela o conduz no curso do ser” (LEVINAS, 1986, p. 87). Propondo, pois, pensar as consequências da ontoteologia não para a questão do ser, mas para o problema de Deus, Levinas julga dever entendê-la como uma decorrência direta e inexorável dessa subordinação da ética à ontologia.

Todavia, uma questão aqui se impõe de modo inelutável: por que, afinal, a abstração seria mais repreensível em teologia do que em filosofia? Com efeito, a abstração dirigida aos teólogos não caracterizaria tanto o discurso propriamente filosófico sobre Deus quanto aquele da teologia? Ora, ao afirmar que a “intelecção do Deus bíblico, a teologia, não alcança o nível do pensamento filosófico”, tal como lemos na sentença supracitada, Levinas supõe que haja uma diferença entre o modo de pensar teológico e o filosófico. Mais precisamente, ele entende que o sentido do pensamento filosófico não se esgota, propriamente falando, em sua significação ontológica. Tudo se passa, pois, como se o filósofo lituano reclamasse um outro significado para a filosofia, associando a sua acepção propriamente metafísica não à ontologia, mas à ética. É nesse sentido mais original ou “pré-original” do modo de “pensar filosófico” que ele julga poder e dever situar a questão de Deus, isto é, de sua própria “descida” ou “vinda” ao pensamento e à linguagem humanos.

6.4.3 Deus como outro do ser: uma outra face da teologia negativa?

Desde os primeiros tempos do helenismo⁵¹⁰, a razão humana enfrentou o problema de uma teologia dita apofática ou negativa. Segundo essa espécie de teologia, de Deus pode-se dizer mais o que ele não é do que ele é realmente. Portanto, a Deus devem ser negados todos os atributos que pertencem ao que é produzido por ele e depende dele. Não se deve, pois, atribuir a Deus os mesmos predicados que são atribuídos ao que emana dele, ou ao que foi criado por ele, ou ao que dele depende em seu ser. Isso porque toda determinação positiva suporia um horizonte maior e mais amplo existindo aquém, atrás ou anteriormente a ele. Todavia, assim fazendo, perde-se o verdadeiro Absoluto, pois o que se tem, na verdade, é apenas um recorte do verdadeiro Absoluto, e não o Absoluto em si, que a rigor, para se manter como tal, não poderia se permitir determinar ou encerrar nalguma categoria ou conceito. Já as determinações negativas, no entanto, seriam mais adequadas, à medida que enunciam apenas que o Absoluto não é tal como nós somos, seja no sentido do simples existir, seja no sentido de qualquer outro atributo, tal como bondade, justiça, etc. Ou seja, elas constituiriam o modo linguístico de subtrair o tema do qual se está a falar da inevitável limitação em que o encerraria a atribuição de um predicado positivo.

A teologia apofática de cunho neoplatônico sugere, por sua vez, que há um terceiro tipo de predicação, para além da afirmação primeira e de sua negação. Segundo esse tipo de teologia, não devemos parar no momento da negação, mas devemos ir além, dizendo que ele excede toda e qualquer afirmação de que se possa fazer dele. O prefixo grego *hypér*, significando “posição superior”, “acima de”, “excesso”, deveria caracterizar essa maneira especial de falar sobre o Absoluto, distinguindo-o de tudo o que permanece relativo. Dionísio

⁵¹⁰ Segundo Reale (2014, p. 25-26), a teologia negativa finca suas raízes em Filo, o Hebreu, e em parte também no médio-platonismo e no neopitagorismo, ao passo que seu desenvolvimento sistemático foi levado a termo sobretudo pelo neoplatonismo.

nô-lo ensinou no *De divinis nominibus*. Seguindo a trilha aberta pelo Pseudo-Dionísio, o Doutor Angélico utilizou elementos auferidos do pensamento aristotélico e introduziu a doutrina da *analogia entis*⁵¹¹.

Mas a teologia apofática padece de um paradoxo. Como bem sublinhou Vaz (2000a, p. 154), todo discurso, inclusive o teológico, “só é inteligível e enunciável *para nós* no espaço da inteligibilidade da enunciação do Ser: no espaço de uma ontologia”. Nesse sentido, o apofatismo teológico enquanto movimento de negação (*apóphasis*) instaura uma ontologia, isto é, um discurso sobre o ser, na própria medida em que se pretende inteligível. Logo, ele nega-se a si mesmo, pois supõe justamente o que pretende negar, encontrando ao termo de seu itinerário “o *vazio* abissal de uma plenitude inapreensível por um logos distinto, mas cuja experiência, positivamente inefável, torna possível o discurso apofático de nomeação do Absoluto” (VAZ, 2000a, p. 155). Ou seja, em teologia negativa, *afirma-se* o que Deus *não é*, mas o próprio ato de negação só é possível sob a forma de uma afirmação, ainda que negativa. Desse modo, o *não-saber* sobre Deus só pode se mostrar, discursivamente, como um *saber* negativo, redutível, portanto, a um conhecimento positivo capaz de acolher em seu interior a própria negatividade do discurso.

Ora, Levinas não desconhece esse paradoxo que acomete o apofatismo teológico. De fato, ele é cômico de que toda negação não é senão o reverso dialético da afirmação. Sabe ele que, no caso da teologia negativa, “a negação não é verdadeiramente o oposto da posição, mas ela é *posição negativa*”, de modo que “permanece a prioridade e a primazia do juízo afirmativo ou positivo (em teologia negativa, *afirma-se* o que Deus *não é*)” (LEVINAS, 1993, p. 146, grifo do autor). Neste sentido, Levinas evoca sobretudo a dialética hegeliana, no interior da qual se observa que “a negatividade é ainda uma positividade”, na própria medida em que “toda negatividade conserva, na sua negatividade, aquilo de que ela é negação”

⁵¹¹ Não é nosso propósito aqui desenvolver todos os percursos trilhados pela chamada teologia apofática, mas tão somente caracterizá-la, apresentando sucintamente algumas de suas diferentes expressões ou formas.

(LEVINAS, 1993, p. 152). Por essa razão, Levinas escuda-se de todo parentesco com a teologia negativa⁵¹². Mas não obstante essa recusa, cabe questionar se no seio do discurso levinasiano não é possível diagnosticar uma implícita tentativa de recuperação de uma forma de teologia negativa, ainda que travestida de nova roupagem, inspirada no método e na linguagem fenomenológicos. Ou seja, convém investigar se esse discurso não acaba por esposar o método da teologia apofática, sobretudo na sua vertente neoplatônica, ao preconizar a ideia de um Deus além do ser. Nosso propósito aqui se justifica, como se pode observar, não por razões alheias ao discurso levinasiano, mas por força de sua própria forma de estruturação.

Há autores que defendem a ideia de que Levinas, embora negue recorrer ao apofatismo teológico, acaba por acolher o método da teologia negativa em seu discurso, ainda que parcialmente. Assim, por exemplo, Wyschogrod (1974, p. 224) afirma que Levinas acaba por “fazer teologia”, “reinaugurando a *via negativa* dos místicos, que é uma recusa a testemunhar a existência de Deus como um ‘isso’ ou um ‘aquilo’”. Na esteira dessa linha de interpretação segue Kosky (2001), alegando o parentesco do discurso levinasiano com o método da teologia apofática. Esse último intérprete julga encontrar em *De Deus que vem à ideia* uma prova cabal da utilização desse método por Levinas. Seu argumento consiste em aproximar o discurso levinasiano da teologia apofática a partir da admissão, por parte de Levinas, do uso da ênfase como procedimento e como a própria *via eminentiae*. Embora reconheça que Levinas nega qualquer semelhança entre sua metodologia e aquela da teologia negativa, Peperzak (1997) também julga encontrar algumas “convergências” entre o pensamento levinasiano e o de Plotino e do Pseudo-Dionísio. Entende que há, na obra do filósofo lituano, um símile discursivo com relação à teologia negativa de Pseudo-Dionísio. Assim, a

⁵¹² Deste modo, como Moro (1983, p. 366) bem já havia sublinhado, uma vez que a teologia negativa é redutível a um conhecimento positivo, Levinas a recusa, portanto, do mesmo modo e pelas mesmas razões que rejeitou a positiva. A propósito, conferir Levinas (1986, p. 94-97). Sobre a questão do pensamento levinasiano face à teologia negativa, ver também Guibal (2004).

insistência de Levinas em definir Deus em termos de “não-presente”, “não-original”, “não-perceptível”, etc. acabaria por gerar a suspeita de que Levinas busca renovar a tradição da teologia apofática neoplatônica e pseudo-dionisiana. Essa renovação se daria, por sua vez, pela substituição das categorias ditas negativas por uma “positividade excepcional, não-ontológica [...] do Deus não-presente”, isto é, do “vestígio” mediante o qual Deus desce ao pensamento e à linguagem humanos quando o sujeito é ordenado à responsabilidade⁵¹³.

Quanto a esta última interpretação, embora o autor acabe por sublinhar mais diferenças do que propriamente semelhanças entre o pensamento levinasiano e o dos sequazes da teologia dita negativa⁵¹⁴, cabe ainda uma palavra sobre algumas divergências que, a nosso ver, tornam ineficazes qualquer tipo de aproximação como esta, ainda que seja em termos de similitude, como pretende Peperzak. Com efeito, ao dizer que Deus está além do ser, Levinas não o situa além da linguagem, como acontece com o Uno neoplatônico⁵¹⁵, que em Plotino se situa além da linguagem e do seu correlato, o ser, ambos frutos da segunda hipóstase. Antes, Levinas relativiza a tese da correlação entre ser e linguagem, concebendo dois níveis de linguagem, de modo que o mais fundamental ou original deles é associado à ética. Logo, a “primeira linguagem”, a linguagem na sua dimensão primeva, não está no nível da ontologia, mas é anterior ao próprio ser e, neste sentido, ela é chamada de “pré-original”. Situando, pois,

⁵¹³ Cf. Peperzak (1997, p. 61-62; 85; 104; 224).

⁵¹⁴ Em última instância, a interpretação de Peperzak mostra-se ambígua, pois não obstante sua declaração de semelhança entre o pensamento levinasiano e o apofatismo teológico de Pseudo-Dionísio, ele conclui sua tentativa de comparação afirmando que aventurar-se pelos caminhos da teologia negativa representaria, no caso de Levinas, “virar as costas à ruptura excepcional que a alteridade exerce no círculo do Ser” (PEPERZAK, 1997, p. 224). De fato, esse intérprete parece oscilar entre as duas espécies de interpretação. Isso se torna evidente quando se considera sua afirmação, alguns anos antes de sua obra supramencionada, de que Levinas se distancia da teologia apofática. E isso porque, segundo Peperzak (1993, p. 225), “pensar sobre Deus na forma de uma teologia negativa [significa] permanecer preso no prisma ontológico”, uma vez que as afirmações apofáticas “pressupõem um objeto (mesmo que este seja desconhecido) ao qual se poderiam aquinhoar atributos (negativos)”. Com efeito, essa leitura de outrora matiza de melhor maneira o pensamento levinasiano, uma vez que o próprio afastamento de Deus, isto é, sua retirada do domínio que permitiria contemplá-lo sob a forma de um objeto, transmuta-se em minha responsabilidade por outrem. Compare-se, por exemplo, com o que afirma Levinas (1978, p. 193) em *Outramente que ser ou além da essência*: “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.”

⁵¹⁵ A propósito dessa tentativa plotiniana de superação da ontologia, ver sobretudo o comentário de Aubenque (2012, p. 39-48).

a dimensão primária da linguagem no nível ético, Levinas recusa, a um só tempo, tanto a proposta plotiniana que situa o Uno além da linguagem quanto a solução da teologia dita apofática⁵¹⁶. Isso porque, ao situar a origem da linguagem não no nível predicativo, mas em um nível mais primordial, Levinas poderá relacionar o sentido de Deus à ética, de modo que o filósofo não para na negação, a qual sofre uma reviravolta semântica. Por outro lado, convém notar, como bem sublinhou Reale (2014, p. 179), que no pensamento plotiniano a concepção de não-ser se complexifica de tal maneira que se torna possível falar de um “não-ser como o que está *acima do ser*”, ou seja, transcendente ao próprio ser, ou de um não-ser que está *abaixo do ser*”. Assim, no primeiro sentido, o não-ser se apresenta sob a forma da própria fonte da qual o ser se origina, ou seja, uma espécie de *hiper-* ou *superser*; já no segundo significado, ele é, ao invés, *privação de ser*, da qual a própria matéria é uma de suas formas. Levinas, ao contrário, nega absolutamente pensar o “outramente que ser” sob a forma dialética do ser e do não-ser, recusando definitivamente pensá-lo como um ser de outro modo, ainda que eminentemente, ou ainda, como um não-ser, que conduz inelutavelmente à afirmação do ser. Afirmar um Deus não contaminado pelo ser, ou um Deus como outro do ser, significará, pois, para o autor de *Otramente que ser ou além da essência*, sublinhar o seu sentido ético. Deve-se ter em mente, aqui, o sentido primacial que a ética adquire em relação à ontologia. Na ótica levinasiana, isso permite, pois, pensar o “outramente que ser” da subjetividade, no qual Deus é invocado como o “outro do ser”, fora do jogo ou do par matricial de toda linguagem, ser/não-ser. Assim, se em ambas as formas de pensar, levinasiana e plotiniana, delinea-se uma tentativa de “superação” ou “evasão” da ontologia, há em Levinas, todavia, um sentido ético posto fora das cercanias ontológicas e que permite a ressignificação do negativo não numa positividade qualquer, mas eminentemente ética ou imperativa, o que definitivamente não encontramos em Plotino. Tudo se passa, pois, como se

⁵¹⁶ Ora, ao situar o Uno além do ser e, assim, além da linguagem, que é correlata ao ser, Plotino acaba por sugerir, em alguns momentos, que o silêncio é a atitude mais adequada ante a hipertranscendência do Uno.

o próprio indicador de uma positividade inefável, o “além” ou o “anárquico” de que Levinas se vale para falar de Deus, já se transmutasse em significância ética, a significação de uma ordem irrecusável. Mas isso já não seria uma nova determinação, evocando o retorno da ontologia? Ou seja, dizer que Deus possui um sentido ético já não seria atribuir a ele um predicado? Ora, Levinas recusa a aceitar que seja dessa forma, uma vez que isso implicaria, a seus olhos, situar ética e ontologia num mesmo plano, o que ele recalitra de início. Até mesmo essa afirmação positiva, a de que Deus tem um sentido ético, só seria possível porque ela de certo modo já teria se anunciado de um outro modo, diverso de um juízo predicativo, isto é, na própria relação com o outro humano. O ato de falar sobre ela seria um momento posterior à forma como ela “pré-originariamente” se enuncia, a qual, aliás, não se identifica com um Dito ou uma tematização, mas se dá sob o modo do testemunho, da invocação. Tal como o Uno plotiniano, no pensamento levinasiano Deus também permanece inefável, no sentido de estar além de tudo o que se possa falar dele. Mas Levinas não esposa o interdito apostado por Plotino de atribuir ao Uno todo e qualquer predicado. Assim, quando o filósofo lituano fala que Deus significa de modo ético, não se trata de simples metáfora⁵¹⁷, tal como ocorre com as determinações positivas de Plotino. De fato, para Levinas o Dito jamais esgota o seu Dizer, mas, por outro lado, tudo o que se diz sobre Deus só tem realmente sentido, ainda que precária e provisoriamente, se reportado ao horizonte que constitui a condição de possibilidade do que é dito. Paradoxalmente, a ética seria esse limite que abre infinitas possibilidades para que o Nome se insinue com sentido na linguagem humana, e isso na própria medida em que ela, a responsabilidade por outrem, não tem fim.

Já a explicitação do método levinasiano basta para demonstrar o erro no qual Kosky incorre, a saber, o de não ter se debruçado sobre a compreensão bastante peculiar do que

⁵¹⁷ Ver, a propósito, as respostas de Levinas em *Filosofia, justiça e amor*, recolhido em *Entre nós*, onde ele declara não ser uma metáfora a relação com Deus enquanto relação com o outro homem. Na edição por nós utilizada, ver sobretudo a página 128.

Levinas considera por *via eminentiae*⁵¹⁸. De fato, embora retome uma expressão utilizada por Proclo e pelo Pseudo-Dionísio, Levinas não a entende da mesma forma, e a explicitação desse modo *sui generis* de entendimento torna-se imprescindível para uma interpretação adequada do pensamento levinasiano. Alhures, já nos detivemos sobre a concepção peculiar que a expressão *via eminentiae* adquire no seio do pensar levinasiano.

Desta sorte, julgamos como inadequadas as interpretações supramencionadas, que no fundo convergem para um mesmo polo: o da identificação do discurso levinasiano com o método da teologia negativa, ainda que apenas de modo parcial. Discordamos definitivamente dessa chave hermenêutica e isso por duas razões, além daquelas já enunciadas por Oliveira. Em primeiro lugar porque o discurso de Levinas não para no momento apofático, afirmando que de Deus só se pode dizer o que ele não é. A rigor, para Levinas, a questão não está nem mesmo aí: não se trata de dizer o que ele é ou não é, o que equivaleria a permanecer nos moldes ontoteológicos de pensar ou abordar a questão de Deus. Em segundo lugar, também discordamos pelo fato de o momento negativo ser ultrapassado, porém não na direção de uma nova afirmação, à semelhança da dialética hegeliana, em que a negação guarda algo do que foi negado e dá lugar à síntese, ou da teologia negativa plotiniana, em que à negação dos atributos conferidos a Deus sucede a sua hiperbolização. No discurso levinasiano, ao contrário, o que se observa é que os atributos dirigidos a Deus emergem sob a forma imperativa, e não no modo afirmativo ou negativo. Isso significa que tudo o que se pode dizer sobre Deus só pode ser feito a partir da responsabilidade do eu pelo outro homem. Tudo se passa como se Deus permanecesse como Ele no fundo do discurso que tenta tematizá-lo, de modo que o que se diz Dele deva ser dito sob a forma de um discurso sobre a subjetividade responsável, e não propriamente um discurso “direto”, por assim dizer, sobre Ele. Dessa

⁵¹⁸ A propósito, conferir Oliveira (2006, p. 307-320). Segundo esse intérprete, a incorporação do método da teologia apofática por Levinas implicaria sérias e perniciosas transformações, que subverteriam de modo radical e irrevogável o próprio pensamento do nosso autor. Isso porque tal gesto levaria ao abandono de noções caras a Levinas, tais como separação, infinito, alteridade, etc., noções essas sobre as quais se assenta todo o edifício do pensamento levinasiano e com as quais o filósofo preconiza a ruptura com o ser.

forma, para Levinas, falar de Deus com sentido só é possível de modo oblíquo, exigindo, assim, um constante desdizer do dito.

Por esse viés ético é que, segundo o filósofo lituano, a glória de Deus torna-se audível e rompe sua “negativa teologia sem palavra”⁵¹⁹. Mas ao dizer que a ética rompe com o inauditismo da glória do “Deus desconhecido” e, assim, com o mutismo de “sua negativa teologia”, Levinas não estaria a afirmar uma “dimensão” em que Deus permaneceria como o “Deus em si” do Tetragrama? Pois admitir uma “situação” com a qual a ética rompe não seria supor a anterioridade dessa “situação” em relação à própria ética? E, ao supor uma “situação” aquém da ética na qual Deus se encontra, o filósofo não cairia inelutavelmente em contradição, à medida que postula como única possibilidade a de falar de Deus a partir da responsabilidade, isto é, em termos do encontro da subjetividade com o Rosto humano?

De fato, por um lado Levinas refere-se a Deus e ao Dizer no qual o transcendente é invocado em termos de inefabilidade. Ou seja, a ideia da transcendência absoluta lhe parece tão cara e incontestável a ponto de ele julgar necessário relegá-la à dimensão do inefável. Neste sentido, como bem sublinhou Chalier (2007, p. 22), “Levinas partilha com Maimônides a ideia da impossibilidade de que um discurso positivo – Deus é um, Deus é poderoso... – tenha a menor pertinência”. Mas, por outro lado, Levinas diz que é possível, e mesmo necessário, que ambos, Dizer ético e Deus, se mostrem num Dito, ou seja, no âmbito da linguagem proposicional. Como, pois, entender o pensamento levinasiano senão em termos de ambiguidade? Mas, cabe observar, o próprio autor acrescenta ainda que essa “transposição” ou “tradução” do nome Deus e do Dizer num Dito não passa de uma “traição” ou de um “abuso” de linguagem, que a filosofia é chamada a “reduzir”. Ora, se a tradução ou o mostrar-se de Deus e do Dizer é tão somente uma dissimulação, é-se conduzido a pensar que, em última instância, o que permanece é o aspecto de inefabilidade. Pois se o “objeto” do que é

⁵¹⁹ “Des-inter-essamento de uma responsabilidade por outrem e por seu *passado* [...] a partir do *futuro* da profecia – sem os quais o Deus desconhecido permaneceria inaudível em sua glória, rompendo sua negativa teologia sem palavra [...]”. (LEVINAS, 1991, p. 175).

dito, na própria medida em que é dito, já se encontra traído, o que resta é tão somente a ideia de algo que, a rigor, não pode ser expresso, em seu sentido último, pela linguagem humana.

Não obstante, constata-se o esforço de Levinas para conciliar a transcendência absoluta de Deus com a questão humana, sem bani-la para um transmundo inacessível pelo homem. A problemática da questão reside, pois, na tentativa de pensar Deus num sentido absolutamente transcendente e, ao mesmo tempo, em relação com o ser humano, sem que isso implique algum tipo de anulação da singularidade do sujeito, nem da unicidade da transcendência, ou seja, sem que sejamos conduzidos a conceber essa relação em termos de síntese, fusão, absorção de um pelo outro, etc. Em outros termos, o que se pretende é salvaguardar a própria noção de separação, sem, contudo, renegar a ideia de relação. Neste sentido, é certo que esse rompimento com o “mutismo” da glória de Deus propugnado por Levinas visa criticar certas concepções filosóficas, como a de um Aristóteles, por exemplo, para quem Deus é um puro ato de pensamento, que subsiste por si mesmo e se pensa a si próprio eternamente em si e nunca em nós⁵²⁰. Portanto, para manter incólume a transcendência, Levinas pensa Deus sob o signo da inefabilidade. Mas, para romper com essa ideia de um transcendente absolutamente solitário e distante, sem nenhum vínculo necessário com o humano, é que Levinas procura conciliar a ideia de inefabilidade com a questão ética. Apartar uma ideia da outra significaria, a seus olhos, incorrer novamente no erro de pensar um Deus sem relação alguma com o humano. Parece-nos, assim, que há aí um limite intransponível para o qual Levinas quer chamar a nossa atenção. Tudo o que se pode dizer sobre Deus, em conformidade às exigências do logos, parte da ética e a ela deve remontar. Tudo o mais permanece possibilidade de devaneio e delírio à medida que a ética circunscreve

⁵²⁰ Em lugar da expressão de Aubenque que apresenta o Deus aristotélico como o único teólogo capaz de pensar a si próprio, citada por Levinas em *Transcendência e inteligibilidade*, preferimos adotar a enunciação mais matizada de Gilson, à medida que evita a pessoalidade que o termo teólogo sugere, pessoalidade essa inexistente no contexto de pensamento aristotélico. A propósito, conferir Levinas (1994a, p. 283) e Gilson (2002, p. 36-39).

os próprios contornos do inteligível⁵²¹. Assim, ir além da ética já seria, a seus olhos, “fazer teosofia”⁵²².

Levinas julga encontrar essa mesma ideia da transcendência absoluta de Deus nas suas leituras talmúdicas. De fato, se essas não são a fonte única donde o filósofo colhe a ideia da inefabilidade de Deus, inconteste é afirmar que elas constituem uma de suas origens mais pujantes ou primordiais. Contudo, Levinas definitivamente recusa pensar essa transcendência absoluta de Deus dissociada da “intriga” ética, seja no âmbito dos seus comentários talmúdicos, seja na esfera dos escritos de caráter filosófico. Eis a novidade que ele julga encontrar, por exemplo, na obra *Alma da vida*, de Rabbi Haïm de Volozine.

6.4.4 Teologia e testemunho

Dada a pretendida distinção entre o testemunho e toda forma de tematização, impõe-se, pois, uma questão delicada e controversa que urge deslindar: qual é então a relação que Levinas estabelece entre o testemunho e a teologia enquanto discurso racional sobre Deus? Há aí uma relação de oposição, no sentido de exclusão, ou há apenas diferenciação e, por conseguinte, uma inversão de primado, de modo a restar algum lugar, ainda que secundário e derivado, para a tematização teológica? Convém, agora, nos debruçarmos sobre a elucidação dessa questão.

De fato, ao passo que não se constitui numa forma de tematização, o testemunho é, às escâncaras, apresentado como absolutamente distinto da teologia. Mas Levinas (1978, p. 190) não apenas os difere; ademais, num só golpe antepõe o testemunho a “toda teologia, querigma

⁵²¹ “[...] a relação a outrem é o começo do inteligível, [...] eu não posso descrever a relação a Deus sem falar do que me engaja em relação a outrem.” (LEVINAS, 1991, p. 128).

⁵²² A rigor, tratar-se-ia não de teologia enquanto discurso racional sobre Deus, para cujos limites Levinas também aponta, mas de teosofia enquanto “representação do Divino que nasce da contaminação entre a componente racional e a místico-fantástica” (REALE, 2014, p. 251).

e oração, glorificação e ação de graças”. Assim, o testemunho é entendido como mais originário que a mais singela afirmação sobre Deus, como também mais sublime do que a mais excelente forma de invocação ou tematização de seu santo nome. Tendo em vista essa diferenciação, poder-se-ia pensar que o pensamento de Levinas se restringe a uma oposição radical entre teologia e testemunho. Tal é a tese defendida por Moro (1983), para quem o discurso levinasiano sobre Deus implica uma categórica “interrupção da teologia”, qualificada por esse autor de “suspensão teológico-ética”. De fato, é lícito pensar dessa maneira, e o próprio texto levinasiano nos fornece elementos suficientes para fazê-lo. Assim, quando se considera a afirmação levinasiana de que o Dito não é senão abuso e traição do Dizer, poder-se-ia supor que a tematização teológica opõe-se absolutamente ao Dizer sem Dito que caracteriza o testemunho, no sentido de que ela o “exclui” ou “suspende” (terminologia adotada pelo intérprete supracitado), isto é, o abole ou repele. Numa valiosa nota de *Outramente que ser ou além da essência*, por exemplo, o autor chega a sustentar que “a teologia só seria possível como a contestação do religioso puro, confirmando-o apenas por seus fracassos ou por sua luta” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19). A tematização teológica, neste caso, não passaria de uma tentativa, todavia fracassada, de impugnar o religioso puro, contra o qual ela se voltaria sem, contudo, conseguir contestá-lo de modo absoluto. Que esse “religioso puro”, cujo Dizer sem Dito se dá sob o signo do testemunho, permaneça incólume a toda tentativa de contestação por parte de qualquer tematização que seja, ainda que teológica, é o que Levinas pretende sublinhar. Por outro lado, que a linguagem proposicional seja concebida como uma pretensão de impugnação, traição ou abuso da linguagem primeva do Dizer é outra questão, aliás, não menos importante, que se deve ter em consideração e que não é senão fruto do modo peculiar como o filósofo lituano distingue ontologia e ética, significação e manifestação. Em suma, para usar a própria terminologia do autor, que o “poder da linguagem sobre o anárquico” não seja “um domínio”, mas “luta e sofrimento de

expressão” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19), que o Dito enquanto linguagem proposicional não tenha, afinal, o poder de domesticar a subversão da Eleidade, conquanto o pretenda, constitui exatamente o nó da questão.

Convencidos, pois, de que o texto levinasiano também nos permite essa possibilidade de interpretação, pensamos que o discurso de Levinas permanece ambíguo a este respeito, e deliberadamente não elimina a ambiguidade que o permeia. Ou seja, ao estabelecer essa distinção e preconizar a primazia de sentido do testemunho, Levinas não pretende, em nosso entender, efetuar uma relação de oposição ou exclusão entre o testemunho e a tematização teológica, por exemplo, nem em relação à ontologia em geral. Que ele consiga efetivamente levar a termo tal empreitada é outra questão a ser também considerada. Eis, portanto, o estado de coisas que agora nos cumpre demonstrar.

De fato, nos escritos levinasianos é possível observar que, se todavia há a ideia de Dizer sem Dito, não há Dito sem Dizer, o que significa afirmar que, a rigor, a relação entre testemunho e teologia não é de absoluta oposição, mas de inversão de primado. Isto significa, em nosso entender, que mesmo na teologia há resquícios, traço ou vestígio do Dizer. Ora, a própria citação supramencionada nos permite entrever a ambiguidade da letra levinasiana, pois se a teologia confirma aquilo mesmo que pretende negar ou trair, no caso, o testemunho, é tão somente porque este último não é senão pressuposto em toda forma de enunciação ou proposição. Da mesma forma, ainda na nota supracitada, Levinas chega a sustentar que todas as descrições do rosto nos três estudos finais de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* não conduzem a nenhuma tese teo-lógica, permanecendo descrições do não-tematizável, isto é, do an-árquico. Observe-se a ambiguidade do que é enunciado: o que se revela como “não-tematizável”, ou “inefável”, como apraz ao autor se pronunciar noutro lugar de *Outramente*, pode, no entanto, ser descrito. Como então entender que haja possibilidade de descrever justamente o que se impõe como refratário a toda forma de expressividade e

definição mediante as palavras? Como compreender esse estado de coisas senão em termos de ambiguidade? De fato, aí na mesma nota, o autor também adverte: “a linguagem pode, no entanto, falar disso, ainda que seja por abuso, e ela confirma assim a impossibilidade, para o anárquico, de se constituir em soberania, o que implica a própria in-condição da anarquia” (LEVINAS, 1978, p. 148, n. 19). Deste modo, ao negar que o anárquico, que coincide com o não-tematizável, se constitua em soberania, Levinas quer nos atentar para o fato de que a suposição de haver ou de que deva ocorrer apenas testemunho ético, sem mostraçã, tematização ou Dito, inclusive teológico, é também um equívoco do qual devemos nos precaver. E isto porque o testemunho só pode ser dito a partir da linguagem proposicional, que trai, em seu próprio gesto de se instaurar, aquilo que pretende mostrar. Conquanto sempre divirja da tematização à medida que a ocorrência desta se instaura, o testemunho, contudo, não a pode abolir, sob pena de manter-se absolutamente inexprimível e, assim, jamais vir ao terreno inteligivelmente universal da filosofia onde Levinas, todavia, pretende se manter, ao discursar sobre esse estado de coisas.

Portanto, se levarmos em consideração o conjunto dessas afirmações, somos conduzidos a pensar que a ambiguidade é deliberadamente requerida e mantida por Levinas. Isto se dá porque esse autor não menospreza a teologia, bem como o seu caráter necessário, enquanto um fato inelutável de nossa cultura erguida sob a égide da racionalidade demonstrativa. Por outro lado, recusar o caráter necessário do Dito significaria enveredar-se numa contradição, pois tal necessidade inexoravelmente se impõe no próprio seio do gesto que pretenda negá-la. Certamente, não queremos com isso afirmar que Levinas faça teologia, mas tão somente explicitar que, em nosso entender, como o testemunho não suprime a possibilidade nem mesmo a necessidade da teologia, a fim de que o Dizer do testemunho possa se mostrar, ainda que traído, não é em termos de oposição estrita ou absoluta que a relação entre testemunho e tematização teológica deva ser matizada. Antes, ao distinguir

testemunho e teologia, a esta última Levinas procura antepor uma primazia de significação, donde emergiria sua própria possibilidade enquanto discurso sobre Deus. Ou seja, em nosso entendimento, o discurso levinasiano do testemunho não postula a supressão do surgimento da teologia nem sustenta o seu desaparecimento no terreno da cultura, mas antes preconiza o dizer profético da testemunha como a própria condição transcendental de possibilidade da tematização teológica, à medida que Deus só pode vir à ideia e à linguagem humana mediante a responsabilidade ética. Levinas quer apontar principalmente para o acontecimento concreto, no caso, o testemunho profético da subjetividade, em cujo seio a própria teologia teria sua razão de ser. Destarte, segundo Levinas, sem as suas testemunhas, jamais o Deus bíblico poderia se achegar à ideia dos homens. Sem dúvida, em suas especulações sobre Deus, esses homens poderiam se arriscar a esgarçar ainda mais o dinamismo da sua racionalidade, a impelir ainda mais longe os limites estreitos da sua inteligência, chegando até mesmo, como Espinosa, a pensar a essência de modo adequado. Todavia, aos olhos levinasianos, em seu silêncio absoluto e na sua radical indiferença poderia esse Deus esclarecer a condição ou in-condição humana, tal como Levinas impetra ao transcendente? Poderia essa ideia de Deus iluminar uma situação humana e, sobretudo, aquela mais sublime, a de encontro com o outro?⁵²³ Eis a questão precípua que leva Levinas a distinguir testemunho e teologia, acontecimento ético e tematização, e a propugnar uma primazia de significação daquele ante a essa última.

Desse modo, a nosso ver, torna-se possível entender como acordes entre si, e não como contraditórias, a afirmação levinasiana do Dito enquanto abuso e traição, ou a tese da contestação do religioso puro por meio da teologia, e outras proposições cujos significados parecem ir num sentido absolutamente oposto. Ou seja, em nosso entender, o discurso levinasiano não deve ser compreendido como oposição absoluta, “suspensão” ou

⁵²³ A propósito, ver o belo texto de Chalier (2007, p. 17-18) sobre a categoria levinasiana do testemunho e sua relação com a teologia.

“interrupção” do testemunho por meio da teologia. No pensamento de Levinas não há propriamente exclusão de um tipo de verdade por outro, mas distinção e estabelecimento de uma primazia da verdade do testemunho ante aquela oriunda da tematização teológica. Tal assertiva pode ser evidenciada e justificada quando se observa, por exemplo, que Levinas (1978, p. 187) define o testemunho como o modo de o infinito “se ‘revelar’ *antes* de todo aparecer, antes de toda apresentação diante do sujeito”. A rigor, a afirmação dessa anterioridade não implica a inviabilização do gesto pósteros da tematização enquanto possibilidade. Ora, uma vez que todos os outros homens me olham no fundo do Rosto de outrem, o Dito, inclusive o teológico, já é de algum modo reclamado pelo Dizer ético do testemunho, e tem aí a sua razão de ser. Por esse viés, aliás, torna-se compreensível a afirmação feita por Levinas, no prefácio à segunda edição da obra *De Deus que vem à ideia*, segundo a qual ele não contestava a necessidade de uma recuperação da teologia ou, ao menos, de decidir sobre a sua oportunidade. Todavia, advertia logo em seguida ser necessário primeiramente “entrever a santidade, que é primeira” (LEVINAS, 1986, p. 5-6). Colocar a questão nesses termos significa, ao nosso ver, andar à procura de um outro *locus* de sentido para a própria tematização teológica. Se há aí destituição de primazia, não há contudo negação absoluta. Assim, na própria medida em que Levinas abre, para si mesmo, a possibilidade de pensar uma “recuperação” da teologia, não há propriamente recusa absoluta, ainda que seja para pensá-la em termos de traição do Dizer originário. A intenção é, antes, a de perscrutar donde vem a tematização teológica, isto é, que circunstância impõe-se como a sua própria condição de possibilidade.

Por outro lado, se levarmos em conta os dois movimentos preconizados por Levinas, do Dizer ao Dito e deste àquele por meio da “redução” ética, também somos conduzidos a pensar a relação entre teologia e testemunho não em termos de oposição, mas como uma mudança de primado. Trata-se, pois, de afirmar que qualquer possibilidade de tematização

teológica nasce do Dizer sem Dito do testemunho profético e, por outro lado, de sustentar que toda teologia deve ser “reduzida”, reportada ou reconduzida, ao seu “horizonte” último de sentido, isto é, àquela circunstância donde ela provém enquanto possibilidade e da qual é já traição, acontecimento esse que não é senão o dizer “eis-me aqui” da subjetividade como resposta ao Rosto de outrem.

Contra a chave hermenêutica proposta e sustentada por Moro preferimos, portanto, nuançar ou matizar nossa interpretação sobre o discurso levinasiano acerca de Deus em termos de uma ambiguidade ineliminável, e isso de modo propositado pelo próprio Levinas. A intenção de Levinas não se resume a relegar a teologia às sombras do esquecimento ou negar-lhe o estatuto de possibilidade iminente e intrínseca à linguagem da manifestação, do Dito. Ao contrário, ele a percebe como fruto intrínseco e inelutável da cultura propriamente greco-ocidental, que a tudo procura mostrar e significar através do Dito. Todavia, não consente em afirmar que ela constitua o âmbito mais originário capaz de nos proporcionar o advento da palavra Deus à ideia e à linguagem, em seu sentido pleno ou “puro”. A questão do discurso teológico insere-se, pois, num âmbito ainda mais amplo, que urge aclarar, e que é aquele da relação entre o Dito ontológico e o Dizer ético.

6.5 NAS FRONTEIRAS DA LINGUAGEM: ENTRE ÉTICA E ONTOLOGIA

Levinas preconiza a primazia da ética em relação à ontologia. É o que nos testemunham sobretudo as suas duas maiores obras, *Outramente que ser ou além da essência* e *Totalidade e infinito*. Mas ao propor dois níveis distintos tanto de linguagem quanto de significação, o autor lituano-francês acaba por se embaraçar em ambiguidades e dificuldades, equívocos e aporias. Convém, pois, analisar a esse estado de coisas, evidenciando a distinção que ele estabelece entre os dois níveis de significação, o ético e o ontológico, bem como a sua

resistência em suprimir a tensão entre eles. Trata-se, pois, de mostrar, por um lado, que em todo Dito ou discurso que se pretende inteligível (ontologia) o nível ético da linguagem de algum modo se anuncia, se insinua ou é pressuposto. Por outro lado, trata-se de evidenciar que todo Dito, enquanto linguagem proposicional, acaba por trair o Dizer pré-originário, isto é, o nível ético da linguagem, a sua dimensão de endereçamento a outrem. Neste sentido, procuraremos mostrar que o próprio Levinas reconhece que o seu discurso, embora avocando a si uma linguagem entendida como ética, permanece ontologia e, neste sentido, já é uma traição do Dizer ético que pretende anunciar e mostrar. Numa palavra, o seu discurso permanece ambíguo. Por outro lado, buscaremos evidenciar também que, para salvaguardar a primazia do Dizer em relação ao Dito, isto é, o primado da significância ética da linguagem em relação à sua significação ontológica, Levinas se vale de termos e expressões hiperbólicas e excessivas, em consonância com o aspecto essencial do método fenomenológico que ele identificara e colhera. Essas estratégias linguísticas a que Levinas recorre são apenas o sinal evidente das dificuldades nas quais o seu discurso inelutavelmente tropeça, exatamente por estabelecer essa distinção entre os níveis ético e ontológico. Eis o que nos compete aclarar.

6.5.1 A saída da ontologia como questionamento do seu primado

São conhecidas as críticas que Derrida, em seu célebre artigo intitulado *Violência e metafísica*, de 1967, endereçara a Levinas. Naquela ocasião, Derrida se referia a textos levinasianos publicados até 1963⁵²⁴ e o foco de sua análise dirigia-se principalmente a *Totalidade e Infinito*, a mais importante obra de Levinas surgida até então. *Outramente que ser ou além da essência*, publicada originalmente em 1974, emergiria como uma resposta do

⁵²⁴ A propósito, conferir os esclarecimentos do próprio Derrida (1967, p. 117, n. 1) na primeira nota de seu artigo.

filósofo lituano a esse grande crítico, quiçá o maior, do seu pensamento. A chave hermenêutica com a qual Derrida (1967, p. 122-123) interpretara Levinas já se anunciava desde as primeiras páginas. Afirmava-se aí que o modo de pensar levinasiano nos interpela à “deslocação do logos grego”, “ao deslocamento de nossa identidade e, talvez, da identidade em geral”; que ele nos “solicita a deixar o lugar grego e, talvez, o lugar em geral”; que se trata, enfim, de um “pensamento que pretende [...] se libertar da dominação grega do Mesmo e do Um (outros nomes para a luz do ser e do fenômeno) como de uma opressão [...] ontológica e transcendental, mas também origem e álbi de toda opressão no mundo”.

Com efeito, o pensamento, para se mostrar, requer a exterioridade dos sons, dos gestos, da língua e dos discursos. Uma vez que o pensamento só pode exteriorizar-se mediante o sinal, isto é, na linguagem enquanto articulação de gestos, sons e palavras, faladas ou escritas, o “abandono do *locus* grego”, para usar a própria terminologia derridiana, dar-se-ia inevitavelmente no terreno da linguagem discursiva. E é aí que se revela, aos olhos de Derrida, a “contradição” na qual se enleia o pensamento levinasiano. Pois, ao criticar a ontologia e propor-se a sair de sua eira, Levinas só poderia fazê-lo utilizando-se de outro discurso, também ontológico, à medida que se pretende inteligível. Evocando, pois, implicitamente, o argumento aristotélico de retorsão ou *ad hominem*⁵²⁵ contra o discurso levinasiano, Derrida então asseverava:

⁵²⁵ Nos capítulos 1 a 3 do IV livro (*gamma*) da *Metafísica*, Aristóteles pesquisa e determina o objeto da ciência primeira, estabelecendo a sua unidade segundo a estrutura analógica denominada *pros en*, ou referência a um significado primordial, a saber, a *ousia* ou ser subsistente. Após ordenar a polivocidade da dicção do ser nessa unidade de referência, ele inclui no objeto da ciência os axiomas e, em primeiro lugar, aquele que é princípio de todos os outros, o axioma da não-contradição. Utilizando o argumento de retorsão, também conhecido como *ad hominem*, o Estagirita então silencia a negação cética, ou seja, ele justifica o princípio de não-contradição diante do cético. Ora, justamente quando fala, mesmo contra o princípio de não-contradição, o cético comprova por essa ação a validade do que ele próprio contesta. A célebre refutação aristotélica do ceticismo constitui, pois, o primeiro estágio do caminho da metafísica. Segundo a análise de Pierre Aubenque (2012, p. 68), nos termos da linguística moderna, trata-se do que Habermas (2002) denominou, em *O discurso filosófico da modernidade*, de “contradição performativa”. A respeito dessa refutação por retorsão (*apodeixai elentichos*) em Aristóteles, ver o minucioso comentário de Reale em Aristóteles (2002b, p. 167-180) e Maréchal (1949, p. 16-17; 81-84). Sobre a aplicação do argumento aristotélico de retorsão na crítica dos discursos pretensamente não ontológicos, ver Vaz (2000a, p. 156-157). Sobre a sua reapropriação por Tomás de Aquino, conferir Vaz (2002, p. 44-45).

Ao fazer da relação com o infinitamente outro a origem da linguagem, do sentido e da diferença, sem relação com o mesmo, Levinas decide-se, portanto, por trair sua intenção em seu discurso filosófico. Este só é entendido e ensina quando, em primeiro lugar, deixa nele circular o mesmo e o ser. Esquema clássico [...] de uma demonstração que contradiz o demonstrado pelo rigor e pela verdade mesma de seu encadeamento. (DERRIDA, 1967, p. 219).

Ancorando-se nessas objeções de Derrida é que não poucos intérpretes⁵²⁶ julgaram poder enfeixar o discurso levinasiano numa espécie de “crítica da ontologia” *tout court*. Todavia, urge questionar: trata-se, conforme a terminologia derridiana, de “deixar o lugar grego”, isto é, a ontologia? Não pergunta Levinas sobre o lugar e o valor irrenunciáveis da ontologia em *Outramente que ser ou além da essência*? Não se delineia aí nessa obra uma espécie de retomada da ontologia, ou ao menos um resgate da sua importância, com o tema do terceiro? Através da reflexão sobre a relação entre o Dito e o Dizer, Levinas aí não medita longamente sobre o caráter, a seu ver necessário, da ontologia?

Uma primeira resposta de Levinas às objeções que Derrida lhe dirigira foi encaminhada ao próprio crítico sob a forma de cartas, a primeira datada de 22 de outubro de 1964, logo após o aparecimento do ensaio *Violência e metafísica*, e a segunda, do dia primeiro de fevereiro de 1965⁵²⁷. Naquela ocasião, após ter agradecido gentilmente a Derrida por ter lido, comentado e refutado “tão vigorosamente” os seus escritos, Levinas queixava-se de que seu recurso à linguagem o colocava à mercê de seus adversários, mas advertia, em contraposição, que, para ele, a linguagem conduz o pensamento para além do próprio pensar e que ela guarda o vestígio desse movimento. Em réplica às críticas derridianas, Levinas

⁵²⁶ Bernier (2000, p. 333), por exemplo, afirma que Levinas pretende romper, de maneira decisiva, com a ontologia, com o seu vocabulário, sua lógica e seus princípios, e que essa ruptura se consuma em *Outramente que ser ou além da essência*. Entretanto, se ocorre esse rompimento, é necessário especificá-lo, dizendo como ele acontece, ou seja, descrevendo o modo de sua realização.

⁵²⁷ Essas correspondências inéditas, escritas a próprio punho por Levinas e dirigidas a Derrida, foram fotocopiadas e transcritas nas páginas 213 a 217 da obra *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, organizada por Danielle Cohen-Levinas. A propósito da resposta de Levinas às ácidas críticas de seu interlocutor, consultar Atterton (1992). Estas cartas serão aqui citadas da seguinte maneira: Levinas (2011); o ano aí corresponde à edição do livro donde as colhemos. Na bibliografia, consta a referência completa sob a forma: LEVINAS, Emmanuel. Deux lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida.

procurava acentuar, portanto, a dimensão de transcendência da linguagem⁵²⁸, situando-a justamente na maneira de o rosto “revelar-se”, que, em *Totalidade e infinito*, fora designada como “falar”, e que num artigo póster, de 1965, fora então denominada sob os signos do “enigma” e do “equivoco”. Em ambos os casos, o intuito de Levinas consistia tão somente em pensar o modo de o rosto “se apresentar” distinguindo-o, todavia, de um fenômeno. Ou seja, com esses termos, Levinas procurava fazer jus à afirmação heideggeriana de que não se pode falar do que não se mostra, mas, ao mesmo tempo, buscava pensar esse “mostrar-se” do rosto de uma maneira completamente diferente daquela de um fenômeno, conceito este bastante relacionado à consciência e ao ser, à luz da razão e à ontologia. Assim, na segunda carta endereçada a Derrida como resposta às suas contestações, Levinas (2011, p. 217) ajuntava de modo ainda mais sucinto: “o senhor me põe em desacordo comigo mesmo sempre sem distinguir os diversos níveis, nem os diversos momentos da expressão”. Com isso, Levinas reclamava a atenção derridiana para dois importantes aspectos: o primeiro é relativo a dois diferentes níveis ou momentos da expressão, que em Levinas recebe uma nomenclatura rica e polimorfa: Dizer e Dito, testemunho e teologia, significação e tematização, e assim por diante. Já o segundo ponto sobre o qual recaía a ênfase de Levinas, e que está intimamente relacionado a esse primeiro, refere-se ao que, aos olhos levinasianos, constitui o aspecto fundamental da linguagem, a saber, de que não há palavra, fala, discurso ou diálogo enquanto palavra comunicada que não surja de uma relação com o outro humano. Esta constituiria, assim, o evento ético do *encontro* no qual acontece o ad-vento da linguagem, aqui entendida como um sistema articulado de sons, palavras, gestos e sinais em enunciados inteligíveis, portanto, formulados a partir do ser enquanto cópula predicativa. É, pois, para a questão da

⁵²⁸ “Meu recurso à linguagem me põe entre as mãos de meus adversários de que eu visto o uniforme. Salvo que, para mim, a linguagem leva o pensamento além dele mesmo na interpelação daquele que a palavra não atrapalha (e que é gesto). Ela guarda o vestígio desse movimento, fosse apenas na própria palavra d’além [*d’au delà*]. Pode-se falar do que não se mostra? Certamente não, se queremos ser simples como Heidegger pode sê-lo! Mas o além se mostra, talvez, no equivoco – ou seja, no enigma – que consiste não em dizer duas coisas equivalentes ou em se esconder após ter-se mostrado, mas em se mostrar incógnito, deixando a possibilidade de desmentir, em toda sinceridade, essa manifestação, como no nosso mundo que perdeu a confiança nas Escrituras.” (LEVINAS, 2011, p. 213-214).

origem da linguagem, para o seu sentido primevo, que se dirigia então a reflexão levinasiana⁵²⁹.

Mas não é preciso ir além das próprias obras analisadas por Derrida e apoiar-nos exclusivamente nas reflexões levadas a termo em *Outramente que ser ou além da essência* e em obras póstumas para tecer uma réplica ao argumento derridiano. De fato, num texto originalmente publicado em 1958 – portanto, anterior ao surgimento da obra maior do filósofo lituano – e recolhido em *Difícil Liberdade*, no qual Levinas analisava sucintamente uma exposição pronunciada pelo padre Daniélou sobre as bases comuns de uma civilização mediterrânea, o autor já sublinhava o caráter necessário, segundo o seu parecer, do logos filosófico. Aí nesse texto Levinas (2010a, p. 264-265) enaltecia o fato de esse sacerdote preocupar-se com uma “civilização comum”, o que, aos olhos levinasianos, equivaleria a “preconizar instituições e, para além da generosidade dos corações, um terreno objetivo de coexistência e de colaboração”, ideia essa tida pelo filósofo como “muito nova e muito reconfortante”. Essa “civilização fundada sobre os valores e as crenças comuns aos monoteísmos” fora preconizada pelo padre Daniélou, segundo o testemunho de Levinas (2010a, p. 265), como uma saída do dilaceramento “entre a caridade e a verdade”, que

⁵²⁹ Daí que Levinas proponha um sentido mais original, precisamente ético, para o que chamamos de diálogo. A nosso ver, há aqui uma verdadeira recusa da forma como a tradição compreendeu essa questão. A propósito, Vaz (2001, p. 232-233) nos esclarece que “há um paradoxo profundo no fato de que a filosofia do *logos* tenha sido a filosofia da anulação do *outro*”. Para esse autor, foi exatamente na experiência do diálogo enquanto palavra comunicada que o platonismo, enquanto mais alta realização da filosofia do logos, encontrou seu método e sua expressão. Mas o que é significativo no diálogo platônico, como encontro das almas e sua salvação pela filosofia, é a submissão dos interlocutores ao logos, de tal sorte que a salvação oferecida pela filosofia reside, finalmente, no consentimento à Ideia, que o logos descobre através do diálogo. Assim, o diálogo platônico leva os interlocutores a se reconhecerem, definitivamente, somente no plano em que o outro, como o eu mesmo, converge na impessoalidade do logos. Vaz (2001, p. 233) recorda que, no diálogo platônico *Filebo*, a personagem Sócrates não hesita em proclamar: “É absolutamente necessário dizer adeus a mim, a ti, a Górgias, a Filebo, e só invocar o testemunho do logos”. Desta sorte, o problema do outro ou do encontro humano, enquanto enraizado no plano histórico, vem a ser, na filosofia, inteiramente submetido às exigências implacáveis do logos universal, lá onde a Ideia eterna transcende a contingência e empiricidade da existência individual. Por essa razão, contra o testemunho do logos, Levinas não hesitará em reclamar o testemunho do infinito. E ao logos de que o diálogo platônico *Górgias* nos apresenta como o médico e condutor das almas, cuja função é sarar-lhes as enfermidades da existência sensível, libertando-as da contingência e da empiricidade da existência individual, Levinas oporá, assim, a ideia de uma subjetividade “doente de amor”, cuja “ferida sangrante do Dizer” que ela testemunha jamais se fecha, mas, antes, se abre infinitamente.

constituía o drama de todas as religiões quando confrontadas com outras⁵³⁰. Desse modo, insurgindo-se contra essa separação entre caridade e verdade, o filósofo não hesitava em postular o valor e o lugar da “civilização grega”, enfatizando o “discurso coerente da razão” como o seu principal contributo. Em suas palavras, ele então advertia que “[...] é preciso recorrer – estou convencido disso – ao médium de toda compreensão e de todo acordo [*entente*], em que toda verdade se reflete – precisamente, à civilização grega, ao que ela engendrou: ao logos, ao discurso coerente da razão, à vida num Estado razoável. Eis aí o verdadeiro terreno de todo acordo” (2010a, p. 265-266).

Por outro lado, se quisermos nos ater ao principal texto explorado por Derrida, a saber, *Totalidade e infinito*, é possível, também, ao menos relativizar as suas análises levadas a termo no artigo supramencionado, concernentes à proposta levinasiana de “saída” da ontologia. De fato, como Levinas já deixava entrever no subtítulo do quarto tópico abordado na primeira seção de *Totalidade e infinito*, a ética, aí identificada com a metafísica, antecede a ontologia. Mas ao afirmar que, assim como “a crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia”, Levinas (1980, p. 13) não procurava abolir a essa última, senão questionar o seu primado. Daí que, nessa obra, Levinas tenha apresentado a ética como filosofia primeira. De fato, embora tivesse sublinhado a relação do ético com a verdade⁵³¹ em termos de “oposição”, o autor aí salientava que a relação ética não é “contra a verdade”, mas, dirigindo-se “ao ser na sua exterioridade absoluta”, isto é, a outrem, ela “cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade” (LEVINAS, 1980, p. 18). Desse modo, a “inversão de termos”⁵³² que Levinas propunha, ao questionar o privilégio dado ao Eu pela tradição filosófica ocidental e postular a primazia de outrem, não consistia senão na outra face

⁵³⁰ O que aí era nomeado como “caridade” e “verdade” receberá em *Outramente que ser ou além da essência*, respectivamente, a designação de Dizer e Dito, ética e justiça, significação e tematização, para citar apenas algumas formas com as quais Levinas se refere a esses dois níveis distintos de significação e que, em suma, se trata tão somente da sua distinção entre ética e ontologia.

⁵³¹ Leia-se “verdade” no sentido ontológico, ou ainda, enquanto adequação do pensado ao pensamento.

⁵³² “É preciso inverter os termos” advertia Levinas (1980, p. 17), após ter sublinhado que “a primazia do Mesmo” fora “a lição dada por Sócrates” (1980, p. 13), ensinamento este sob cuja égide a filosofia ocidental teria se erguido.

dessa “inversão” de primado que o epíteto de “filosofia primeira” visava nomear: a filosofia enquanto amor ao saber, que a tradição reduzira à ontologia, deveria então ceder lugar, lugar esse primacial, à ética enquanto “sabedoria do amor”. Vê-se, assim, como bem entendeu Capelle-Dumont (2013, p. 138), que, a despeito das análises de Derrida, já em *Totalidade e Infinito* Levinas não renuncia à ontologia, mas desloca para o plano ético aquela exigência fundamental outrora atribuída ao plano ontológico. Trata-se de uma espécie de reviravolta quanto à questão da primazia de sentido: do plano ontológico ao plano ético.

Convém, pois, entender a proposta levinasiana de “saída da ontologia”, anunciada nos seus primeiros escritos, não como um abandono definitivo do *locus* grego, isto é, como uma renúncia *tout court* da razão filosófica enquanto logos demonstrativo, mas, sobretudo, como um questionamento do seu primado⁵³³. Sugestiva, a esse respeito, é a posição de Costa (2000, p. 23), para quem “a saída do ser, ou o sair do ser de que tanto fala Levinas, é um esforço fenomenológico para evadir-se deste círculo heliológico⁵³⁴, de um ser que se manifesta como fenômeno, desvelando-se em sua própria luz. A saída do ser não é colocada por Levinas em termos de negação do ser.” Arrematando sua interpretação, esse mesmo autor sublinha que, paradoxalmente, “é preciso sair do ser sem negá-lo. A aniquilação de todos os entes por sua redução ao nada não nega o ser; no fundo do nada onde não há nada subsiste o *há (Il y a)* do não há. Se há, então há algo, portanto há ser.” Outros nomes ainda poderiam ser aqui evocados, como o de Paiva (2010) e o de Pivatto (2001), no intuito de se poder legitimar a

⁵³³ Neste sentido, seja evocada aqui a excelente interpretação de Caputo (1993, p. 24), segundo a qual o projeto de Levinas não consiste em “suplantar a filosofia, mas sim chocá-la, expondo-a a algo diferente dela própria”. E, ainda, nos termos de Souza (2000, p. 206, n. 18), “ao contrário do que supõem certos hermenutas de primeira hora, postular a ética como filosofia primeira não significa ‘abandonar’ a ontologia, tarefa provavelmente impossível e absolutamente desnecessária; mas, antes, questionar construtivamente o sentido da espessura ontológica do real e o monismo auto-referente e neutralizante nos quais a maior parte das grandes filosofias têm depositado o melhor de suas esperanças”.

⁵³⁴ Através desse termo, o intérprete faz referência à luz do fenômeno. Ora, *hélios*, no grego, equivale a sol, donde a metáfora ótica da luz, por sua vez relacionada ao logos enquanto pensamento e linguagem. Portanto, Costa aí se refere ao laço entre o aparecer e o ser sobre o qual tivemos a oportunidade de analisar neste trabalho.

nossa interpretação⁵³⁵. Todavia, melhor ainda é recorrer aos próprios textos e pronunciamentos orais do próprio Levinas, confrontando-os entre si, e assim trazendo à baila as dificuldades nas quais ele se embaraça, ao tentar criticar, num discurso pretensamente coerente e inteligível, a própria lógica discursiva da razão helênica-ocidental.

Antecipadamente, caber observar que, de fato, Levinas não pretende negar o valor nem a importância da ontologia. Antes, ele quer apontar para a “intenção” – para usar uma terminologia husserliana, depurada, contudo, de seu teor objetivista e de seus ressaibos transcendentais, tal como Levinas o faz – que rege e funda o discurso racional, isto é, o fato de esse discurso ser despertado por outrem, bem como o de sempre estar voltado ou direcionado para ele. Trata-se, assim, de apontar a “intenção” que “anima”, por assim dizer, o próprio acontecer do discurso ontológico. Elucidativa, a esse respeito, é a entrevista concedida por Levinas, em 1986, e publicada em 1988, em Routledge, num volume dirigido por Robert Bernasconi e David Wood intitulado *The provocation of Levinas: rethinking the Other*⁵³⁶, da qual citamos abaixo um longo excerto devido à importância dos esclarecimentos que ele encerra.

⁵³⁵ Segundo Paiva (2010, p. 132), “Levinas não pretende dispensar a ontologia – isso seria impossível – mas apenas sua hegemonia. A ontologia deve receber sua orientação a partir da relação ética com o outro e não o inverso. Destronando o primado da ontologia, mesmo que a ela se retorne devido à chegada do Terceiro, Levinas se indaga sobre o logos do infinito, o que já pode parecer contraditório, diante de tantas críticas à filosofia como saber.” Veja, também, o que Paiva (2010) afirma nas páginas 135, 138-141. Conquanto estejamos acordes quanto à interpretação de que a intenção de Levinas não seja a de “dispensar a ontologia”, permanecendo esse intento irrevogável em toda a sua obra, hesitamos, contudo, em falar de um “retorno” à ontologia. A mesma forma de matização pode ser constatada na interpretação de Pivatto (2001, p. 227) que, embora seja precisamente elucidativa no que tange à periculosidade do Dito denunciada por Levinas, tematiza no discurso levinasiano uma espécie de “ressurgimento” ou retomada da ontologia. Segundo esse intérprete, em Levinas “a ontologia reaparece claramente; mas agora está como que inseminada pelo sentido ético. Surgem as teorias, os ditos, as sistematizações, porém sempre criticáveis, sempre atravessadas pela inquietude da proximidade, pois desde que uma medida se objetiva em lei ou código, o humano trepida a perigar e começa a injustiça. Por isso, a inspiração da responsabilidade assimétrica deve permanecer sempre como dizer fontal incontornável.” A razão pela qual preferimos nuançar de outro modo a posição de Levinas em relação à ontologia deve-se ao próprio modo levinasiano de abordar a relação entre o rosto e o terceiro. Com efeito, Levinas pensa a entrada do terceiro como que acontecendo “desde sempre” na abertura do rosto, o que nos leva a entender que a ontologia e a justiça têm, desde sempre, o seu lugar garantido e mesmo exigido pela própria ética, ainda que a esta última se pretenda conferir uma certa primazia. Diante disso, conviria questionar se o primado reclamado por Levinas realmente possui um sentido temporal ou deve ser entendido como um primado de direito e de princípio.

⁵³⁶ Citamos aí a tradução francesa da entrevista: LEVINAS, Emmanuel. *Le paradoxe de la moralité* (entretien). *Philosophie*, Paris, n. 112, p. 12-22, dez. 2011.

Todavia, a primeira inteligibilidade, a primeira significação de todo discurso é o rosto⁵³⁷: não poderíamos falar sem um rosto; é a alguém que falamos. É mesmo uma verdade primeira. E falar a alguém não é simplesmente falar diante da forma plástica que é o outro. E, neste sentido, ao insistir sobre a prioridade do rosto, não penso que haja aí a menor negação da Grécia. O interlocutor é primeiro nesta postura ética segundo a qual meus lábios se abrem para falar⁵³⁸, ou segundo a qual eu sou interpelado: sou chamado a responder. Eu penso que a primeira linguagem é resposta. Mas com a aparição do terceiro – o terceiro também deve ter um rosto. Se o terceiro também é um rosto, então é preciso saber a quem se dirigir de início: quem é o primeiro rosto? E, neste sentido, eu sou conduzido a comparar os rostos, a comparar as duas pessoas – o que é uma tarefa terrível. É completamente diferente de falar ao rosto; compará-los é ordená-los no mesmo gênero. [...] Agora, lá onde há dois seres únicos, o gênero reaparece. A partir desse momento, eu penso no outro em um gênero. Eu sou grego, eis aí um pensamento grego; o pensamento da comparação, do julgamento, os atributos do sujeito, em suma, toda a terminologia da lógica grega e da política grega aparecem. Em consequência, *não é verdadeiro que meu pensamento não seja grego*⁵³⁹. Ao contrário, tudo o que disse sobre a justiça vem do pensamento grego, e tudo também da política grega. Mas o que eu digo simplesmente é que tudo isso finalmente é fundado sobre a relação ao outro, sobre a ética – sem a qual eu não teria investigado a justiça. A justiça é essa maneira pela qual eu respondo ao rosto, que eu não estou só no mundo com o outro. (LEVINAS, 2011, p. 17).

Que o propósito de Levinas consista em questionar a primazia do ser, e não propriamente em afundar a ontologia nas águas do *Lethe*, ou em abandonar o lugar grego, parafraseando Derrida, é o que, contra este intérprete, nos cumpre por primeiro sublinhar. Ao nosso ver, a intenção levinasiana de preconizar a primazia ética, a despeito do tão aclamado primado do logos, prevalece ao longo de toda a sua obra, e o esforço hercúleo que Levinas aventa para levar adiante tal empreitada no âmbito da linguagem discursiva, não obstante as ambiguidades e aporias às quais é conduzido, constitui uma prova cabal de que ela, a sua intenção, permanece irrevogável. Que este seja o seu intento último não significa, contudo, que o tenha conduzido a bom termo. E isso por força mesma da distinção que o autor estabelece entre os dois níveis de “linguagem”, ou melhor, de significação, a ética e a ontológica. Toda a questão gira, pois, em torno da relação que Levinas estabelece entre Dizer

⁵³⁷ A mesma ideia fora desenvolvida em *Totalidade e infinito*; cf. Levinas (1980, p. 227, 292).

⁵³⁸ Para Levinas, o dom de falar vem de outrem, é de algum modo suscitado pelo rosto.

⁵³⁹ Evidencia-se, nesses termos, a objeção feita a Derrida, bem como aos sequazes dessa sua primeira interpretação dos textos levinasianos.

e Dito, ética e ontologia, significação e tematização. Urge deslindar o modo como Levinas compreende essa relação, e, por outro lado, como essa relação mesma se desenrola no interior do seu próprio discurso. Eis o que nos cumpre agora demonstrar.

6.5.2 O discurso de Levinas enquanto ontologia

A princípio, observa-se que o próprio Levinas é cômico de que no discurso apofântico da razão “circula o mesmo e o ser”, como bem sublinhou Derrida. As análises levinasianas acerca do Dito, desenvolvidas sistematicamente em *Outramente* e de modo esparso em escritos pósteros a este, testemunham essa consciência. Neste sentido, cumpre constatar que o autor lituano bem sabe que seu discurso, por mais que se esforce em pôr termo à linguagem dita ontológica, paradoxalmente acaba por instaurar uma ontologia. “Expor um *outramente que ser*”, admite Levinas (1978, p. 56), “isso ainda suscitará um Dito ontológico, na medida em que toda mostração expõe uma essência”. Evidentemente, com tal afirmação, não queremos negar a contribuição inelutável das críticas de Derrida, que definitivamente conduziram Levinas a se engajar numa elucidação cada vez mais minuciosa de seu modo de pensar, desaguando assim nas reflexões levadas a termo em sua obra maior e em escritos ulteriores. Antes, pretendemos sublinhar que, em não raros momentos, sobretudo a partir da publicação de *Outramente que ser ou além da essência* e, neste sentido, em resposta às objeções que Derrida lhe endereçara em seu célebre artigo *Violência e metafísica*, Levinas se questiona se o seu discurso não se encontra inelutavelmente eivado pela ontologia, isto é, pelo ser cuja primazia pretende recusar. Nas páginas iniciais de sua obra maior, por exemplo, o filósofo pergunta se o advérbio “outramente”, com o qual o próprio livro é intitulado e o seu propósito enunciado, já não implica inelutavelmente o verbo ser ao qual esse advérbio

pretende se contrapor radicalmente⁵⁴⁰. Reconhece que a própria demonstração desse “outramente que ser” já é uma “traição”⁵⁴¹, no próprio ato de transposição para o nível do juízo predicativo, do que se pretende reconhecer como significante, independentemente de um sentido dado pelo pensamento. Mais adiante, a essa ressurgência do ser nos interstícios da linguagem, qual ave fênix teimando em renascer das próprias cinzas, o próprio autor de *Outramente* acabará por lhe reconhecer um caráter “evidente” e “natural”⁵⁴². E isto apesar dos esforços obstinados, ao longo de toda a obra, para evitar a linguagem dita “ontológica”. Prova disso é a insistente tentativa de substituir o ser enquanto cópula predicativa pelo verbo significar, ao se falar de Deus, do infinito e da subjetividade responsável. Quanto a esse aspecto, bem como a outros recursos linguísticos de que Levinas se vale para permitir que a transcendência se insinue na linguagem proposicional, voltaremos mais adiante, numa tentativa de síntese de nossa análise. Por ora, basta-nos demonstrar que, no caso de Levinas, esse reconhecimento do caráter pretensamente inevitável da ontologia é patente também nos escritos pósteros a *Outramente que ser ou além da essência*, ainda que no seio do próprio discurso levinasiano se pretenda destituir o verbo ser de seu primado. Duas passagens nos bastarão para comprovar tal afirmação.

A primeira delas constitui um excerto de um momento do segundo curso, intitulado *Deus e a onto-teo-logia*, professado por Levinas no ano universitário 1975-1976, o último ano

⁵⁴⁰ “Mas perguntamos, assim, se na fórmula *outramente que ser*, o advérbio *outramente* não se relaciona inevitavelmente ao verbo ser, simplesmente esquivado numa forma artificialmente elíptica. De modo que o significado do verbo ser seria inelutável em todo dito, em todo pensamento, em todo sentido. As línguas tecidas em torno do verbo ser não refletem somente essa realeza indestronável – mais forte que a dos deuses – elas são a púrpura mesma dessa realeza. Mas, desde então, nenhuma transcendência – outra que a falsa transcendência dos além-mundos da Cidade Celeste gravitam no céu da cidade terrestre – teria sentido. O ser dos entes e dos mundos – diferentes que sejam entre si – fia entre os incomparáveis uma comunidade de destino; ele os põe em conjunção, mesmo se a unidade do ser que os reúne fosse somente unidade de analogia. Toda tentativa de separar a conjunção e a conjuntura os sublinha. O *há [il y a]* preenche o vazio que a negação do ser deixa.” (LEVINAS, 1978, p. 4).

⁵⁴¹ “*Outramente que ser* que, desde o início, é procurado aqui e que, desde a sua tradução diante de nós, encontra-se traído no dito que domina o dizer que o enuncia.” (LEVINAS, 1978, p. 8).

⁵⁴² “É evidente que o verbo *ser* ou o verbo *consistir* é utilizado desde as fórmulas dessas primeiras páginas que nomeiam o *aquém do ser*, e que o ser faz sua aparição, se mostra, desde o Dito; desde que o Dizer, *aquém do ser*, torna-se ditado e expira – ou abdica – em fábula e em escritura. No caso em que ser e manifestação caminham juntos no Dito, é certamente natural que o Dizer *aquém do Dito*, se ele pode mostrar-se, já se diga em termos de ser.” (LEVINAS, 1978, p. 56).

do seu ensino regular na Sorbonne. Aí neste breve ensinamento enfeitado sob o título *Ser e sentido*, ministrado a 14 de novembro de 1975, ao levantar a questão se uma racionalidade diferente da ontológica seria pensável e mesmo possível, Levinas (1993, p. 144) não hesitava em esclarecer que “[...] esta racionalidade grega, esta racionalidade do igual, é reivindicada pelo próprio discurso que pretende relativizá-la”. Admitia-se e sublinhava-se, assim, a dificuldade de tal empreitada, uma vez que “só poderíamos tornar relativa uma relação lógica num discurso lógico”, ajuntava ainda Levinas (1993, p. 145).

Conquanto aí nesse primeiro trecho o autor lituano não recuse afirmar que a lógica grega, isto é, a racionalidade do igual, esteja presente em sua forma discursiva de exposição, exatamente à medida que esta se pretende coerente, nota-se sua hesitação em caracterizar, ao menos explicitamente, o seu próprio discurso como ontológico. De fato, esse escrúpulo será uma constante no espírito de Levinas, sobretudo a partir das ácidas críticas que seu interlocutor lhe endereçara em *Violência e Metafísica*. Nalgumas ocasiões, o próprio autor de *Outramente que ser ou além da essência* admitirá ter aí nessa obra abandonado a “linguagem ontológica”, a seu ver ainda tão presente em *Totalidade e infinito*, e isto não por simples esmero linguístico⁵⁴³.

Mais transparente, contudo, nos parece ser uma declaração anterior de Levinas, presente no seu artigo intitulado *Da consciência ao despertar*, publicado pela primeira vez no número 35 da revista holandesa *Bijdragen*, em 1974 e posteriormente recolhido em *De Deus que vem à ideia*. Elogiando a contribuição do criticismo kantiano para a filosofia, ao tê-la

⁵⁴³ Assim, no prefácio à edição alemã de *Totalidade e Infinito*, Levinas sublinha que *Outramente que ser ou além da essência* evita a “linguagem ontológica” ou “eidética”, precisa o autor, à qual *Totalidade e Infinito* constantemente recorre por força mesma de suas análises, isto é, a fim de que essas análises não sugerissem a impressão de repousarem sobre o empirismo de uma psicologia, ao questionarem o *conatus essendi* ou “interessamento” do existente. A mesma renúncia de *Outramente que ser ou além da essência* à linguagem ontológica é reiterada no retrospecto autobiográfico que, sob o título de *Signature [Assinatura]*, concluía a obra *Difícil Liberdade*, de 1963 (2ª versão de 1976), e na entrevista levinasiana intitulada *O paradoxo da modernidade*; a propósito, cf. Levinas (2010a, p. 440; 2011, p. 14). Tengelyi (2015) se debruçou sobre a questão da legitimidade do uso da linguagem dita “ontológica” no contexto de *Totalidade e infinito*, analisando de modo excelente as razões pelas quais o discurso que se desenrola aí nessa obra ainda permanece sob o signo de uma ontologia ou de uma “eidética”, como precisa Levinas.

colocado em vigilância com relação ao sono dogmático da razão, e ao preconizar, em paráfrase ao gesto de Kant, a ideia de uma “razão entendida como *vigilância*” em detrimento daquela “interpretação ontológica da razão” tão cara à filosofia, Levinas (1986, p. 35, n. 1) aí admite, em nota: “A linguagem de contestação aqui [no caso, ali naquele artigo] utilizada permanece, certamente, ontológica na sua estrutura.” Tal reconhecimento, acrescentaria o filósofo logo em seguida, não é um gesto banal, menos ainda fruto do acaso, mas “significa que o nível da lucidez que o despertar alcança não é insignificante e que é indispensável ao despertar”. Precisamente, a lucidez racional ou ontológica engendrada pelo despertar ético não seria, pois, uma decorrência por assim dizer inútil, frívola ou sem importância alguma, mas, ao contrário, necessária para que o próprio despertar possa se mostrar.

Mas, afinal, o que leva Levinas a admitir o caráter ontológico do seu discurso, ao menos no que tange à sua estrutura ou à sua formulação através de enunciados? Por que a ontologia se impõe assim como inelutavelmente necessária, mesmo para esse que tão obstinadamente se esforça por contestar-lhe o primado? Ora, toda enunciação e toda proposição que se pretenda manter inteligível ou razoável só podem ser formuladas no interior do espaço lógico absolutamente universal do ser. Elas se estruturam, de modo implícito ou explícito, através do par matricial de toda linguagem: *é* e *não é*. Elas instauram, assim, uma ontologia. No discurso coerente da razão demonstrativa, o ser se impõe de modo inevitável. A essa necessidade, tanto a teologia quanto a filosofia, enquanto discursos logicamente organizados, devem se submeter. Em outros termos, na própria medida em que se pretendem manter coerentes e inteligíveis, possibilitando assim a comunicação do pensado em nível universal e de mútua compreensão, elas são conclamadas a tecer um discurso sobre o ser. Assim, no propósito de pensar e de se exprimir sem ontologia, isto é, sem o ser, reside uma “inextricável aporia lógica inicial”, claramente definida e explicada por Vaz (2000a, p. 156-157), de cuja reflexão nos valemos aqui nesse parágrafo inicial. Com efeito, afirma Vaz

(2000a, p. 156), à “*negação* de toda ontologia como passo inicial da construção de um novo *discurso*”, seja esse teológico ou filosófico, aplica-se, “*mutatis mutantis*, o argumento de *retorsão* com que Aristóteles silencia a negação cética no IV livro (*gamma*) da *Metafísica*”. Desse modo, adverte ainda o intérprete, “não se pode negar o discurso da Ontologia senão com outro discurso, e esse, por sua vez, é necessariamente *ontológico*, pois nenhum discurso, articulado em enunciados inteligíveis, pode fazer a economia do *ser*” (VAZ, 2000a, p. 156). Por conseguinte, o que se revela aí nesses discursos pretensamente não-ontológicos é a sutil presença de uma ontologia que não ousa dizer seu nome. Mas, como vimos, definitivamente este não é o caso de Levinas, não obstante as suas relutâncias ou cautelas em se declarar sob a égide da ontologia, e isto pela própria coerência do seu modo de pensar.

De fato, à medida que reivindica a si a pretensão de permanecer nos foros da inteligibilidade filosófica, o discurso levinasiano não pode fazer a economia do ser. A ele é requerido exprimir-se numa linguagem pretensamente universal, porque se quer inteligível, razoável, comunicável. Assim, é a uma exigência canônica do próprio pensamento e da linguagem que deve se dobrar não apenas Levinas, mas todo aquele que se pretenda manter coerente e inteligível. O nosso autor bem o sabe⁵⁴⁴ e, aliás, julga encontrar aí, nessa universalidade requerida pela racionalidade grega do “igual”, uma contribuição da filosofia para toda a civilização ocidental. Ele reconhece e até certo ponto se curva às exigências supramencionadas, na própria medida em que pretende se manter no nível filosófico, ou ao

⁵⁴⁴ Curioso, no entanto, é o fato de que Levinas julgue encontrar na própria filosofia tanto a exigência de coerência e de universalidade que o Dito encerra quanto a própria possibilidade de desdizer esse Dito. A esse respeito, é sugestiva a seguinte parte da mencionada entrevista de Levinas (2011, p. 20-21): “Eu creio que a filosofia grega não pode ser suprimida. Mesmo para criticar o caráter intransponível da filosofia grega, precisamos da filosofia grega. Isto nunca é uma contradição! Os Gregos nos ensinaram a falar [...], a nos redescobrir, nós mesmos, no Dito. A filosofia grega é uma linguagem especial que tudo pode dizer a todo o mundo, pois ela é absolutamente sem pressupostos. A filosofia grega é a maneira como as pessoas falam na universidade moderna em todos os lugares no mundo. É isto que significa falar grego; todo mundo fala grego, até mesmo ignorando a diferença entre alfa e beta. *Grego* quer dizer um certo modo de apresentar as coisas, essa maneira de utilizar uma linguagem à qual cada um tem acesso. Mas uma segunda característica do grego é que não obriga a confundir as formas linguísticas com a forma efetiva do que se pretende significar. A despeito do fato de que alguma coisa foi dita de um certo modo, as formas desse dizer não deixam nenhum traço no que apareceu. E, por conseguinte, pode-se mostrar o que vai além da universalidade da compreensão. Trata-se de uma forma que não deixa nenhum traço no fato apresentado, você pode desdizer o que você disse.”

menos o que ele entende como tal. É, pois, o próprio filósofo quem o afirma explicitamente: “O discurso sobre o além do ser, que se procura manter aqui, pretende-se coerente” (LEVINAS, 1993, p. 144). Ante tal escolha, a da coerência do discurso, Levinas admite não ser possível “repudiar a filosofia”. Sabe que, para criticar o discurso filosófico, é necessário ainda filosofar, isto é, solicitar o *logos* grego, de modo que há aí nesse gesto de pensamento, num só tempo e paradoxalmente, “divórcio e não-divórcio”⁵⁴⁵.

A razão disso consiste no fato de que Levinas (1993, p. 149) admite “a impossibilidade de qualquer exposição de sentido fora de um Dito”, mesmo supondo que esse Dito não suprime a significação do Dizer⁵⁴⁶ e, por conseguinte, se questione se o apelo ao Desdito, não é intrínseco ao próprio Dito, à medida mesma que este se instaura. Desse modo, para Levinas, mesmo o Dizer, em sua significação excessiva com relação ao âmbito proposicional, só pode se mostrar por meio do Dito. Tudo se passa, a seus olhos, como se o Dito fosse constituído de um papel ancilar, mas indispensável⁵⁴⁷, ao permitir que a própria significação se apresente, evadindo-se de sua emudecida ou silenciosa “in-condição”, de sua “negativa teologia sem palavras”, e vindo à luz. Por esse motivo é que o filósofo lituano insiste na necessidade de demonstração através do discurso racional, do *logos apodeitikós*, enfim, da luz inerente ao pensamento e à linguagem da filosofia. Nesse gesto, radica-se sua intenção de se distanciar da chamada teologia negativa, bem como de toda sorte de resignação ao silêncio absoluto ante o inefável, à maneira de um Wittgenstein, por exemplo. As

⁵⁴⁵ “Esse questionamento da prioridade ontológica é uma questão que, filosoficamente, se coloca contra a filosofia. Ele nos obriga, à medida que procuramos uma outra fonte do sentido, a não repudiar a filosofia. Aqui, há ao mesmo tempo divórcio e não-divórcio.” (LEVINAS, 1993, p. 146-147).

⁵⁴⁶ Cabe observar que embora por reiteradas vezes o autor de *Outramente que ser ou além da essência* afirme que o Dito seja incapaz de abolir ou erradicar a significação excessiva do Dizer, ao menos uma vez o discurso levinasiano se embaraça em contradição. Aí nesse curso de 21 de novembro de 1975, intitulado *Ser e mundo*, que também constitui um momento do já supracitado curso *Deus e a onto-teo-logia*, Levinas (1993, p. 149) se refere ao Dito como o lugar “onde o Dizer se absorve e diante do qual frequentemente abdica [...]”.

⁵⁴⁷ “Na linguagem como dito, tudo se traduz diante de nós, ainda que ao preço de uma traição. Linguagem ancilar e, assim, indispensável. [...] linguagem que permite dizer, mesmo traindo-o, este *fora do ser*, esta exceção ao ser, como se o outro do ser fosse evento do ser. O ser, o seu conhecimento e o dito em que ele se mostra significam num dizer que, em relação ao ser, torna-se exceção; mas é no dito que se mostram tanto essa exceção quanto o nascimento do conhecimento.” (LEVINAS, 1978, p. 7). Digno de nota é a ideia de que o que é apenas “auxiliar” seja também, e por isso mesmo, “indispensável”.

expressões com as quais Levinas não raras vezes se refere à instauração do Dito, dentre elas, “é necessário”, “deve”, “é preciso”⁵⁴⁸, testemunham esse aspecto de inevitabilidade⁵⁴⁹ que o próprio filósofo atribui ao discurso coerente da razão.

Todavia, essa constatação de Levinas concernente à instauração inevitável de uma ontologia, ainda que seja na forma ou na estrutura do que é dito, e não propriamente no que diz respeito ao seu conteúdo, não conduz o filósofo a hesitar ante seu intento de mostrar que há uma significância irreduzível e anterior ao Dito ontológico onde ela é tematizada e já atraída. Tudo se passa, pois, como se Levinas admitisse esse “caráter intransponível da filosofia grega”, mas, por outro lado, não se intimidasse em criticá-lo, julgando mesmo ser necessário realizar esse gesto teórico, a fim de trazer à superfície do discurso filosófico o que aí permanecera obnubilado pelo enaltecimento da luz do logos. Mas qual é a razão que justifique a necessidade de tal crítica? Já o vimos antes. Trata-se da suposta violência do logos, em sua correlação com o ser (*esse commune*), com relação ao outro humano enquanto tal, isto é, o outro considerado em sua particularidade de outro ou como indivíduo concreto, e não como um conceito da razão.

Assim, uma vez que o Dito se mostra indispensável, mesmo aos olhos levinasianos, a empreitada a ser levada adiante não poderá ser a de relegá-lo às sombras do esquecimento. Como vimos, este intento se imporia como impossível e contraditório pelo próprio fato de que, para se efetivar, requereria inexoravelmente aquilo mesmo que pretendia negar, isto é, o plano lógico do discurso. Portanto, com relação à ontologia, não será outra a intenção de

⁵⁴⁸ Cf. Levinas (1978, p. 56).

⁵⁴⁹ “Tematização, portanto, inevitável para que a própria significação se mostre, mas sofisma onde começa a filosofia, mas traição que o filósofo é chamado a reduzir. Redução sempre a tentar [...]” (LEVINAS, 1978, p. 193). Cumpre, pois, observar que, ante a apologia levinasiana desse caráter necessário ou inevitável da tematização, o testemunho profético a que antes nos referimos paradoxalmente não poderá se erigir em soberania absoluta, isto é, sem teologia. Isto significa que a teologia, enquanto discurso racional sobre Deus, ainda que sob a forma de traição e abuso, e mesmo que destinada a ser constantemente desdita, se impõe inelutavelmente, por força mesma da própria exigência ética enquanto sua condição transcendental de possibilidade. Assim, por mais “puro” que seja o testemunho profético, por mais imaculada que seja sua significação em face da mais sublime forma de tematização teológica, ele desta “necessita” para se mostrar, ainda que essa necessidade seja precária e deva dar lugar a outro Dito.

Levinas senão a de contestar-lhe a primazia, sem contudo descartar a mediação do logos, o discurso coerente da razão. Para tal, far-se-á necessário não apenas preconizar a distinção entre duas ordens de significação ou de “linguagem”, a do Dizer e a do Dito, como também antepor uma à outra e ainda relacioná-las entre si. Tarefa árdua, tremenda e ousada a que o autor de *Outramente que ser ou além da essência* se proporá obstinadamente, a fim de justificar e de legitimar o seu próprio pensamento. Para estabelecer tal distinção entre as duas “dimensões” da linguagem e, ao mesmo tempo, salvaguardar a primazia ética, Levinas se valerá, pois, de algumas estratégias linguísticas que passamos agora a analisar.

6.5.3 Estratégias do discurso levinasiano

Procedendo a uma análise minuciosa de *Outramente que ser ou além da essência*, Ricoeur (1989, p. 32), num de seus textos sobre o pensamento levinasiano, intitulado *Emmanuel Levinas: pensador do testemunho*, identificou “duas estratégias simultaneamente empregadas por Levinas para se desprender do prestígio ontológico da consciência auto-posicional”. Segundo esse intérprete, essas “estratégias” emergem do que o filósofo lituano nomeou sob o signo do “Desdizer”, ou seja, elas se originam da própria “redução” tal como concebida por Levinas e mediante a qual se vislumbraria a absolvição do Dizer em relação à sua pretensa captura no Dito. A primeira delas Ricoeur (1989, p. 32) denominou “o recuo ao *aquém*”, que seria empregado para salvaguardar a anarquia perdida pela tematização. Com vista a justificar sua interpretação, o autor cita várias expressões auferidas de *Outramente que ser ou além da essência* sublinhando, logo em seguida, que a forma mais excelente desse “recuo ao *aquém*” é expressa sob a insígnia do *Dizer* em relação ao *Dito*. Ressalta ainda que

os termos infinito e glória do infinito, ambos frequentemente usados por Levinas, resumem esse movimento de retraimento para o aquém⁵⁵⁰.

Já a segunda “estratégia”, que Ricoeur (1989, p. 33) chamou de “acumulação de expressões *excessivas, hiperbólicas*”, consiste no método adotado por Levinas e cuja novidade, no âmbito do pensamento filosófico, é admitida pelo próprio autor lituano. Segundo Ricoeur (1989, p. 33), essas expressões destinam-se a “desconcertar o pensamento comum”, como se fosse preciso vergá-lo ou encurvá-lo inversamente aos seus próprios hábitos, para assim “confortar” ou acomodar em seu seio “a Exterioridade da instância que me assigna à responsabilidade, a Exterioridade do outro”. Como exemplos dessas “hipérboles do discurso ético”, Ricoeur (1989, p. 33-34) cita sobretudo as noções levinasianas de “obsessão”, “perseguição”, “substituição”. Para esse intérprete, “tanto a estratégia do aquém quanto a do excesso reconduzem para um exílio, um fora do ser, um refúgio que, sem dúvida, apenas se apreende no um-para-o-outro” (RICOEUR, 1989, p. 38). Elas seriam, pois, a seus olhos, imprescindíveis ao autor de *Outramente que ser ou além da essência* em seu intento último de levar a termo a “saída” da ontologia enquanto questionamento do seu primado pretensamente inconcusso aos olhos da tradição filosófica.

Com efeito, essas “expressões excessivas” ou “hiperbólicas” correspondem ao que Levinas nomeou como “termos éticos”. Ora, não obstante o fato de Levinas reconhecer que seu discurso seja ontologia, ele não hesita em se referir, por outro lado, ao que ele chama de “termos éticos” para tentar exprimir a transcendência na sua significação própria, que para ele é ética⁵⁵¹. Tudo se passa, para o filósofo em foco, como se o uso de tais categorias, que ele adjetiva de “éticas”, permitisse que a transcendência “signifique” em meio à linguagem

⁵⁵⁰ Cf. Ricoeur (1989, p. 32).

⁵⁵¹ Em *De Deus que vem à ideia*, por exemplo, Levinas (1986, p. 33) faz uso de alguns “termos éticos pelos quais”, segundo ele, “a transcendência significa à guisa de humanidade ou o êxtase como des-interessamento”. Eis os termos que Levinas cita: “Rosto” enquanto “nudez proletária” e “indigência”; “outro” enquanto “outrem”; “saída de si” como “aproximação do próximo”; “transcendência” enquanto “proximidade” e esta, por sua vez, como “responsabilidade pelo outro”, “substituição”, “expição”, “condição” ou “incondição de refém”; “responsabilidade” como “resposta” e “prévio Dizer”; “transcendência” enquanto “comunicação”, “dom”, “a casa aberta”...

proposicional, não obstante a sua imissão às categorias ditas “ontológicas”. Assim, a inserção de tais vocábulos no plano do Dito tem por objetivo possibilitar que a significação peculiarmente ética da transcendência “se passe”, ou melhor, “se insinue” no seio do discurso.

Todavia, no que concerne a esse gesto, urge levantar algumas questões: é possível estabelecer uma identificação entre o uso desses termos ditos “éticos” com o que, em *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, Levinas nomeava de “linguagem ética”? Em que essas categorias tidas como “éticas” se diferenciam de outras, concebidas como ônticas ou ontológicas? A inserção desses termos “éticos” no domínio da linguagem proposicional será suficiente para fazer significar ou ressoar o Dizer da responsabilidade? Ou ainda, bastará esse gesto para reconduzir o Dito ao Dizer, de modo a realizar, assim, a “redução ética” propugnada por Levinas? Convém agora nos determos sobre esses questionamentos, a fim de tentarmos elucidar o pensamento levinasiano no que se refere às dificuldades que ele enfrenta no plano do discurso.

Com efeito, já em *Linguagem e proximidade*, texto inédito inserido quando da reedição da obra *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger* e que constitui a primeira reflexão sistematizada de Levinas (1974, p. 234) sobre a questão da linguagem⁵⁵², o filósofo advertia que a “linguagem ética” à qual ele então recorria não procedia de “uma experiência moral especial”, mas advinha do “próprio sentido da aproximação que se distingue do saber, do rosto que sobressai sobre o fenômeno”. E ajuntava que “a fenomenologia pode seguir o retorno da tematização em ética na descrição do rosto” (LEVINAS, 1974, p. 234). O que se evidencia, assim, é que a “linguagem ética” da qual Levinas faz uso para significar a transcendência não é senão expressão do próprio acontecimento ético do encontro com o Rosto. Tudo se passa, portanto, como se a linguagem

⁵⁵² *Linguagem e proximidade*, como o próprio autor sublinha na nota de advertência à segunda edição de *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, enceta, ao lado dos outros estudos intitulados “Atalhos” (*Raccourcis*), o desdobramento das teses posteriormente delineadas em *Totalidade e infinito*. A propósito, ver Levinas (1974, p. 6).

enquanto Dito, como se conceitos e noções, encontrassem na ética a fonte original de seu sentido. Assim, através desse gesto de “exaltação da linguagem em que as palavras encontram uma condição”, gesto esse que, segundo a proclamada suspeita de *Outramente*, talvez seja a própria “filosofia”, Levinas (1978, p. 228) aplica no plano da linguagem proposicional o que ele considera como a contribuição fundamental da fenomenologia. Trata-se, neste caso, da recondução do que é dito à condição ou ao horizonte de sentido do que é dito, condição essa que Levinas identifica com a ética, ou melhor, com a significação enquanto ética. Ou seja, é necessário o movimento de pensamento sugerido logo após pelo próprio autor em foco, que consiste em seguir o retorno da tematização em ética, isto é, do Dito ao Dizer, da teologia ao testemunho. O que é pressuposto, neste caso, é que as palavras e a conexão lógica que elas estabelecem entre si não encontram fundamento no próprio ato discursivo enquanto expressão do juízo, mas antes apontam para uma condição, que é a fonte do seu sentido, a sua condição transcendental de possibilidade. Neste sentido, a linguagem proposicional, o Dito, não é senão o vestígio de um acontecimento maior, donde brota o seu sentido.

Mas dizer que a “linguagem ética” finca suas raízes no próprio acontecimento do Dizer da proximidade, segundo a terminologia adotada em *Outramente que ser ou além da essência*, ainda não nos esclarece no que exatamente essa linguagem distingue-se da “linguagem ontológica”, ainda presente em *Totalidade e infinito*, tal como adverte o próprio Levinas. Ora, ao nosso ver, tal distinção reside justamente na significação excessiva que os “termos éticos” empregados por Levinas comportam. Esse caráter hiperbólico das palavras mediante as quais o filósofo se refere à subjetividade visa significar o infinito da responsabilidade a que ela, a subjetividade, é injungida, para além até mesmo da sua própria morte. Daí que Levinas⁵⁵³ se refira ao que nomeia como a “dignidade profética da

⁵⁵³ “[...] a dignidade profética da linguagem, capaz de significar sempre mais do que ela diz, maravilha da inspiração na qual o homem escuta, maravilhado [*étonné*], o que ele enuncia, na qual ele lê o enunciado e o interpreta, na qual a palavra humana já é escritura.” (LEVINAS, 1982c, p. 7). Cabe notar, nessa capacidade de significar além do que é dito, a presença do método hiperbólico proposto por Levinas, no domínio da linguagem.

linguagem”, a “maravilha da inspiração”, e que consiste na possibilidade de um dito significar além do que as palavras dizem.

Vestígio, enigma, Eleidade, testemunho e glória são alguns dos termos frequentemente preferidos para possibilitar a significância da transcendência de Deus no plano discursivo, sem que ela se encontre relacionada ao ser, à consciência, ao presente, ao conhecimento e à tematização. Ao evitar essa linguagem dita “ontológica” e privilegiar uma linguagem tida como eminentemente “ética”, Levinas procura, assim, esquivar-se de falar de Deus em termos de causalidade primeira ou fundamento, ser, sumo ente, *causa sui*, etc, mas também em termos de “presença”. Todavia, o próprio autor em foco não hesita em admitir que o uso desses “termos éticos” ou dessa “linguagem ética”, com vista a exprimir a transcendência, implique, por outro lado, a inserção de certos barbarismos na língua grega, própria à filosofia⁵⁵⁴. Segundo o dicionário Aurélio (1986, p. 232), barbarismo significa, em gramática, um “vício de linguagem que consiste em erro na pronúncia, na grafia, na forma gramatical ou na significação”. Vícios de linguagem, por sua vez, são entendidos como desvios das normas gramaticais que dificultam ou impossibilitam a compreensão da mensagem que se pretende transmitir⁵⁵⁵. Ora, Levinas incorre em barbarismos gráficos e semânticos. Basta lembrar, por exemplo, o modo como é grafada a palavra *intencionalité*, com um “n” apenas, e como palavras, tais como ética, subjetividade, rosto, testemunho, glória, Deus, relação, religião, dizer, dito, humano, infinito, inspiração, profetismo, justiça, desejo, proximidade, significação, vestígio, para citar apenas algumas, angariam um sentido completamente novo no pensamento levinasiano.

⁵⁵⁴ “Como empreender uma tal investigação sem introduzir alguns barbarismos na língua de uma filosofia que, certamente, nas suas horas mais altas, excepcionais, enunciava o além do ser e o *um* distinto do *ser*, mas que permanecia sobretudo na sua casa [*chez elle*] dizendo o ser, ou seja, na interioridade ao ser; o *sentir-se em casa*, do qual a própria história europeia foi a conquista e a ciumenta defesa? E, certamente, não teríamos ousado, aqui, lembrar o *além da essência*, se essa história do Ocidente não levasse, nas suas margens, o vestígio de acontecimentos dotados de uma significação outra [...]” (LEVINAS, 1978, p. 224). Convém perceber aí nesse excerto que Levinas usa o conceito do “um” para indicar a singularidade refratária à impessoalidade do “há” [*il y a*], da essência que ressoa no Dito, ou seja, para assinalar a própria unicidade do sujeito, “situando-a” na responsabilidade.

⁵⁵⁵ Cf. Sacconi (2011, p. 538).

Além das duas “estratégias” arroladas pelo egrégio crítico supramencionado, gostaríamos ainda de sugerir algumas outras que, a nosso ver, também constituem o que, contudo, preferimos denominar “recursos linguísticos” empregados por Levinas, a fim de evadir-se da orla do ser. É recorrente, por exemplo, o uso que esse filósofo faz do verbo francês “*passer*”, no sentido de passar além, transcender ou ultrapassar, com vista a salvaguardar a significação excessiva da transcendência por meio da ideia de movimento implicada nesse verbo, isto é, sugerindo a ideia de movimento da transcendência em sua diacronia temporal, de modo que ela emerja refratária à sua cristalização no presente da consciência intencional. Assim, quando se lê enunciados do tipo “[...] o Infinito an-árquico ultrapassa [*passé*] seu começo” e “[...] a própria maneira pela qual o Infinito, em sua glória, ultrapassa [*passé*] o finito” (LEVINAS, 1978, p. 187), há que se ter em mente a tentativa levinasiana de romper com a contemporaneidade entre a consciência e o Infinito que lhe adentra desde fora, clandestinamente, isto é, entre o ato intencional e o que ele supostamente visa, ou ainda, entre o Dizer e o Dito no qual esse Dizer se mostra ou se insinua, ainda que traído. Toda essa conceptualidade em que o pensamento levinasiano se inscreve, aliás, não passa de diferentes modos, porém sinonímicos, de se referir ao acontecimento que Levinas pretende enunciar e que é justamente o da inadequação entre a consciência e a exterioridade eminentemente transcendente que lhe desperta desde o exterior. A diacronia temporal pretensamente enunciada pelo verbo “*passer*” é, pois, imprescindível para a contestação da concepção de verdade enquanto adequação entre a consciência e o ser pensado, e, por conseguinte, para a derrocada da primazia do presente.

O mais das vezes Levinas também não hesita em grafar, sob a forma reflexiva⁵⁵⁶, os verbos usados para se referir ao Dizer ético ou à significação do um-para-o-outro, bem como ao Infinito e ao próprio Nome de Deus, visando, com esse gesto, sublinhar a escapadela da

⁵⁵⁶ Cf. Levinas (1978, p. 186-187; 1986, p. 122-124).

transcendência em relação à consciência, isto é, o seu sentido original, transcendente, excessivo e exterior em relação à visada intencional enquanto doação de sentido. Nesses casos, a partícula “se” deve ser entendida como pronome reflexivo, com a função de objeto indireto. Através dela, Levinas quer chamar a atenção para o fato de que a consciência é deposta de sua intencionalidade, ou seja, que a ação realizada, expressa por verbos como “passar”, “glorificar”, “tornar” e “revelar”, não encontra a origem de seu sentido na própria consciência, mas numa exterioridade que a afeta desde o lado de fora, isto é, que não se converte em interioridade no sentido de ser assumida, mas que permanece aquém e além da própria razão. A consciência aí emerge não como doadora, mas como receptora de um sentido que a extravasa e ao mesmo tempo a assigna ou ordena. Em poucas palavras, Levinas pretende, com esse gesto, depor a razão de sua pretensa autonomia soberana, ventilada sobremaneira pelos arautos da modernidade.

Um outro recurso usado por Levinas consiste na supressão do verbo ser no âmbito da linguagem proposicional ou do discurso, ou ainda, na esfera do Dito, para usar uma terminologia cara ao próprio autor de *Outramente que ser ou além da essência*. De fato, sobretudo a partir dessa obra, nota-se que Levinas, num esforço titânico para transcender a esfera ontológica, no mais das vezes recorre à supressão do verbo ser nas proposições em que enuncia ora o Dizer ético, ora o Nome de Deus, ora o Infinito, termos esses que, cabe sublinhar, não se opõem, mas se implicam mutuamente⁵⁵⁷. Tal gesto é tão somente uma consequência da tentativa levinasiana de dissociar o âmbito da significação da esfera ontológica. Daí que a proscricção do verbo ser não desemboque em anacolutos, pois em lugar do “é” enquanto cópula predicativa utiliza-se geralmente o verbo “significar”. Entretanto, cabe questionar, não é possível identificar nesse gesto de pensamento levinasiano a mesma argúcia sofisticada delatada por Aristóteles em sua *Física*, ao nos falar de Licofron, o qual

⁵⁵⁷ Inúmeras são as proposições, sobretudo a partir de *Outramente que ser ou além da essência*, nas quais Levinas opera essa substituição do verbo “ser” pelo verbo “significar”. A título de exemplo, referimos apenas três ocorrências: cf. Levinas (1978, p. 187, 189; 1986, p. 124).

suprimia a cópula “é”, e de outros, que se limitavam a exprimir o passado? O que se observa, em última instância, é que Levinas se vale de certos recursos estilísticos de linguagem para dizer, ou antes, mostrar o que não se pode dizer. Num jeito de quem cultiva, sistematicamente, as possibilidades marginais da linguagem como Dito, ele esforça-se sempre para exhibir, por meios linguísticos, o que considera ser impossível de fazer com asserções estruturadas em torno do verbo ser e do não-ser enquanto constituem o par matricial de toda linguagem pretensamente coerente e racional, logicamente organizada⁵⁵⁸. Dizer o inefável enquanto tal, isto é, enquanto inexprimível por palavras, eis o esforço que atravessa a obra *Outramente que ser ou além da essência* de um lado a outro⁵⁵⁹, conduzindo o seu discurso a barbarismos, ambiguidades, metáforas, hipérboles, paradoxos e aporias, num esforço titânico de quem procura ao menos permitir que a transcendência, entendida sob o signo de um silêncio mais expressivo que a palavra, aí se insinue. Eis o caminho arriscado, para não dizer tortuoso, por onde inexoravelmente conduz a tentativa levinasiana de uma “ontologia aberta à responsabilidade por outrem” (LEVINAS, 1996, p. 96). Mas se é certo o dito de Claudel de que “Deus escreve certo por linhas tortas”, dito esse que ecoa sob a pena de Levinas, então, talvez por aí se anuncie um vestígio qualquer do que o nome Deus significa.

⁵⁵⁸ Neste sentido, pensamos que a crítica de Aubenque (2012, p. 47) ao neoplatonismo possa ser direcionada também a Levinas, conquanto a diferenciação dos níveis de linguagem à maneira levinasiana seja uma ideia absolutamente inexistente no pensamento neoplatônico.

⁵⁵⁹ Nos termos de Paiva (2010, p. 152), “determinadas expressões, termos, aparecem como recurso para traduzir o que, praticamente, é indizível”. Ver, também, a página 13 da introdução à tradução portuguesa de *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*: LEVINAS, E. *De outro modo que ser ou para além da essência*. Trad. J. L. Pérez e L. Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

7 CONCLUSÃO

Em seu opúsculo de grande reverberação no mundo filosófico, *A constituição ontoteológica da Metafísica*, Heidegger (1957) levantara a célebre questão: “Como Deus entra na filosofia, não só na moderna, mas na filosofia como tal?” Levando a sério tal questionamento, Levinas dá um passo atrás, recua ainda mais, e erige a pergunta: “Como Deus vem à ideia?” Doravante, a pensabilidade de Deus deve se confrontar com o problema acerca do modo como Deus vem ao pensar, não apenas o de caráter filosófico e teológico, “metafísico” ou ontoteológico, segundo a acepção heideggeriana, mas o pensamento enquanto tal. A filosofia de Levinas constitui um dos testemunhos mais eloquentes e persistentes dessa investigação.

Que Deus venha ao pensar mediante um gesto teórico, através de um ato de conhecimento ou pelo viés de uma manifestação do ser na sua verdade: eis os caminhos que Levinas definitivamente recusa. De fato, ao abandonar o pensamento ontoteológico, o pensador lituano não caminha na direção da teologia racional, nem da mística entendida como união ou comunhão com o divino, nem de quaisquer outras formas de cunho religioso. Levinas pretende se manter, firme e decididamente, no terreno da reflexão filosófica; mais precisamente, no âmbito do que ele entende por “fenomenologia”, ainda que isto implique a superação da sua face transcendental-idealista. Ele quer produzir, pois, um discurso com valor e sentido reconhecidos como filosóficos.

Para tal, percebe que não basta repropor a questão do ser. Lança um verdadeiro brado de repúdio contra o ser considerado na sua transcendentalidade absoluta. Suspeita que a inteligibilidade pretensamente universal do ser não seja capaz de acolher, na sua compacta unidade, a diferença *ad extra* do outro humano, bem como a transcendência do próprio Deus, sem lhes causar violência, sem suprimi-las em sua universalidade e impessoalidade. Levinas recusa, pois, que no seio do conceito generalíssimo do ser identidade e diferença estejam recolhidas. Para ele, o ser é incapaz de abrigar a alteridade em sua eira. Por isso, ser e mal se

equivalem. Doravante, o ser é apartado da noção transcendental do bem. Desta sorte, assim como em Tomás é a positividade da concepção do ser como “ato dos atos e perfeição das perfeições” que lhe permite verticalizar analogicamente o ser a Deus, em Levinas, de modo diametralmente oposto, é a sua concepção negativa do ser que o impede de pensar Deus em termos de ser, ainda que de forma eminente ou analógica.

De fato, a recusa de Levinas em conceber Deus como ser, ainda que numa acepção analógica, é movida pelo escrúpulo de ver o próprio transcendente reduzido: a) a uma impessoalidade genérica, sem “rostro”, tal como a encontrada na noção de “há” [*il y a*], o que fica evidente quando ele se refere a Deus em termos de uma terceira pessoa, de um Ele no fundo do Tu (*Illeité*), sublinhando a unicidade de Deus face à noção de essência divina; b) a “algo”, isto é, a um ente dentre outros, o que se observa por sua aceitação da tese heideggeriana da constituição ontoteológica da metafísica, mas também, e sobretudo, por sua pretensa superação da linguagem estritamente ontológica ao abri-la a uma “linguagem ética”; c) à ideia de uma presença constante, o que se evidencia através de sua análise “fenomenológica” sobre o tempo, em que o presente é destituído de sua primazia ao mesmo tempo que as noções de passado imemorial e de futuro sob o modo inacabado são valorizadas e associadas tanto à relação ética quanto a Deus. A questão precípua de Levinas é, pois, a de resguardar a absoluta transcendência de Deus e, a um só tempo, pensá-la em relação com o homem, sem que isto implique a desvalorização do pensar nem a imanentização do transcendente.

Levinas julga, pois, dever procurar novos horizontes de sentido, novas sendas por onde pensar a questão de Deus, sem macular a significação transcendente que esse nome encerra. Bebendo das fontes semitas, mas também das piscadelas de lucidez da razão filosófica, tal como a ideia platônica do bem além da essência e a ideia cartesiana do infinito, ele procura um caminho para além do ser. Entrevê que é preciso ir às fontes, cortar o mal pela

raiz. Vê no laço entre ser, pensar e sentido a origem desse mal. Insurge-se contra o princípio tomista segundo o qual “tudo é inteligível pelo ser”, de que permaneça sem sentido ou ininteligível o que não pode ser dito em termos de ser. Critica e abandona essa correlação entre ser e sentido. Contra Aristóteles, que defendeu a polissemia do ser⁵⁶⁰, opõe a tese da separação entre ser e sentido. Mais precisamente, julga encontrar na relação ética o próprio cumprimento dessa ruptura.

Vê-se, assim, que a análise levinasiana procura ir além de uma hermenêutica da metafísica ocidental a partir do modelo ontoteológico, tentando separar *definitivamente* a questão de Deus do plano do ser e abordando-a a partir da ética entendida como filosofia primeira, mais antiga do que a ontologia. Causando certo desconforto e mal-estar à filosofia e à teologia, Levinas propõe um outro modo de pensar e falar sobre Deus, modo esse que se apresenta crítico em relação à teodiceia e à teosofia ocidentais. Ele nos sensibiliza para uma outra maneira de pensar Deus, não mais a partir do ser, mas a partir da “ética”, aqui entendida como o “acontecimento” de encontro com o outro humano, em que o eu é chamado à responsabilidade num movimento de saída de si rumo a outrem, sem retorno a si mesmo. Alerta-nos para o perigo que ameaça os bem-pensantes, teólogos, filósofos e cientistas da religião de permanecerem enclausurados em seus sistemas, nas suas elucubrações e abstrações, esquecendo-se do chão da vida, lá onde o outro humano, sobretudo o oprimido e o injustiçado, clama por justiça.

Mas é chegada a hora de abordarmos algumas questões que emergiram com o nosso trabalho. Em primeiro lugar, voltemo-nos ao que tange o problema do ser. Ora, acreditamos ter alcançado o nosso escopo de mostrar que a recusa de Levinas em abordar o problema de Deus no horizonte ontológico se deve a uma compreensão bastante peculiar do ser enquanto tal. Levinas julga poder conceber o ser como que intimamente associado à ideia de mal,

⁵⁶⁰ Enquanto estudioso do pensamento aristotélico, Pierre Aubenque (2012, p. 30) bem entendeu que falar em polissemia do ser implica em considerar o ser como diferença. Afirmar a “abundante floração de sentidos” do ser não é outra coisa senão entender que ele se diferencia e se diversifica.

afastando-o definitivamente da noção transcendental de Bem. Mas não há aí uma ininteligência da verdadeira circularidade dialética entre *ens* e *bonum*, entre o ser e o bem⁵⁶¹? Não convém objetar a Levinas o fato de assumir a crítica de inspiração heideggeriana sem ao menos relativizá-la ou nuançá-la a partir das *diferenças* históricas que a metafísica assumiu ao longo da sua trajetória no Ocidente? Caberá, por exemplo, lançar a suspeita de ontoteologia à concepção tomasiana do *esse* como primeiro nome divino? Ora, sabe-se que a filosofia medieval englobava sob a noção intensiva de ser, contraposta apenas ao nada, tanto o ente real e natural, quanto o lógico (*ens rationis*) e o ético enquanto qualidade moral da ação. Mediante esta noção, fundada não tanto no ser da cópula predicativa, como no do juízo da existência, atribuía-se, porém de forma análoga, o ser (existir) tanto à subjetividade humana quanto ao infinito transcendente. Há, pois, motivos justificáveis para abandonar essa terminologia? Com esse questionamento, não se pretende ignorar o desafio lançado por Levinas com sua noção de transcendência ética e sua afirmação da primazia da ética sobre a ontologia, mas tão somente avaliar a legitimidade de seus pressupostos.

Por outro lado, na sua caracterização do existir como pura neutralidade e impessoalidade, como o “sem sentido”, terá Levinas conseguido apreender, intelectualmente, a pura existência? Será ela de fato apreensível, deixando-se conceber por tais modalidades, as de neutralidade e impessoalidade? Esse gesto de pensamento já não será uma determinação do ser que o perde, assim, no próprio ato de pretender caracterizá-lo por apenas algumas de suas modalidades? Ora, sabe-se que o autor de *Da evasão* procurou chegar ao sentido do ser enquanto ser a partir de experiências vividas, como o esforço, o cansaço ou a fadiga, e o sofrimento. Neste trabalho, focamos essa tentativa levinasiana a partir da categoria do sofrimento. Mas é legítimo partir dessas vias para se atingir o sentido do ser em sua plenitude? Agindo assim, não se restringe a análise a algum análogo concreto do ser, tomado

⁵⁶¹ Pensamos, pois, que a crítica que Vaz (1991, p. 247, n. 136) endereçou a Marion em seu *Dieu sans l'être* possa ser referida a Levinas, ao menos em certa medida. Encontramos a mesma crítica, porém matizada de modo diverso, no pensamento do jesuíta Paul Gilbert (2012, p. 48).

como via de acesso a um domínio inteligível mais vasto? De fato, a experiência aí referida diz apenas de si mesma, e não do ser de modo geral, de modo que o valor explicativo do argumento utilizado é postulado de forma arbitrária⁵⁶².

No que diz respeito à questão do conhecimento de Deus, cabe ainda uma palavra de nossa parte. Julgamos ter mostrado que a tese fundamental de Levinas, a esse respeito, consiste em afirmar que não há conhecimento intelectual de Deus. Isto porque, a seu ver, toda forma de conhecimento, saber ou tematização de Deus é ontologia, o que implica, por sua vez, um arrebatamento da alteridade do ser conhecido, mediante um terceiro termo, neutro e impessoal, que é o ser, seja como conceito pensado, seja como o horizonte de inteligibilidade do ente. Nesta perspectiva, o conhecimento humano pressupõe uma ultrapassagem ou superação da singularidade e, por conseguinte, da diferença, com vistas a atingir o plano absolutamente universal onde ser e logos são uma só coisa. Que essa “superação” seja já uma anulação ou negação da diferença, eis uma das teses fundamentais de Levinas.

De fato, o espírito de Levinas é habitado pelo escrúpulo de não permitir que a singularidade e a alteridade sejam abraçadas e sufocadas pelas asas da universalidade do logos ou do ser enquanto neutro e impessoal. Mas reside aí, a nosso ver, uma incompreensão, de ordem propriamente metafísica, em relação à noção de conhecimento. Com efeito, uma adequada metafísica do conhecimento⁵⁶³ revela-nos que, no ato do conhecimento, não apenas o sujeito cognoscente permanece na sua ipseidade, mas que o objeto ou ser conhecido também se mantém na sua alteridade. Há, realmente, identidade *intencional* do sujeito e do objeto, mas esta, todavia, se dá na diferença *real* que os distingue. Isto significa que o princípio do *existir* intencional se dá sob uma dupla face: na perspectiva do sujeito, como operação ou atividade

⁵⁶² Pensamos, pois, que valha para Levinas a mesma crítica que Maritain (1996, p. 59) endereçou às maneiras de Bergson e Heidegger abordarem o ser a partir de certas vias: “[...] o que há de perigoso em todas estas maneiras de tentar abordar o ser é que corremos o risco de ficar encarcerados neste ou naquele dos análogos concretos do ser, aquele que tivermos escolhido como via de acesso. A experiência aqui referida só instrui sobre si mesma [...]. Autêntica para o domínio estrito em que a intuição em questão teve lugar, esta experiência não pode ser estendida a um domínio inteligível mais vasto e só pode ganhar valor explicativo de forma arbitrária”.

⁵⁶³ A propósito, ver o sucinto e belo texto de Vaz (1998).

do ser cognoscente e, no polo do objeto conhecido, como atualização da sua forma. Eis o admirável paradoxo de uma irreduzível dualidade subsistindo na mais estrita unidade, a do mesmo existir. Se assim é, conviria perguntar, pois, em que sentido exato a generalidade dos conceitos racionais constitui, por si mesma, uma violência contra a singularidade dos indivíduos reais. Caberia questionar se o que Levinas apresenta como um juízo de fato – a saber, a tese de que o conhecimento implica, necessariamente, uma violência contra a alteridade – não é, na verdade, um juízo de valor. Enfim, importaria perguntar se não há aí uma inversão. De fato, é evidente que a razão humana, ao aplicar univocamente conceitos universais à diversidade multiforme do real, acaba prescindindo da singularidade empírica dos indivíduos humanos enquanto pessoas livres e diferentes entre si. Por definição, o conhecimento racional exige uma ultrapassagem do individual na direção do universal. Mas não se trata de um momento necessário para o *reconhecimento* e a afirmação da diferença num outro plano? De fato, Levinas tem razão ao dizer que a ética é de uma significância mais sublime, que o reconhecimento da alteridade não basta para instaurar um movimento de saída de si rumo ao outro. Mas o caráter peculiar da razão metafísica, segundo a compreensão de Tomás de Aquino, por exemplo, não é exatamente a predicação análoga que flexibiliza o conceito para que abarque, na sua unidade, as diferenças *reais* dos entes, sem suprimi-las? Por outro lado, não é antes o intelecto que toma a forma do objeto ou ser pensado, de modo que não há violência contra a alteridade enquanto pensada⁵⁶⁴?

Evidentemente, não pretendemos, com tais objeções, ignorar a proposta levinasiana de um pensar verdadeiramente respeitoso da transcendência de Deus. Acreditamos que as exigências, sustentadas a seu modo por Levinas, de se pensar a transcendência para além dos lindes estreitos da consciência, para além de todo e qualquer imanentismo transcendental e idealista, têm algo a dizer, sobretudo à metafísica racionalista moderna. De fato, o caráter

⁵⁶⁴ Com justa razão, Puntel (2011, p. 264-267) levantou essa última objeção contra Levinas.

traumático da ideia do infinito, como bem já indicara Pivatto (2003, p. 197), constitui a novidade e a originalidade do pensamento levinasiano. Por aí se descortina a ideia de uma relativização da pretensão de poder absoluto da razão em íntima conjugação com a de um Deus que não se dobra aos desejos e caprichos do homem, que não é postulado pela racionalidade humana para atender os seus mais profundos anseios de saber e de amar. As próprias noções de subjetividade e de transcendente encontram-se aí ressignificadas. Duma parte, a subjetividade é, enquanto eticamente responsável, uma transcendência à escuta⁵⁶⁵, não imperialista nem dominadora, mas sobrepujada pela ordem patenteada pelo rosto do outro humano. Que o psiquismo ou o subjetivo seja sobretudo *pathos*, pura passividade, antes mesmo de ser atividade, consciência e conhecimento: eis uma tese fundamental de Levinas. Doutra parte, um transcendente que é realmente outro, nem simples objeto nem mera abstração, que não se entrega aos poderes da consciência, mas que, antecedendo às suas investidas intencionais, lhe expande o movimento reorientando-o na direção de outrem. Com efeito, seria preciso aí questionar, como bem faz Puntel (2011), se já não estamos diante de um Deus absolutamente distante, inacessível e incompreensível, contraposto ao mundo finito e que, justamente por ter fora de si um outro, o mundo finito, seria assim relativizado por esse outro. Mas não terá sido esse o esforço mesmo de Levinas, o de salvaguardar a transcendência de Deus e, a um só tempo, pensá-la em relação com o homem? Não terá sido a noção de infinito o elo encontrado para pensar uma transcendência absoluta, sem relegá-la aos espaços sombrios de um transmundo impenetrável pela subjetividade humana? Por meio dela, Deus mesmo não vem à ideia, sem aí se enclausurar e sem que seu sentido seja forjado nos rêconditos da imanência? Assim, se por um lado definitivamente recusamos a tese de que o conhecimento seja, por definição, um ato de violência, nem por isso pensamos que, em Levinas, o transcendente seja relegado ao reino do inacessível e do imperscrutável, lá onde o

⁵⁶⁵ Uma subjetividade, assim, que em muito já se aproxima e se distancia daquela preconizada pelo teólogo K. Rahner: próxima, enquanto transcendência à escuta, mas distante, enquanto manifesta não um mistério patenteado por ela mesma, mas um imperativo vindo de fora, da exterioridade do encontro com o Rosto.

homem e o próprio Deus estivessem separados por um abismo intransponível. Em Levinas, há separação e relação: relação *na* separação. Sublime paradoxo de uma inegável tentativa de salvaguardar a relação da transcendência absoluta com a imanência do mundo humano, cujos contornos não mais são descritos nem pelos horizontes intencionais nem pelo horizonte do ser, mas pela significância ética.

Aliás, enquanto reclama o reconhecimento da insuficiência da razão humana para abarcar a plenitude de significação do nome Deus, pensamos que Levinas aí esteja muito mais próximo de algumas correntes da teologia cristã do que ele próprio talvez tenha imaginado ou pretendido. Os mestres do passado terão mesmo ignorado que seus discursos ou afirmações sobre Deus não passavam de meras aproximações, que impunham a necessidade de serem dialeticamente negadas para que continuassem a apontar para o seu “objeto”? Não se lê no *De Potentia* do Doutor Angélico que o ápice do conhecimento humano de Deus consiste em *saber* que desconhecemos como Ele é realmente? Não nos dizem as célebres páginas da *Suma Teológica* que o *telos* da afirmação de Deus não é propriamente o enunciado, o qual permanece aquém do que se pretende dizer, mas a própria realidade do transcendente que supera infinitamente toda a capacidade de compreensão humana? De fato, em Tomás de Aquino, o conhecimento de Deus se dá *per ignorantiam nostram*, uma vez que conhecer a Deus equivale a ignorar o que ele é em si mesmo, isto é, a sua essência. Neste sentido, a aproximação de nossa inteligência ao transcendente se dá de maneira paradoxal, ou seja, sem que ela diminua a distância ontológico-infinita da transcendência divina. Este gesto segue na esteira dos caminhos consagrados pela tradição pseudodionisiana: *per viam negationis, causalitatis e supereminetiae*. Evidentemente, este não-saber permanece ainda um saber, o que levaria Levinas a recusar tal argumento. Mas é inegável que o espírito de ambos os autores é habitado pelo desejo incansável de salvaguardar a absoluta transcendência de Deus, ainda que cada qual o tenha sugerido a seu modo e conforme seu contexto sócio-histórico de

pensamento. Inequívoco é o reconhecimento dos limites da razão humana no que se refere ao conhecimento de Deus, ainda que em Levinas essa admissão tenha um sentido absoluto. Que essa consciência da finitude e da debilidade de nossas faculdades intelectuais para o alcance do sentido do nome Deus seja senão a outra face da nossa própria busca por Deus, eis o que nos ensina o autor lituano.

As Escrituras Sagradas atestam que Deus se revelou a Moisés como o *Ego sum qui est*⁵⁶⁶ (Ex 3, 14). Numa de suas autoproclamações, Jesus Cristo teria avocado a si esse mesmo *nomen substantiae* com o qual Deus se dera a conhecer ao profeta na revelação do Sinai, dizendo: “antes que Abraão fosse, Eu Sou” (Jo 8, 58). A tradição antiga e medieval testemunhou o aprofundamento metafísico dessa revelação de uma pretensa natureza existencial de Deus por obra de Agostinho e Tomás de Aquino. Em nossos tempos esse tema voltou à tona como objeto de acaloradas discussões. Por conceber o ser como mal e como “o sem sentido”, Levinas, cujo pensamento foi objeto de estudo neste trabalho, nega que o sentido de Deus se diga em termos de ser. Propõe uma inversão da pergunta, de cunho ontológico – “Deus é/existe?” – por outra: “como nos cai sob o sentido esse nome santo?”. Talvez porque o sentido do nome Deus não se dê no seu encontro, mas tão somente na sua busca⁵⁶⁷. *Ubi est Deus tuus?*⁵⁶⁸ Lá onde o humano se ergue à guisa de responsabilidade por um outro.

⁵⁶⁶ A leitura tradicional dessa passagem como “Eu sou o que sou” foi retificada pela exegese moderna em “Eu sou o que serei”. Mas Gilson (1960, p. 45-58) adverte que essa alteração de caráter filológico não atinge a significação profunda da hermenêutica tradicional, sobretudo na sua interpretação tomasiana. Conquanto a tradição tenha sido levada a identificar Deus ao ser, o jesuíta Paul Gilbert (2012) propõe que essa designação de Deus no livro do Êxodo seja uma autodesignação em “eu”. Uma apurada bibliografia acerca do debate exegético e das discussões de cunho filosófico em torno dessa passagem do Êxodo encontra-se em Bourg (1986, p. 245-248). Ver também os estudos reunidos pelo *Centre d'études des religions du livre* (1978).

⁵⁶⁷ “Penso que Deus não tem sentido fora da busca de Deus”, diz Levinas (1986, p. 150).

⁵⁶⁸ “Onde está o teu Deus?” (Sl 41, 4).

REFERÊNCIAS

1 Escritos de Emmanuel Levinas⁵⁶⁹

1.1 Livros

LEVINAS, Emmanuel. *À l'heure des nations*. Paris: Éditions de Minuit, 1988a.

LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement que savoir*. Avec des études de Guy Petitdemange et Jacques Rolland. Paris: Éditions Osiris, 1988b.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978.

LEVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité et autres inédits*. Paris: Bernard Grasset; Imec, 2009a. v. 1. [Volume publicado sob a responsabilidade de Rodolphe Calin e Catherine Chalier].

LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986. [Trad. Port.: *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002].

LEVINAS, Emmanuel. *De l'évasion*. Paris: Montpellier, 1982a.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Fontaine, 1947.

LEVINAS, Emmanuel. *De l'oblitération*: entretien avec Françoise Armengaud à propos de l'oeuvre de Sosno. 2. ed. Paris: La Différence, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Essais sur le judaïsme. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a.

LEVINAS, Emmanuel. *Du sacré au saint*: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.

LEVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous*: essais sur le penser-à-l'autre. Paris: Grasset, 1991. [Trad. Port.: *Entre nós*: ensaios sobre a alteridade. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2005].

⁵⁶⁹ Para uma bibliografia primária e secundária de Levinas, consultar sobretudo o repertório bibliográfico de Burggraefe (1990).

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique comme philosophie première*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1998. [Texto originalmente publicado em HOTTOIS, Gilbert (Éd.). Justifications de l'éthique. Actes du XIXème Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, à Bruxelles/Louvain-la-Neuve, septembre 1982. Bruxelles: Éditions de l'Université Bruxelles, 1984].

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982b.

LEVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973.

LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982c.

LEVINAS, Emmanuel. *La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande*. Trad. Marie-Cécile Dassonneville. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2014. [Texto originalmente publicado em: LEVINAS, Emmanuel. Dvasiskumo supratimas prancuzu ir vokieciu kulturoje. *Vairas*, Kaunas, v. 8, n. 7-8, p. 271-280, juil.-août 1933. Tradução do lituano em inglês por Andrius Valevicius: The understanding of spirituality in French and German culture. *Continental Philosophy Review*, v. 31, n. 1, p. 1-10, jan. 1998. Uma outra tradução francesa desse texto, de Liudmila Edel-Matuolis, encontra-se em: LEVINAS, Emmanuel. La compréhension de la spiritualité dans les cultures française et allemande (1933). *Cités*, Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange, Paris: PUF, n. 25, p. 126-137, 2006].

LEVINAS, Emmanuel. *L'intrigue de l'infini*. Manchecourt: Flammarion, 1994a. [Textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret].

LEVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. 5. ed. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1994b.

LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994c.

LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994d.

LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. *Parole et silence et autres conférences inédites*. Paris: Bernard Grasset; Imec, 2009b. v. 2. [Volume publicado sob a responsabilidade de Rodolphe Calin e Catherine Chalier].

LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Suivi d'un essai de Miguel Abensour. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997. [Texto originalmente publicado na revista *Esprit*, Paris, n. 26, p. 199-208, nov. 1934; reproduzido em: LEVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994c. p. 27-41; CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 154-160].

LEVINAS, Emmanuel. *Sur Maurice Blanchot*. Montpellier: Fata Morgana, 1975.

LEVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010b.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. 4. ed. La Haye; Boston; Londres: Martinus Nijhoff, 1980.

LEVINAS, Emmanuel. *Transcendance et intelligibilité*. Genève: Labor et Fides, 1984.

1.2 Artigos diversos, prefácios, cartas, entrevistas, intervenções e resenhas⁵⁷⁰

CASTELLI, Enrico (Org.). *Débats sur le langage théologique*. Paris: Montaigne, 1969. p. 55-70. [Debate referente à conferência levinasiana intitulada Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques in CASTELLI, Enrico (Org.). *L'analyse du langage théologique*. Le nom de Dieu. Paris: Montaigne, 1969. p. 155-167. Os debates foram publicados em volume separado ao dos textos relativos às conferências pronunciadas. Apenas o texto da conferência foi posteriormente recolhido em LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset*. Lectures et discours talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982. p. 143-157. Já o debate com Levinas foi reproduzido em: LEVINAS, Emmanuel. *L'intrigue de l'infini*. Manchecourt: Flammarion, 1994. p. 219-239].

LEVINAS, Emmanuel. À propos de la mort du pape Pie XI. *Paix et Droit*, Paris, v. 19, n. 3, p. 3, mars 1939.

LEVINAS, Emmanuel. Amour et révélation. In: HUOT-PLEUROUX, Paul (Éd.). *La charité aujourd'hui*. Paris: S.O.S, 1981. p. 133-148.

LEVINAS, Emmanuel. Anlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik. *Spuren in Kunst und Gesellschaft*, Hambourg, n. 30, p. 29-34, sep. 1987. [Entrevista com Hans Joachim Lenger. Há duas versões traduzidas na língua francesa: Emmanuel Levinas: visage et violence première (phénoménologie de l'éthique). Une interview. Trad. Arno Münster. In: MÜNSTER, Arno. *La différence comme non-indifférence*. Paris: Kimé, 1995. p. 129-143; Visage et violence première. Entretien sur phénoménologie et éthique. Trad. Marc de Launay. *Europe: revue littéraire mensuelle*, Paris, 89 année, n. 991-992, p. 49-61, nov.-déc. 2011].

LEVINAS, Emmanuel. Contemporary criticism of the idea of value and the prospects for humanism. In: MAZIARZ, Edward A. *Value and values in evolution*. New York: Gordon and

⁵⁷⁰ São citados os textos que não foram incluídos nas obras levinasianas ou que nelas foram publicados apenas parcial ou alteradamente.

Breach, 1979. p. 179-188. [As páginas 184 a 186 foram reproduzidas em: LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1973. p. 96-99].

LEVINAS, Emmanuel. De l'éthique à l'exégèse. *Les Nouveaux Cahiers*, Paris, n. 82, p. 66-69, 1985. [Texto inserido como prefácio da edição italiana de *Au-delà du verset*].

LEVINAS, Emmanuel. De l'être à l'autre: notes. In: LENOIR, Frédéric (Org.). *Le temps de la responsabilité: entretiens sur l'éthique avec Jean Bernard et al.* Paris: Fayard, 1991. p. 243-245. [Esse texto constitui o prefácio da obra *Entre nós*].

LEVINAS, Emmanuel. De l'Un à l'Autre. Transcendance et temps. *Archivio di Filosofia*, Padova, anno 51, n. 1-3, p. 21-38, 1983. [Artigo reproduzido em CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 83-96 e em LEVINAS, Emmanuel. *Entre nous: essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 1991. p. 153-175. Esse texto foi retomado e modificado na *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris: Puf, 1989].

LEVINAS, Emmanuel. De la prière sans demande. Note sur une modalité du judaïsme. *Études Philosophiques*, Paris, v. 38, n. 2, p. 157-163, avril-juin. 1984.

LEVINAS, Emmanuel. De la signifiante du sens. In: KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph S. (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. p. 259-268. [A primeira parte desse texto foi reproduzida em: LEVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987. p. 135-142. Já a segunda parte, sob o título de "Modo de falar", foi incluída no final da obra *De Deus que vem à ideia*].

LEVINAS, Emmanuel. De Sheylock à Swann. *Les Nouveaux Cahiers*, Paris, n. 6, p. 47-48, jun.-août 1966.

LEVINAS, Emmanuel. Debate sur "La Civilisation Juive. L'arche et la momie". *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n. 115, p. 3-12, mars 1958. [Mesa redonda com E. Berl, E. Levinas, G. Lévitte, J. Lindon, A. Neher, P. Sipriot e C. Tresmontant, organizada no quadro da emissão radiofônica "Análise espectral do Ocidente", em 15 de fevereiro de 1958, da emissora France III ou France-Culture. Apenas a intervenção de Levinas foi reproduzida, sob o título *L'arche et la momie*, em: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Essais sur le judaïsme. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a. p. 90-92].

LEVINAS, Emmanuel. Deux dialogues avec Emmanuel Levinas. In: PONZIO, Augusto. *Sujet et altérité sur Emmanuel Levinas*. Suivi de deux dialogues avec Emmanuel Levinas. Paris: L'Harmattan, 1996. p. 143-151.

LEVINAS, Emmanuel. Deux lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida [Lettre du 22 octobre 1964 et du premier février 1965]. In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Éd.). *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*. Paris: Hermann, 2011. p. 213-217.

LEVINAS, Emmanuel. Dialogue with Emmanuel Levinas. In: COHEN, Richard A. (Éd.). *Face to face with Levinas*. New York: State University of New York Press, 1986. p. 13-33. [Entrevista recolhida por R. Kearney e traduzida do inglês por Anne-Bernard Kearney em:

LEVINAS, Emmanuel. De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997].

LEVINAS, Emmanuel. Discours de cloture. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Org.). *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*. Paris: Puf, 1965. p. 236-240.

LEVINAS, Emmanuel. Discussion [sur la conférence "Entre deux Mondes" (Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig)]. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Éd.). *La conscience juive*. Donnés et débats. Textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française organisés par la section française du congrès juif mondial. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 137-149. [A conferência encontra-se às páginas 121-137. Apenas o texto da conferência, pronunciada em 27 de setembro de 1959 com outro título, "Timidité et audace de la pensée juive", foi reproduzido em: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Essais sur le judaïsme. 9. ed. Paris: Albin Michel, 2010a. p. 272-302].

LEVINAS, Emmanuel. Discussion [sur la conférence "La révélation dans la tradition juive"]. In: RiCOEUR, Paul et al. *La révélation*. 2. ed. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1977. p. 21-27. [Apenas o texto da conferência levinasiana (na obra supramencionada, p. 55-77) foi retomado em: LEVINAS, Emmanuel. *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1982c. p. 158-181].

LEVINAS, Emmanuel. Discussion [sur la conférence de André Néher]. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Éd.). *La conscience juive*. Donnés et débats. Textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française organisés par la section française du congrès juif mondial. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 45-46.

LEVINAS, Emmanuel. Écrit et sacré. In: VIEILLARD-BARON, Jean-Louis; KAPLAN, Francis (Ed.). *Introduction à la philosophie de la religion*. Paris: Éditions du Cerf, 1989. p. 353-362.

LEVINAS, Emmanuel. Emmanuel Levinas se souvient (diálogo com M. Anissimov). *Les Nouveaux Cahiers*, v. 21, n. 82, p. 30-35, oct. 1985.

LEVINAS, Emmanuel. Enseignement juif et culture contemporaine (interview recueillie par J. Mosel). *L'Arche*, Paris, n. 65, p. 22-25, juin 1962.

LEVINAS, Emmanuel. Entretien avec Emmanuel Levinas. In: MALKA, Salomon. *Lire Levinas*. 2. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989. p. 103-114. [Entrevista originalmente publicada, com outro título, em: Emmanuel Levinas ou la passion de l'autre (entretien avec Salomon Malka). *L'Arche*, Paris, n. 296, p. 118-127, nov. 1981].

LEVINAS, Emmanuel. Entretien. In: AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Répondre d'autrui*. Emmanuel Levinas. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989. p. 9-16. [Entrevista realizada em Paris, fevereiro de 1985, pelo Semanário *Construire*, Zurich, e anotada por Laurent Adert e Jean-Christophe Aeschlimann].

LEVINAS, Emmanuel. Envers autrui. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Org.). *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*. Paris: Puf, 1965. p. 290-304.

LEVINAS, Emmanuel. Épreuves d'une pensée (1935-1939). In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 142-153.

LEVINAS, Emmanuel. Eternité à domicile. *Evidences*, Paris, n. 28, p. 35-36, nov. 1952.

LEVINAS, Emmanuel. Exégèse et transcendance. À propos d'un texte du Makoth 23b. In: NAHON, Gérard; TOUATI, Charles (Éd.). *Hommage à Georges Vajda: études d'histoire et de pensée juives*. Louvain: Peeters, 1980. p. 99-104.

LEVINAS, Emmanuel. Il y a. *Deucalion: Cahiers de Philosophie*, Paris, n. 1, p. 141-154, 1946. [Texto retomado e integrado como parte da introdução e da segunda seção do terceiro capítulo de: LEVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris: Fontaine, 1947. p. 15-18; p. 93-105; a versão original do texto foi reproduzida em: LESCOURRET, Marie-Anne (Org.). *L'intrigue de l'infini*. Paris: Flammarion, 1994. p. 101-113].

LEVINAS, Emmanuel. Intervenção a propósito da exposição de Brice Parain, "Le langage et l'immanence", à la séance du 22 février 1964 de la Société française de Philosophie. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, v. 59, n. 1, p. 25-26, jan.-mars 1965.

LEVINAS, Emmanuel. Intervenções em: MAHEU, René; SARTRE, Jean Paul. *Kierkegaard vivant*. Colloque organisé par l'Unesco à Paris, du 21 au 23 avril 1964. Paris: Gallimar, 1966. (Collections Idées, n. 106). p. 232-234, 246, 286-288. [Duas dessas intervenções, a primeira e a terceira, foram reprisadas, com introdução, em: LEVINAS, Emmanuel. À propos de "Kierkegaard vivant". In: LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976. p. 88-92].

LEVINAS, Emmanuel. Israël: éthique et politique. *Les Nouveaux Cahiers*, v. 18, n. 71, p. 1-8, hiver 1982-1983. [Esse texto constitui a reprodução escrita do diálogo entre E. Levinas e Alain Finkielkraut na "Radio-Communauté", em 28 setembro 1982, dia seguinte da tragédia de Sabra e Chatila].

LEVINAS, Emmanuel. Jean Atlan et la tension de l'art. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 509-510.

LEVINAS, Emmanuel. Jean Wahl: sans avoir ni être. In: LEVINAS, Emmanuel.; TILLIETTE, Xavier; RICOEUR, Paul. *Jean Wahl et Gabriel Marcel*. Paris: Beauchesne, 1976. p. 13-31.

LEVINAS, Emmanuel. Judaïsme et altruisme. In: *De l'identité juive à la communauté*. Paris: Section française du Congrès Juif Mondial, s.d. p. 11-15. [Texto relativo à conferência pronunciada no 2º Colóquio da juventude judaica da França, em 26 de janeiro de 1963].

LEVINAS, Emmanuel. Judaïsme et kénose. *Archivio di Filosofia*, Padova, anno 53, n. 2-3, p. 13-28, 1985.

LEVINAS, Emmanuel. L'actualité de Maïmonide. *Paix et Droit*, Paris, v. 15, n. 4, p. 6-7, avr. 1935.

LEVINAS, Emmanuel. L'ancien et le nouveau. In: Doré, Joseph. *L'ancien et le nouveau* (travaux de l'U.E.R de théologie et de sciences religieuses). Paris: Éditions du Cerf, 1982. p. 23-37.

LEVINAS, Emmanuel. L'asymétrie du visage, interview d'Emmanuel Levinas réalisée par France Guwy pour la télévision néerlandaise (1986). *Cités* [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange], Paris: PUF, n. 25, p. 116-124, 2006.

LEVINAS, Emmanuel. L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain. *Paix et Droit*, Paris, v. 18, n. 5, p. 3-4, 1938.

LEVINAS, Emmanuel. L'être et l'autre. A propos de Paul Celan. In: MADISON, Gary Brent (Dir.). *Sens et existence: en hommage à Paul Ricoeur*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. p. 23-30. [Com o título ligeiramente modificado, esse texto foi inserido em: LEVINAS, Emmanuel. *Paul Celan: de l'être à l'autre*. In: LEVINAS, Emmanuel. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana, 1976. p. 49-56].

LEVINAS, Emmanuel. L'humanité est biblique. In: VIDAL-NAQUET, Pierre; DERRIDA, Jacques; THALMANN, Rita et al. *Questions au judaïsme: entretiens avec Élisabeth Weber*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996. p. 135-151. [entretien avec Elisabeth Weber, Paris, 7 août 1991].

LEVINAS, Emmanuel. L'inspiration religieuse de l'Alliance. *Paix et Droit*, Paris, v. 15, n. 8, p. 4, oct. 1935. [Texto reproduzido em: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 144-146; *Cahiers d'Études Lévinassiennes: L'universel*, n. 6, 2007, p. 119-121].

LEVINAS, Emmanuel. L'intention, l'événement et l'autre. Entretien avec Christoph von Wolzogen, le 20 décembre 1985 à Paris. *Philosophie*, Paris, n. 93, v. 2, p. 12-32, 2007.

LEVINAS, Emmanuel. La diaspora est-elle une condition nécessaire de la survie du judaïsme? *L'Arche*, Paris, n. 30, p. 30-33, juin 1959. [Texto de Arnold Toynbee, comentado por Levinas].

LEVINAS, Emmanuel. La lettre ouverte. *Rencontre: chrétiens et juifs*, Paris, n. 51, p. 118-120, 1977. [Texto reproduzido em: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 363-365].

LEVINAS, Emmanuel. La mort et le temps (cours: 1975-1976). In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 21-75. [Cursos reproduzidos em LEVINAS, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1993. p. 15-134].

LEVINAS, Emmanuel. La substitution. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, n. 66, p. 487-508, août 1968. [Texto retomado, modificado e ampliado em: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. p. 125-166].

LEVINAS, Emmanuel. La transmission de la connaissance dans le judaïsme. Entretiens avec Emmanuel Levinas. In: LELOUP, Jean-Yves (Éd.). *Civilisations et transmission de la connaissance*. Saint-Zacharie: Éditions de l'Oouvert, 1985. p. 79-100.

LEVINAS, Emmanuel. Le Dit et le Dire. *Le Nouveau Commerce*, Paris, cahier 18-19, p. 19-48, printemps 1971. [Texto retomado, modificado e ampliado em: LEVINAS, Emmanuel. De l'intentionnalité au sentir. In: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. p. 29-76].

LEVINAS, Emmanuel. Le messianisme d'après un texte talmudique. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Org.). *La conscience juive face à l'histoire: le pardon*. Paris: Puf, 1965. p. 103-117.

LEVINAS, Emmanuel. Le paradoxe de la moralité (entretien). *Philosophie*, Paris, n. 112, p. 12-22, dez. 2011. [Entrevista concedida por Levinas em 1986 e publicada em 1988 em BERNASCONI, Robert; WOOD, David (Ed.). *The provocation of Levinas: rethinking the other*. London: Routledge, 1988. p. 168-180].

LEVINAS, Emmanuel. Le permanent et l'humain chez Husserl. *L'Age Nouveau*, Paris, n. 110, p. 51-56, juil.-sept. 1960.

LEVINAS, Emmanuel. Le surlendemain des dialectiques. *Hamoré: Revue trimestrielle des Enseignants Juifs*, Paris, n. 50, p. 38-40, févr. 1970. [Texto reproduzido em: ROLLAND, Jacques (Org.). *Les Cahiers de La nuit surveillée*, n. 3: Emmanuel Levinas. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984. p. 322-324].

LEVINAS, Emmanuel. Leçon talmudique. Sur la justice. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 120-133.

LEVINAS, Emmanuel. Lettre du 22 octobre 1964; tout autrement; lettre du 6 octobre 1967. In: MALLET, Marie-Louise; MICHAUD, Ginette (Org.). *Derrida*. Les Cahiers de l'Herne, n. 83. Paris: L'Herne, 2004. p. 14-20.

LEVINAS, Emmanuel. Martin Buber, prophète et philosophe (In memoriam). *Informations catholiques internationales*, Paris, n. 243, p. 31-32, juil. 1965.

LEVINAS, Emmanuel. Notes sur la métaphore. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; CLÉMENT, Bruno (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 25-40. [Inédito extraído dos arquivos Levinas depositados no IMEC e introduzido por Rodolphe Calin].

LEVINAS, Emmanuel. Philosophie et positivité. In: BEAUFRET, Jean et al. *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976. p. 193-206. (v.1). [Texto reproduzido em LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 19-34].

LEVINAS, Emmanuel. Préface. In: CHALIER, Catherine. *Les matriarches: Sarah, Rébecca, Rachel et Léa*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985. p. 7-9.

LEVINAS, Emmanuel. Préface. In: MAÏMONIDE, Moïse. *Le livre des commandements*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1987. p. 9-11.

LEVINAS, Emmanuel. Préface. In: MENDELSSOHN, Moses. *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*. Paris: Les Presses d'Aujourd'hui, 1982. p. 7-21.

LEVINAS, Emmanuel. Préface. In: MOSÈS, Stéphane. *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenweig*. 2. ed. revue et corrigée. Paris: Bayard Éditions, 2003. p. 7- 15.

LEVINAS, Emmanuel. Préface. In: ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*. 2. ed. revue. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990. p. 7-13.

LEVINAS, Emmanuel. Prefácio à tradução francesa de *Nefest Haïm*. In: VOLOZHYN, Rabbi Hayyim de. *L'âme de la vie*. Lagrasse: Verdier, 1986. p. VII-X.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: BENEZÉ, Georges. Allure du transcendantal. Paris: J. Vrin, 1936. *Recherches Philosophiques*, Toulouse, n. 6, p. 388-390, 1936-1937.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: CHESTOV, Léon. Kierkegaard et la philosophie existentielle (vox clamantis in deserto). Traduit du russe par T. Rageot et B. de Schloezer. Paris: J. Vrin, 1936. *Revue des Études Juives*, Paris, n. 1-2, p. 139-141, juil.-déc. 1937.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: EISENHUTH, Heinz Erich. Der Begriff des Irrationalen als philosophisches Problem. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1931. *Recherches Philosophiques*, Toulouse, n. 1, p. 385-386, 1931-1932.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: HEIDEGGER, Martin. De l'essence de la vérité. Paris: J. Vrin, 1948. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, n. 4, p. 561-563, oct.-déc. 1959.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: LACROIX, Jean. Kant et le kantisme. Paris: Puf, 1966. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 71, n. 4, p. 483-484, oct.-déc. 1966.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: LACROIX, Jean. L'échec. Paris: Puf, 1964. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, p. 247-248, avr.-juin. 1966.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: LAVELLE, Louis. La présence totale. Paris: Montaigne, 1934. *Recherches Philosophiques*, Toulouse, n. 4, p. 392-395, 1934-1935.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado. Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal. Paris: Puf, 1963. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 156, n. 4, p. 513-516, oct.-déc. 1966.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: METZGER, Arnold. Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Ueberwindung. Halle: Max Niemeyer, 1933. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 124, n. 11-12, p. 260-262, nov.-déc. 1937.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: NIEMEYER, Max (Éd.). *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. Halle: Max Niemeyer, 1930. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 118, n. 11-12, p. 414-420, nov.-déc. 1934.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: PONCEAU, Amédée. *L'initiation philosophique*. 4. ed. Paris: Rivière, 1963. 2 v. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 156, n. 4, p. 118-121, jan.-mars. 1966.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: REINER, Hans. *Das Phänomen des Glaubens, dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts*. Halle: Max Niemeyer, 1934. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 124, n. 11-12, p. 258-260, nov.-déc. 1937.

LEVINAS, Emmanuel. Recensão de: WEIDAUER, Friedrich. *Kritik der Transzendentalphänomenologie Husserls, erster Teil einer Kritik der Gegenwartsphilosophie, von Friedrich Weidauer. Mit einem Nachtrag zur monographischen Bibliographie Edmund Husserl*. Leipzig: S. Hirzel. 1933. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, v. 124, n. 11-12, p. 262-263, nov.-décembre 1937.

LEVINAS, Emmanuel. *Religion et idée de l'infini*. *Le Monde* (Le Monde dimanche), Paris, p. XI, 5 sept. 1982.

LEVINAS, Emmanuel. *Résumé de Totalité et Infini (Thèse de Doctorat d'Etat)*. *Annales de l'Université de Paris 31*, n. 3, p. 385-386, juil.-sept. 1961.

LEVINAS, Emmanuel. *Sécularisation et faim*. In: CASTELLI, Enrico. *Herméneutique de la sécularisation*. Paris: Aubier, 1976. p. 101-109. [Texto recolhido in: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 76-82].

LEVINAS, Emmanuel. *Séparation des biens*. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 464-467.

LEVINAS, Emmanuel. *Socialité et argent*. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 134-138.

LEVINAS, Emmanuel. *Spinoza. Philosophe médiéval*. *Revue des Études Juives*, nouvelle série, t. I (CI), n. 1-2, p. 114-119, janv.-juin 1937. [Esse texto é um resumo de: WOLFSON, Harry Austryn. *The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1934. 2 v.].

LEVINAS, Emmanuel. *Temps messianiques et temps historiques dans le chapitre XI du Traité Sanhédrin*. In: LÉVY-VALENSI, Eliane Amado; HALPERIN, Jean (Éd.). *La conscience juive. Données et débats. Textes des trois premiers colloques d'intellectuels juifs de langue française organisés par la section française du congrès juif mondial*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. p. 268-285. [A discussão referente a essa lição talmúdica encontra-se às páginas 286-291 da obra supramencionada. Já o texto foi ligeiramente retomado e modificado, sob um novo título, *Textes Messianiques*, sem discussão e com outra introdução, em: LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. 9. ed. Paris:

Albin Michel, 2010a. p. 95-126. Aí nessa obra, o texto corresponde aos três primeiros “textos messiânicos”].

LEVINAS, Emmanuel. Tout est-il vanité? *Les Cahiers de l'Alliance Israélite Universelle*, n. 9, p. 1-2, juil. 1946. [Texto reproduzido em: ROLLAND, Jacques (Org.). *Les Cahiers de La nuit surveillée*, n. 3: Emmanuel Levinas. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984. p. 319-321; *Cahiers d'Études Lévinassiennes: Le mal*, n. 7, p. 179-181, 2008].

LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et hauteur. *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, v. 54, n. 3, p. 89-111, 1962. [Texto, discussão e correspondência reproduzidos em: LEVINAS, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Montpellier: Fata Morgana, 1994d. p. 49-100; CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 97-112].

LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et mal. *Nouveau Commerce*, Paris, cahier 41, p. 55-75, 1978. [Esse texto é fruto de uma comunicação feita no dia 10 de julho de 1978, no VII Congresso Internacional de Fenomenologia, ocorrido em Paris e organizado pelo The World Institute for advanced Phenomenological Research and Learning. Foi retomado em: LEVINAS, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986. p. 189-207; e, como posfácio, em: NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 2001. p. 145-163].

LEVINAS, Emmanuel. Transcendance et tempos. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 83-96.

LEVINAS, Emmanuel. Un éveil qui signifie une responsabilité. *Présence de Gabriel Marcel*, Paris, cahier n. 1 [Gabriel Marcel et la pensée allemande. Nietzsche, Heidegger, Ernst Bloch], p. 92-95, 1979.

LEVINAS, Emmanuel. Un nouvel esprit de coexistence. *Les Nouveaux Cahiers*, Paris, n. 54, p. 40-42, automne 1978.

LEVINAS, Emmanuel. Vérité du dévoilement et vérité du témoignage. In: CASTELLI, Enrico (Éd.). *Le témoignage*. Paris: Mouton, 1972. p. 101-110. [Texto reelaborado e ampliado na segunda seção do quinto capítulo de: LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 2. ed. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978. p. 179-194].

LEVINAS, Emmanuel: philosophe au pays du sacré. Entretien recueilli par Christian Descamps dans *Le Monde*, dimanche 2 – lundi 3 novembre 1980, p. 15-16. [Reproduzida em: DELACAMPAGNE, Christian. *Entretiens avec Le Monde: 1*, Philosophies. Paris: La Découverte; Le Monde, 1984. p. 140-143].

POIRIÉ, François. Entretiens Emmanuel Levinas / François Poirié. In: POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996. p. 59-169. [Entrevistas realizadas nos meses de abril e maio de 1986].

POIRIÉ, François. Textes d'Emmanuel Levinas [La consciência non intencionnelle (1983); Henri Nerson (1980)]. In: POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996. p. 171-193.

SAINT CHERON, Michaël de. Entretiens avec Emmanuel Levinas (1983-1994). In: SAINT CHERON, Michaël de. *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994*. Suivis de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture. Nouvelle édition. Paris: Librairie Générale Française, 2010. p. 23-58. [Essas entrevistas também foram publicadas, da mesma forma, em: SAINT CHERON, Michaël de. *De la mémoire à la responsabilité*. Paris: Éditions Dervy, 2000. p. 19-41].

2 Escritos sobre Emmanuel Levinas

ABENSOUR, Miguel. Le mal élémental. In: LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1997. p. 27-108.

AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur*. Boudry-Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1994.

AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Répondre d'autrui*. Emmanuel Levinas. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989.

AKAMATSU, Etienne. *Comprendre Levinas*. Paris: Armand Colin, 2011.

ALVAREZ, Olmedo Gaviria. L'idée de création chez Levinas: une archéologie du sens. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 72, n. 15, p. 509-538, août 1974.

ANCKAERT, Luc. *A critique of infinity: Rosenzweig and Levinas*. Leuven: Peeters, 2006. (Studies in philosophical theology).

ARBIB, Dan. *La lucidité de l'éthique: études sur Levinas*. Paris: Hermann Éditeurs, 2014.

ARBIB, Dan. Levinas face à Descartes et Haïm de Volozine: synthèse ou opposition? In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Éd.). *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*. Paris: Hermann, 2011. p. 123-146.

ARMENGAUD, Françoise. Entretien avec Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, ano 90, n. 3, p. 296-310, jui.-sep. 1985.

ARNÁIZ, Graciano González R. *E. Levinas: humanismo y ética*. Madrid: Cincel, 1988.

ARSENEVA, Elena. La Russie à autel. Levinas et le jeu des langues. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 65-79, 2002.

ASSOUN, Paul-Laurent. Le sujet et l'autre chez Levinas et Lacan. Éthique et inconscient. *Rue Descartes*, Paris, n. 7, p. 123-145, 1993.

ATTERTON, Peter. From Transcendental freedom to the other: Levinas and Kant. In: NEW, Melvyn; BERNASCONI, Robert; COHEN, Richard A. (Ed.). *In proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*. Texas: Texas Tech University Press, 2001. p. 327-354.

ATTERTON, Peter. Levinas and the language of peace: a response to Derrida. *Philosophy Today*, Memphis, v. 36, n. 1, p. 59-70, 1992.

BACCARINI, Emilio. Dizer Deus “outramente”. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Org.). *Deus na filosofia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000. p. 421-434.

BACCARINI, Emilio. *Levinas: soggettività e infinito*. Roma: Studium, 1985.

BADI, Jean-Bertrand Madragule. *Dieu au-delà de l'être*. Le sens éthique de Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2013.

BAILHACHE, Gérard. *Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité*. Paris: PUF, 1994.

BAIRD, Marie L. Divinity and the other: the ethical relation as revelatory of God. *Eglise et Theologie*, Ottawa, v. 30, n. 1, p. 93-109, 1999.

BAIRD, Marie L. The kenosis of God Vattimo and Levinas on incarnation: “useless” suffering, and the secularization of history. *Louvain Studies*, Leuven, v. 31, n. 3, p. 322-334, 2006.

BAIRD, Marie L. Whose Kenosis? An analysis of Levinas, Derrida, and Vattimo on God's self-emptying and the secularization of the west. *The Heythrop Journal: A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, London, v.48, n.3, p. 423-437, may. 2007.

BALSEMÃO, Edmundo. A realidade do tempo segundo Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 119-177, jan.-mar. 1991.

BANON, David. La tentation de la théologie? *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 31-44, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

BANON, David. Révélation et philosophie à partir d'Emmanuel Levinas. *Cahier d'études levinassiennes*, n. 2, p. , 2003.

BAUW, Cristine de. *L'envers du sujet*. Lire autrement Emmanuel Levinas. Bruxelles: OUSIA, 1997.

BÉGOUT, Bruce. Le sens du sensible. La question de la *hylè* dans la phénoménologie française. *Études phénoménologiques*, Louvain-la-Neuve, v. 20, n. 39-40, p. 33-69, 2004.

BEM-PAZI, Hanoch. The philosophical meaning of the names of God. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 60, n. 1, p. 115-135, mar. 2006.

BENSO, Silvia. Of things face-to-face with Levinas face-to-face with Heidegger. *Philosophy Today*, Memphis, v. 40, n. 1, p. 132-141, 1996.

BENSUSSAN, Gérard. Levinas et l'exercice de la philosophie. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 60, n. 1, p. 15-33, mar. 2006.

BENSUSSAN, Gérard. Sartre, Levinas et les juifs: phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie du judaïsme. *Les temps modernes*, Paris, 66^e année, n. 664, p. 137-150, mai-juil. 2011.

BERGO, Bettina. The God of Abraham and the God of the philosophers: a reading of Emmanuel Levinas's "Dieu et la philosophie". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York, v. 16, n. 1, p. 113-164, 1993.

BERNARDO, Fernanda. A morte segundo Emmanuel Levinas: *limite-limiar do eu interessado*. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 6, n. 11, p. 119-203, mar. 1997.

BERNARDO, Fernanda. L' "à-venir" de la paix dans la trace d'Emmanuel Levinas. In: TEGA, Walter; FERRANDI, Giuseppe; MALAGUTI, Maurizio; VOLPE, Giorgio (Dir.). *La philosophie et la paix*. Actes du XXVIII Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Università deli Studi di Bologna 29 août – 2 septembre 2000. Tome II. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. p. 527-534.

BERNARDO, Fernanda. Nota de apresentação. In: LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 7-27.

BERNET, Rudolf. L'autre du temps. In: LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 143-163.

BERNET, Rudolf. Levinas et l'ombre de Heidegger. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 4, p. 786-793, nov. 2002.

BERNIER, Jean-François. Négation et révélation. L'ontologie et la question de l'au-delà dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 3, p. 333-353, juil.-sept. 2000.

BERNIER, Jean-François. Transcendance et manifestation. La place de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 94, n. 4, p. 599-624, 1996.

BIANCHI, Angelo. Pensiero dell'essere e pensiero di Dio in Levinas. *Hermeneutica*, Urbino, n. 5, p. 19-29, 1985.

BIERHANZL, Jan. *La rupture du sens: corps, langage et non-sens dans la pensée de la signifiante éthique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions Mimésis, 2014.

BLANCHOT, Maurice. Discours sur la patience (en marge des livres d'Emmanuel Levinas). In: HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (Dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie*. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010. p. 403-420.

BLOECHL, Jeffrey (Ed.). *The face of the other & the trace of God*. New York: Fordham University Press, 2000.

BOER, Theo de. An ethical transcendent philosophy. In: COHEN, Richard. A. (Ed.). *Face to face with Levinas*. Albany: State University of New York Press, 1986. p. 83-116.

BOER, Theo de. De wijsbegeerte van Levinas als ethische transcendentiaal filosofie. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, n. 64, p. 39-64, 1972.

BOER, Theo de. Theology and the Philosophy of Religion according to Levinas. In: PEPERZAK, Adriaan T. (Ed.). *Ethics as first philosophy: the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York: Routledge, 1995. p. 161-172.

BOER, Theo de. *Van Brentano tot Levinas: studies over de fenomenologie*. Amsterdam: Boom, 1989.

BOUGANIM, Ami. *La rime et le rite: essai sur le prêche philosophique*. Paris: L'Harmattan, 1996.

BOUNDJA, Claver. *Philosophie de l'événement: recherches sur Emmanuel Levinas et la phénoménologie*. Paris: L'Harmattan, 2009.

BREZIS, David. Rencontre de l'Autre et face à face avec Dieu. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; CRÉPON, Marc (Org). *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Paris: Hermann, 2015. p. 47-73.

BREZZI, F. Guerriera. Pensare altrimenti la differenza: Levinas e Heidegger. *Aquinas*, Roma, v. 26, n. 3, p. 459-483, 1983.

BRITO, José Henrique Silveira. A arte como obscurecimento: acerca da inestética do "il y a" em Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 63-86, jan.-mar. 1991.

BRITO, José Henrique Silveira. Levinas, Husserl e a consciência ativa. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 87-95, jan.-mar. 1991.

BRITO, José Henrique Silveira. O sentido para lá do ser: a inspiração hebraica de Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 48, n. 3, p. 467-483, 1992.

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

BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Levinas autrement*. Louvain: Éditions Peeters, 2012a.

BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012b.

BURGGRAEVE, Roger. *Emmanuel Levinas: une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985) avec complément 1985-1989*. 2. ed. Louvain: Éditions Peeters, 1990.

BUSTAN, Smadar. *De l'intellectualisme à l'éthique: Emmanuel Levinas et la phénoménologie de Edmund Husserl*. Bruxelles: Ousia, 2014.

BUSTAN, Smadar. Levinas et Husserl: dépasser l'intellectualisme philosophique. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 60, n. 1, p. 35-59, mar. 2006.

BUSTAN, Smadar. Levinas, Husserl et la nouvelle orientation éthique-phénoménologique. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012b. p. 259-274.

CABESTAN, Philippe. *Cogito* et phénoménologie: Husserl, Sartre et Levinas. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012b. p. 211-220.

CALIN, Rodolphe. La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être. In: HOUSSET, Emmanuel; CALIN, Rodolphe (Dir.). *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2012. p. 125-141.

CALIN, Rodolphe. *Levinas et l'exception du soi*. Paris: PUF, 2005.

CALIN, Rodolphe. Passer d'une idée à l'autre. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; CLÉMENT, Bruno (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 175-192.

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

CAMERA, Francesco. *L'ermeneutica tra Heidegger e Levinas*. Brescia: Morcelliana, 2001.

CAMPA, Olivier. L'autre rive du temps. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 3, n. 78, p. 283-296, 2006.

CARRARA, Ozanan Vicente. Linguagem e socialidade em Emmanuel Levinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 81-106, 2012.

CASALONE, Carlo. Levinas: ética e filosofia no pensamento pós-moderno. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 20, n. 62, p. 341-354, jul.-set. 1993.

CASPER, Bernhard. "Salut n'est pas l'être": pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les Carnets de captivité et autres inédits. In: HOUSSET, Emmanuel; CALIN, Rodolphe (Dir.). *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2012. p. 215-228.

CASPER, Bernhard. Illéité. Zu einem Schlüssel "Begriff" im Werk von Emmanuel Levinas. *Philosophisches Jahrbuch*, Munchen, v. 91, n. 2, p. 273-288, 1984.

CHALIER, Catherine. *Figures du féminin: lectures d'Emmanuel Levinas*. 2. Ed. Augmentée. Paris: La Nuit Surveillée, 2006a.

CHALIER, Catherine. *Judaïsme et altérité*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1982.

CHALIER, Catherine. L'âme de la vie. Levinas, lecteur de R. Haïm de Volozin. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Emmanuel Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 387-398.

CHALIER, Catherine. L'idolâtrie de l'être à travers la pensée d'Emmanuel Levinas. In: HALPERIN, Jean; LÉVITTE, Georges (Org.). *Idoles: données et débats*. Actes du XXIV Colloque des intellectuels juifs de langue française. Paris: Denoël, 1985. p. 89-102.

CHALIER, Catherine. L'image dans le judaïsme: l'invisible en proximité. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 120, n. 1-4, p. 590-604, 1998.

CHALIER, Catherine. *La persévérance du mal*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.

CHALIER, Catherine. *La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CHALIER, Catherine. Ontologie et mal. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. p. 63-78.

CHALIER, Catherine. *Pour une morale au-delà du savoir: Kant et Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998.

CHALIER, Catherine. Révélation et totalité. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, v. 60, n. 1, p. 5-14, mar. 2006b.

CHALIER, Catherine. *Sagesse des sens: le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*. Paris: Éditions Albin Michel, 1995.

CHALIER, Catherine. Témoignage et théologie. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 17-30, 2007. [Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

CHARDEL, Pierre-Antoine. Remarques sur l'herméneutique d'Emmanuel Levinas. Du primat du visage aux richesses inattendues de l'écriture. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 186-211, 2002.

CHARDEL, Pierre-Antoine. Vers une métaphysique du livre?: lecture d'Emmanuel Levinas. In: LANGLOIS, Luc; NARBONNE, Jean-Marc (Ed.). *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux: actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) – Québec, 18-22 août 1998*. Paris: J. Vrin, 2000. p. 775-781.

CHERON, Michaël de Saint. *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994 suivi de De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*. 2. ed. Paris: Librairie Générale Française, 2010.

CHIAPPINI, Azzolino. *Amare la Torah più di Dio: Emmanuel Levinas lettore del Talmud*. Firenze: Giuntina, 1999.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. La dette et l'élection. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 262-274.

CIARAMELLI, Fabio. De l'errance à la responsabilité. *Études Phénoménologiques*, Bruxelles, n. 12, p. 45-66, 1990.

CIARAMELLI, Fabio. Introduction: le paradigme lévinassien. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 1-3, 2002.

CIARAMELLI, Fabio. *Transcendance et éthique: essai sur Levinas*. Bruxelles: Ousia, 1989.

CIGLIA, Francesco Paolo. Creazione e differenza ontologica nel pensiero di Emmanuel Levinas. *Archivio di Filosofia*, Padova, anno 53, n. 2-3, p. 217-244, 1985.

CIGLIA, Francesco Paolo. Dal nulla all'Altro. Riflessioni sul tema della morte nel pensiero di Emmanuel Levinas. *Archivio di Filosofia*, Padova, n. 2-3, p. 213-232, 1981.

CIGLIA, Francesco Paolo. L'essere, il sacro e l'arte negli esordi filosofici di Emmanuel Levinas. *Archivio di Filosofia*, Padova, v. 34, n. 3, p. 240-280, luglio-sett. 1983.

CIGLIA, Francesco Paolo. *Un passo fuori dall'uomo*. La genesi del pensiero di Levinas. Padova: Cedam, 1988.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Levinas: o prefácio de "Totalité et Infini" (I). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 43, n. 184, p. 436-468, 1996.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Levinas: o prefácio de "Totalité et Infini" (II). *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, v. 47, n. 185, p. 67-94, 1997.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Pensar com Emmanuel Levinas*. São Paulo: Paulus, 2009.

CLEMENT, Luigi Francesco. *Un idealismo senza ragione: la fenomenologia e le origini del pensiero di Emmanuel Levinas*. Verona: Ombre Corte, 2008.

COHEN, Joseph D. *Alternances de la métaphysique: essais sur Emmanuel Levinas*. Paris: Galilée, 2009.

COHEN, Joseph; HABIB, Stéphane; ZAGURY-ORLY, Raphael. Emmanuel Levinas: la métaphysique radicale. *Les temps modernes*, Paris, 66^e année, n. 664, 170-193, mai-juil. 2011.

COHEN, Richard A. *Elevations: the height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

COHEN, Richard A. To love God for nothing: Levinas and Spinoza. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York, v. 20-21, n. 1-2, p. 339-352, 1998.

COHEN, Richard A. *What Good is the Holocaust?: on suffering and evil*. *Philosophy Today*, Memphis, v. 43, n. 2, p. 176-183, 1999.

COHEN-LEVINAS, Danielle (Dir.). *Levinas et l'expérience de la captivité*. Paris: Lethielleux, 2011a.

COHEN-LEVINAS, Danielle (Dir.). *Levinas*. Paris: Bayard, 2006.

COHEN-LEVINAS, Danielle (Éd.). *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*. Paris: Hermann, 2011b.

COHEN-LEVINAS, Danielle. Dieu n'est pas l'être: la révélation comme récit du temps. Quelques réflexions croisées sur la philosophie de Schelling, Rosenzweig et Levinas. *Revue Germanique Internationale*, Paris, n. 18, p. 171-185, 2013.

COHEN-LEVINAS, Danielle. Emmanuel Levinas et les théologies. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 11-14, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

COHEN-LEVINAS, Danielle. Éros en plusieurs temps. De la caresse à la justice. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexander (Éd.). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. p. 117-131.

COHEN-LEVINAS, Danielle; CLÉMENT, Bruno (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

COHEN-LEVINAS, Danielle; CRÉPON, Marc (Org.). *Levinas-Derrida: lire ensemble*. Paris: Hermann, 2015.

COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexander (Éd.). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.

COHEN-LEVINAS, Danielle; TRIGANO, Shmuel (Dir.). *Emmanuel Levinas: philosophie et judaïsme*. Paris: In Press Éditions, 2002.

COLETTE, Jacques. Levinas et Kierkegaard. Emphase et paradoxe. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 4-31, 2002.

COLETTE, Jacques. Levinas et la phénoménologie husserlienne. In: ROLLAND, Jacques (Org.). *Les Cahiers de La nuit surveillée*, n. 3: Emmanuel Levinas. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984. p. 19-36.

CONESA, Dolores. Urimpression husserliana y diacronía levinasiana: continuidad o ruptura? *Revue Philosophique de la France e de l'Étranger*, Paris, v. 4, n. 135, p. 435-454, 2010.

COOLS, A. *Langage et subjectivité*. Vers une approche du différend entre Maurice Blanchot et Emmanuel Levinas. Louvain: Éditions Peeters, 2007.

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

COURTINE, Jean-François. Levinas lecteur des *Leçons sur la conscience intime du temps*. In: BENOIST, Jocelyn (Éd.). *La conscience du temps: autour des Leçons sur le temps* de Husserl. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008. p. 117-135.

COURTINE, Jean-François. *Levinas: la trame logique de l'être*. Paris: Hermann Éditeurs, 2012.

CREPON, Marc. Vaincre la mort. *Études Phénoménologiques*, Bruxelles, v. 22, n. 43-44, p. 37-58, 2006.

CRITCHLEY, Simon. Il y a: a dying stronger than death (Blanchot with Levinas). *Oxford Literary Review*, Oxford, v. 15, n. 1-2, p. 81-131, 1993.

CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (Ed.). *The Cambridge companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DARTIGUES, André. Ética e pensamento do infinito segundo E. Levinas. In: DARTIGUES, André. *O que é fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005. p. 134-143.

DASTUR, Françoise. Intentionnalité et métaphysique. In: LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 125-141.

DAVID, Alain. Énigme et phénoménologie. *Europe: revue littéraire mensuelle*, Paris, ano 89, n. 991-992, p. 214-223, nov.-déc. 2011a.

DAVID, Alain. Levinas et la phénoménologie. L'enjeu de la sainteté. *Les temps modernes*, Paris, 66^e année, n. 664, p. 94-118, mai-juil. 2011b.

DAVID, Alain. Un plus qui s'étend au-delà: la *Mehrmeinung* d'Emmanuel Levinas (à propos de Levinas en classe de terminale). In: COHEN-LEVINAS, Danielle; CLÉMENT, Bruno (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 157-173.

DEBÈS, Joseph. *Levinas, l'approche de l'autre*. Paris: Atelier, 2000.

DECLoux, Simon. Existence de Dieu et rencontre d'autrui. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 86, n. 7, p. 706-724, 1964.

DEKENS, Olivier. Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 108-128, 2002.

DEL MASTRO, Cesare. *La métaphore chez Levinas: une philosophie de la vulnérabilité*. Bruxelles: Lessius, 2012.

DELHEZ, Michel. La Kehre lévinassienne. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 129-148, 2002.

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

- DERRIDA, Jacques. Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 117-228. [Trad. Port.: Violência e metafísica: ensaio sobre o pensamento de Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 111-223].
- DESOUCHE, Marie-Thérèse. Le Dieu biblique et l'être chez E. Levinas et E. Jünger. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, v. 94, p. 293-302, 1993.
- DEWITTE, Jacques. Instant, avenir et résurrection. La dialectique du temps chez le premier Levinas. In: COULOUBARITSIS, Lambros et al. *L'expérience du temps: mélanges offerts à Jean Paumen*. Bruxelles: Ousia, 1989. p. 175-198.
- DONDEYNE, Albert; GUELLEY, Robert; LÉONARD, André. Comment s'articulent amour de Dieu et amour des hommes. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, ano 4, n. 1, p. 3-19, 1973.
- DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*. São Paulo: Loyola, 2011.
- DUNCAN, Diane Moira. *The pre-text of ethics: on Derrida and Levinas*. New York: Peter Lang, 2001.
- DUPUIS, Michel (Éd.). *Levinas en contrastes*. Louvain-la-Neuve: De Boeck, 1994.
- DUPUIS, Michel. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème: Levinas et Descartes. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, n. 2, p. 295-310, mai. 1996.
- DURFEE, Harold A. Emmanuel Levinas's philosophy of language. In: THE FACULTY IN PHILOSOPHY AT THE AMERICAN UNIVERSITY. *Explanation: new directions in philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. p. 89-120.
- ESKENAZI, Tamara Cohn; PHILLIPS, Gary Allen; JOBLING, David (Ed.). *Levinas and biblical studies*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- FABER, Roland. De-ontologizing God: Levinas, Deleuze and Whitehead. In: KELLER, Catherine. *Process and difference: between cosmological and poststructuralist postmodernisms*. Albany: Suny, 2002. p. 209-234.
- FABRI, Marcelo. *Desencantando a ontologia: subjetividade e sentido ético em Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FABRI, Marcelo. Despertar do anonimato: Levinas e a fenomenologia. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 119-132.
- FABRI, Marcelo. *Ética e dessacralização: a questão da subjetividade em Emmanuel Levinas*. 1995. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

FABRI, Marcelo. Levinas e busca do autêntico. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 67-79.

FABRI, Marcelo. Linguagem e desmistificação em Levinas. *Síntese: revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 28, n. 91, p. 245-266, mai.-ago. 2001.

FAESSLER, Marc. Dieu envisagé. In: AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Répondre d'autrui*. Emmanuel Levinas. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989. p. 95-113.

FAESSLER, Marc. Dieu, autrement. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 477-491.

FAESSLER, Marc. Humilité du signe et kénose de Dieu. In: GREISCH, J.; ROLLAND, J. (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 239-257.

FAESSLER, Marc. Kénose. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 143-153, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

FAESSLER, Marc. L'intrigue du Tout-Autre: Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *Études Théologiques et Religieuses*, Montpellier, 55 anée, n. 4, p. 501-528, 1980. [artigo reproduzido in *Les cahiers de la nuit surveillée*. Lagrasse: Verdier, 1984. p. 119-145].

FAESSLER, Marc. Métaphore et hauteur. In: HOUSSET, Emmanuel; CALIN, Rodolphe (Dir.). *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2012. p. 143-159.

FAGNIEZ, Guillaume. Levinas et Heidegger, côte à côte et face à face: sur la question de l'habitation. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 106, n. 4, p. 747-770, 2008.

FARIAS, André Brayner de. Infinito e tempo: a filosofia da ideia de infinito e suas consequências para a concepção de temporalidade em Levinas. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 2, p. 7-15, jun. 2006.

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

FÉRON, Etienne. Éthique, langage et ontologie chez Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, ano 82, n. 1, p. 63-87, jan.-mar. 1977.

FERON, Étienne. L'événement. In: FROGNEUX, Nathalie; MIÈS, Françoise (Éd.). *Emmanuel Levinas et l'histoire*. Paris: Cerf, 1998. p. 103-131.

FÉRON, Etienne. La réponse à l'autre et la question de l'un. *Études phénoménologiques*, Bruxelles, v. 6, n. 12, p. 67-100, 1990.

FÉRON, Etienne. *Phénoménologie de la mort: sur les traces de Levinas*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

FERRETTI, Giovanni. *Il Bene al-di-là dell'essere: temi e problemi levinassiani*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

FERRETTI, Giovanni. *La filosofia di Levinas: alterità e trascendenza*. 2. ed. rev. e amp. Torino: Rosenberg & Sellier, 2010.

FÈVRE, Louis. *Penser avec Levinas*. Lyon: Chronique Sociale, 2006.

FILONI, Fernando. Dio e l'alterità nel pensiero di Emmanuel Levinas. *Aquinas: Rivista Internazionale di Filosofia*, Roma, anno XXII, v. 1, p. 28-73, genn.-apr. 1979.

FINKIELKRAUT, Alain. *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard, 1984.

FISCHER, Norbert. Emmanuel Levinas: a justificação da razão por intermédio do outro. In: HENNIGFELD, Jochem; JANSOHN, Heinz (Org.). *Filósofos da atualidade: uma introdução*. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 118-141.

FISCHER, Norbert; HATTRUP, Dietter. *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Levinas*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 1999.

FONTAINE, Philippe. L'art comme "événement de l'obscurcissement de l'être" segundo Emmanuel Levinas. In: FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris: Vrin, 2010. p. 165-191.

FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris: Vrin, 2010. (Collection Phéno).

FORTE, Bruno. Ontologia e revelação. In: FORTE, Bruno. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 103-116.

FORTHOMME, Bernard. Structure de la métaphysique levinassienne. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v. 78, n. 39, p. 385-399, août 1980.

FORTHOMME, Bernard. *Une philosophie de la transcendance: la métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Vrin, 1979.

FRANCK, Didier. *Dramatique des phénomènes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

FRANCK, Didier. *L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*. Paris: Presses Universitaire de France, 2008.

FRANCK, Didier. La défection de la phénoménologie. In: FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris: Vrin, 2010. p. 17-37.

FREYER, Thomas; SCHENK, Richard (Org.). *Emmanuel Levinas: Fragen an die Moderne*. Wien: Passagen Verlag, 1996.

FROGNEUX, Nathalie; MIÈS, Françoise (Éd.). *Emmanuel Levinas et l'histoire*. Paris: Cerf, 1998.

GANS, Steven. Ethics or ontology. *Philosophy Today*, Memphis, v. 16, n. 2, p. 117-121, 1972.

GATES, Darin Crawford. Ontological disclosure and ethical exposure: Heidegger and Levinas on meaning, subjectivity, and non-indifference. *Philosophy Today*, Memphis, v. 45, n. 4, p. 319-334, 2001.

GIBBS, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

GIBBS, Robert. The disappearing God of ethical monotheism. In: VIAL, Theodore M.; HADLEY, Mark A. *Ethical monotheism, past and present: essays in honor of Wendell S. Dietrich*. Providence: Brown Judaic Studies, 2001. p. 229-239.

GIBU, Ricardo. La noción del hay (*il y a*) en los escritos tempranos de Levinas. *Logos*, México, v. 37, n. 111, p. 57-71, set.-dez. 2009.

GÓMEZ, Patricio Peñalver. Ironies de l'essence. Levinas et Sartre: deux aventures de la responsabilité moderne, *Cahiers d'études levinassiennes: Levinas-Sartre*, Lonrai, n. 5, p. 99-133, 2006.

GRATTON, Peter. Heidegger and Levinas on the question of temporality. *Journal of Philosophical Research*, Ohio, v. 30, p. 157-168, 2005.

GREEF, Jean de. Éthique et religion chez Levinas. *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, v. 103, n. 1, p. 36-51, 1970.

GREEF, Jean de. Éthique, réflexion et histoire chez Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 67, n. 3, p. 431-460, 1969.

GREEF, Jean de. Le concept de pouvoir éthique chez Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 68, n. 4, p. 507-520, 1970.

GREISCH, Jean. Ethics and ontology. *Irish Philosophical Journal*, Belfast: Department of scholastic philosophy, v. 4, n. 1-2, p. 64-75, 1987.

GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

GRITZ, David. *Levinas face au beau*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2004.

GROSS, Benjamin. Langage et discours religieux dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 287-303.

GSCHWANDTNER, Christina M. The neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God. *Continental Philosophy Review*, Dordrecht; Boston; London: Kluwer academic publishers, v. 40, n. 3, p. 231-249, jul.- 2007.

GUIBAL, Francis. *Approches d'Emmanuel Levinas: l'inspiration d'une écriture*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

GUIBAL, Francis. Aproximaciones contemporáneas a la cuestión del Otro II. – E. Levinas: El rostro del prójimo y la huella de Dios. *Revista de Filosofía*, México, n. 45-46, p. 439-467, 1982.

GUIBAL, Francis. Dieu sans le savoir: une “raisonnable façon de parler de Dieu”? *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 45-66, 2007a. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

GUIBAL, Francis. *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*. Paris: PUF, 2005.

GUIBAL, Francis. Entre Kant et Kierkegaard: le sens de la subjectivité selon E. Levinas. In: DUPOND, Pascal; COURNARIE, Laurent (Dir.). *Phénoménologie: un siècle de philosophie*. Paris: Ellipses, 2002. p. 75-97.

GUIBAL, Francis. Entre Levinas y Heidegger. *Areté: Revista de Filosofía*, Peru, v. 4, n. 2, p. 337-376, 1992.

GUIBAL, Francis. *Et combien de dieux nouveaux: approches contemporaines II. Emmanuel Levinas*. Paris: Aubier-Montaigne, 1980.

GUIBAL, Francis. *La gloire en exil: le témoignage philosophique d'Emmanuel Levinas*. Paris: Cerf, 2004.

GUIBAL, Francis. Reprises, compréhension et relances de la pensée du sens. Héritages contrastes de Kant chez E. Weil et E. Levinas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 91, n. 3, p. 449-482, 2007b.

GUILLAMAUD, Patrice. L'autre et l'immanence. Étude comparée sur les ontologies de Michel Henry et d'Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et Morale*, Paris, ano 94, n. 2, p. 251-272, avril-juin 1989.

HABIB, Stéphane. *Levinas et Rosenzweig: philosophies de la révélation*. Paris: Presses Universitaire de France, 2000.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2006.

HANKEY, Wayne J. Le rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie. In: LANGLOIS, Luc; NARBONNE, Jean-Marc (Ed.). *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux: actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) – Québec, 18-22 août 1998*. Paris: J. Vrin, 2000. p. 36-43.

HANSEL, Georges. *De la Bible au Talmud suivi de L'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*. Paris: Odile Jacob, 2008.

HANSEL, Georges. Emmanuel Levinas et le christianisme. *Les cahiers du judaïsme*, Paris, n. 13, p. 96-114, 2003.

HANSEL, Georges. Éthique et enseignement: la figure du maître dans Totalité et infini. *Les temps modernes*, Paris, 66^e année, n. 664, p. 151-169, mai-juil. 2011.

HANSEL, Georges. Maurice Blanchot, lecteur de Levinas. In: HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (Dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie*. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010. p. 315-373.

HANSEL, Joëlle (Coord.). *Levinas: de l'être à l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006a. (Débats Philosophiques).

HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007a.

HANSEL, Joëlle. « L'être est » et « Il y a »: autarcie et anonymat de l'être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas. *Études Phénoménologiques*, Louvain-la-Neuve, v. 12, n. 43-44, p. 59-74, 2006b.

HANSEL, Joëlle. Avec Bergson e au-delà. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 325-354.

HANSEL, Joëlle. *Hic et nunc*: lieu et subjectivité dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007b. p. 93-101.

HANSEL, Joëlle. Il progetto filosofico di Emmanuel Levinas in *Totalité et infini*. *Dialegethai*: Rivista telematica di filosofia, anno 14, 2012. [Disponível em <<http://mondodmani.org/dialegethai/>>. Acesso em: 22 jan. 2014].

HANSEL, Joëlle. Levinas et Heidegger: aux origines de la critique. In: LESCOURRET, Marie-Anne (Dir.). *La dette et la distance*. De quelques élèves et lecteurs juifs de Heidegger. Paris: Éditions de l'éclat, 2014. p. 167-183.

HANSEL, Joëlle. Paganisme et « philosophie de l'hitlerisme ». *Cités* [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange], Paris: PUF, n. 25, p. 25-39, 2006.

HANUS, Gilles. *L'un et l'universal*: lire Levinas avec Benny Lévy. Lagrasse: Éditions Verdier, 2007.

HART, Kevin; SIGNER, Michael Alan. *The exorbitant*: Emmanuel Levinas between Jews and christians. New York: Fordham University Press, 2010.

HAYAT, Pierre. *Emmanuel Levinas: éthique et société*. Paris: Kimé, 1995.

HAYAT, Pierre. La subjectivité à l'épreuve de l'hyperbole. Approche de la méthode de Levinas. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Paris, v. 91, n. 3, p. 483-494, 2007.

HÉBERT, Geneviève. Emmanuel Levinas (1905-1995): l'inconditionnel éthique ou l'effacement de Dieu. In: CAPELLE-DUMONT, Philippe (Dir.). *Anthologie IV: philosophie et théologie à l'époque contemporaine: de Henri de Lubac à Eberhard Jungel*. Paris: Cerf, 2011. p. 143-158.

HENGEL, John Van Den. Emmanuel Levinas (1905-1995): from Talmudic writings to christian theology. *Eglise et Theologie*, Ottawa, v. 30, n. 1, p. 5-13, 1999.

HENGEL, John Van Den. One for all other: Levinas's notion of substitution and the figure of Christ. *Eglise et Theologie*, Ottawa, v. 30, n. 1, p. 111-135, 1999.

HERNÁNDEZ, Francisco Xavier Sánchez. *Vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas*. Paris: Harmattan, 2009.

HOPPENOT, Eric; MILON, Alain (Dir.). *Emmanuel Levinas – Maurice Blanchot, penser la différence*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2009.

HOUILLON, Vincent. La suspension de la phénoménologie: la déconstruction. (L'héritage in-interrompu de Levinas à Derrida). *Rue Descartes*, Paris, v. 1, n. 35, p. 29-46, 2002.

HOUSSET, Emmanuel; CALIN, Rodolphe (Dir.). *Levinas: au-delà du visible. Études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*. Caen: Presses universitaires de Caen, 2012.

HUIZING, Klaus. *Levinas und Heidegger*. Francfort: Athenaum, 1988.

HUNEMAN, Philippe; KULICH, Estelle. Emmanuel Levinas: de la phénoménologie à l'éthique. In: HUNEMAN, Philippe; KULICH, Estelle. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Masson & Armand Colin Éditeurs, 1997. p. 123-152.

HUTCHENS, Benjamin C. *Compreender Levinas*. Petrópolis: Vozes, 2007.

IRIGARAY, Luce. Questions à Emmanuel Levinas: sur la divinité de l'amour. *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères*, Paris, ano 43, v. 46, n. 522, p. 911-920, nov. 1990.

JANIAUD, Joël. *Singularité et responsabilité*. Kierkegaard, Simone Weil, Levinas. Paris: Honoré Champion, 2006.

JANICAUD, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: L'Eclat, 1991.

JANICAUD, Dominique. *La métaphysique d'Emmanuel Levinas*. Nice: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 1999.

JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie dans tous ses états*. Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée. Paris: Gallimard, 2009.

JOLDERSMA, Clarence W. What's so good about being different? Looking at uniqueness of students through the lens of Emmanuel Levinas. In: ELLIOTT, Daniel C.; HOLTROP, Steven D. (Ed.). *Nurturing and reflective teachers: a Christian approach for the 21st century*. Claremont: Learning Light Educational Publishing, 1999.

KAJON, Irene et al (Org.). *Emmanuel Levinas: prophetic inspiration and philosophy*. Firenze: Giuntina, 2008.

KATZ, Claire Elise. Before the face of God one must not go with empty hands: transcendence and Levinas's prophetic consciousness. *Philosophy Today*, Chicago, v. 50, n. 1-5, p. 57-68, spring 2006.

KATZ, Claire Elise. The voice of God and the face of the other. *The Journal of Textual Reasoning*, v. 2, n. 1, jun. 2003. [Disponível em: <<http://jtr.lib.virginia.edu/volume2/katz.html>>. Acesso em: 20 jan. 2014].

KEARNEY, Richard. De la phénoménologie à l'éthique. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 121-140, juil. 1997.

KECK, Frédéric. Levinas et Lévy-Bruhl: le problème de la responsabilité, entre phénoménologie et sciences de l'homme. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Levinas autrement*. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 155-168.

KEMP, Peter. *Levinas: une introduction philosophique*. La Versanne: Encre Marine, 1997.

KENAAN, Hagi. *Visage(s): un autre éthique du regard après Levinas*. France: Éditions de l'éclat, 2012.

KLUN, Branko. L'ontologie est-elle totalitaire? Une relecture critique de Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 110, n. 4, p. 659-683, nov. 2012.

KOBAYASHI, Reiko. Éthique et morale. Le concept d'hétéronomie chez Levinas et Kant. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 110, n. 3, p. 519-540, août 2012.

KOBAYASHI, Reiko. Totalité et infini et la cinquième méditation cartésienne. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1, p. 149-185, 2002.

KONINGS, Johan. Deus que passa. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 40, n. 111, p. 243-250, mai.-ago. 2008.

KORELC, Martina. *O problema do ser na obra de Emmanuel Levinas*. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

KOSKY, Jeffrey L. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

KREWANI, Wolfgang. Le temps comme transcendance vers l'autre: la notion du temps dans la philosophie d' E. Levinas. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 44, n. 4, p. 529-560, oct.-déc. 1981.

KÜHN, Rolf. Récurrence éthique et passibilité originaire chez Emmanuel Levinas – une métaphysique renouvelée de l'infini affectif et communautaire. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Levinas autrement*. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 295-306.

LAFOND, Natacha. Des Forêts, Blanchot et Levinas: pour un « autrement dire ». In: HOPPENOT, Éric; MILON, Alain (Dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie*. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010. p. 49-60.

LAH, Claude. *Espion de Dieu*. Avec E. Levinas, penser l'Évangile. Paris: L'Harmattan, 2005.

LAHACHE, Stéphanie. Le messianisme dans la pensée d'Emmanuel Levinas, une éthique du pro-nom. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; TRIGANO, Shmuel (Dir.). *Emmanuel Levinas: philosophie et judaïsme*. Paris: In Press Éditions, 2002. p. 349-361.

LANGIS, Alphonso. Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991.

LANGLOIS, Luc; NARBONNE, Jean-Marc (Ed.). *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux: actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) – Québec, 18-22 août 1998*. Paris: J. Vrin, 2000.

LANNOY, Jean-Luc. "Il y a" et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 88, n. 79, p. 369-394, 1990.

LANNOY, Jean-Luc. D'une ambiguïté. *Études Phénoménologiques*, Bruxelles, v. 6, n. 12, p. 11-44, 1990.

LANNOY, Jean-Luc. Métaphysique de la subjectivité et tradition judaïque. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 88, n. 80, p. 597-603, 1990.

LARUELLE, François (Éd.). *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Jean-Michel Place, 1980.

LAVIGNE, Jean-François. L'idée de l'infini: Descartes dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, v. 92, n. 1, p. 54-66, 1987.

LAVIGNE, Jean-François. Levinas avant Levinas: l'introducteur et le traducteur de Husserl. In: LEVINAS, Emmanuel. *Positivité et transcendance*. Suivi de Levinas et la phénoménologie sous la direction de J.-L. Marion. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. p. 49-72.

LAWLOR, Leonard. Dieu et le concept: une petite comparaison de Levinas et Deleuze à partir de Bergson. In: WORMS, Frédéric (Ed). *Annales bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. p. 441-451.

- LEFÈVRE, Charles. Autrui et Dieu: la pensée d'Emmanuel Levinas, question aux chrétiens. *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, Facultés Catholiques, ano 37, n. 4, p. 255-273, dez. 1980.
- LEGROS, Robert. Levinas et l'intentionnalité. In: COULOUBARITSIS, Lambros; MAZZÙ, Antonino (Dir). *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles: Ousia, 2007. p. 317-350.
- LESCOURRET, Marie-Anne. *Emmanuel Levinas*. France: Flammarion, 1994.
- LÉVY, Benny. *Être juif*. Étude lévinassienne. Paris: Verdier, 2003.
- LÉVY, Benny. *Levinas: Dieu et la philosophie*. Lagrasse: Éditions Verdier, 2009.
- LÉVY, Benny. *Visage continu: la pensée du retour chez Emmanuel Levinas*. Lagrasse: Verdier, 1998.
- LEVY, Ze'ev. De l'ontologie à l'éthique: la métaphysique d'Emmanuel Levinas. In: LANGLOIS, Luc; NARBONNE, Jean-Marc (Ed.). *La métaphysique: son histoire, sa critique, ses enjeux: actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) – Québec, 18-22 août 1998*. Paris: J. Vrin, 2000. p. 421-427.
- LIBERTSON, Joseph. La récurrence chez Levinas. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v. 79, n. 42, p. 212-251, mai. 1981.
- LIBERTSON, Joseph. La séparation chez Emmanuel Levinas. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, ano 86, n. 4, p. 433-451, oct.-déc. 1981.
- LIBERTSON, Joseph. *Proximity*. Levinas, Blanchot, Bataille and communication. La Haye; Boston; Londres: M. Nijhoff Publishers, 1982.
- LIPSZYC, Adam (Dir.). *Emmanuel Levinas: philosophie, théologie, politique*. Varsovie: Institut Adam Mickiewicz, 2007.
- LISSA, Giuseppe. Critica dell'ontologia della guerra e fondazione metafisica della pace in E. Levinas. *Giornale critico della filosofia italiana*, Firenze, v. 66. n. 1, p. 119-174, gen.-apr. 1987.
- LISSA, Giuseppe. Emmanuel Levinas: pour une transcendance non indolâtrique. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 95-122, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].
- LLEWELYN, John. *Emmanuel Levinas: the genealogy of ethics*. London; New York: Routledge, 1995.
- LYOTARD, Jean-François. Logique de Levinas. In: LARUELLE, François (Éd.). *Textes pour Emmanuel Levinas*. Paris: Jean-Michel Place, 1980. p. 127-150.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. Estética e ética em Levinas: da realidade e sua sombra à ética como filosofia primeira. *Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 3, n. 1, p. 7-25, jan.-jun. 1998.

MALKA, Salomon. *Levinas, la vie et la trace*. Paris: Albin Michel, 2005.

MALKA, Salomon. *Lire Levinas*. Paris: Cerf, 1989.

MANNING, Robert J. Sheffler. *Interpreting otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's ethics as first philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University, 1993.

MARCOLUNGO, Ferdinando Luigi. *Etica e metafísica in Emmanuel Levinas*. Milano: Instituto di Propaganda Libreria, 1995.

MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. Paris: Fayard, 1982.

MARION, Jean-Luc. *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

MARION, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Grasset, 1977.

MARION, Jean-Luc. La substitution et la sollicitude: comment Levinas replit Heidegger. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 123-141, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardès-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

MARION, Jean-Luc. Note sur l'indifférence ontologique. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993. p. 47-62.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, François Hubert. *Introdução a Levinas: pensar a ética no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2014.

MATTÉI, Jean-François. L'éclipse de la transcendance et le retour de la barbarie. In: CAPELLE, Philippe; GREISCH, Jean (Éd.). *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004. p. 329-375.

MELO, Nélio Vieira de. *A ética da alteridade como religião do outro: perspectiva do humanismo ético de Emmanuel Levinas*. 1999. Tese (Doutorado em Teologia) – Universidade Pontificia Salesiana, Roma, 1999.

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

MELO, Nélio Vieira de. A linguagem como significação e testemunho da transcendência. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Org.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 317-335.

MIES, Françoise. Asymétrie et réciprocité: qui est le Messie? In: DUPUIS, Michel (Éd.). *Levinas en contrastes*. Louvain-la-Neuve: De Boeck, 1994. p. 119-135.

MIES, Françoise. *Emmanuel Levinas e a Bíblia*. In: MIES, Françoise (Org.). *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 114-155.

- MOATI, Raoul. Être à l'infini – La fécondité. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexander (Éd.). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. p. 95-115.
- MOLINIÉ, Georges. Discours théologique/discours religieux. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 67-75, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].
- MONSEU, Nicolas. Injonction de l'homme responsable et attestation de l'homme capable: Ricoeur et Levinas. In: FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris: Vrin, 2010. p. 111-122.
- MONSEU, Nicolas. Recherche sur l'introduction de la phénoménologie husserliana en France par Levinas. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 241-258.
- MOONEY, Timothy. On the critiques of pairing and appresentation in Merleau-Ponty and Levinas. In: CANDLER JÚNIOR, Peter M.; CUNNINGHAM, Conor (Ed.). *Transcendence and phenomenology*. London: SCM Press, 2007. p. 448-494.
- MORAIS, Carlos Bizarro. A arte como obscurecimento: acerca da inestética do “il y a” em Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 63-86, jan.-mar. 1991.
- MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas (I). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 14, n. 32, p. 51-73, jan.-abr. 1982a.
- MORO, Ulpiano Vázquez. A teologia interrompida: para uma interpretação de E. Levinas (II). *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 365-383, set.-dez. 1983.
- MORO, Ulpiano Vázquez. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*. Madrid: UPCM, 1982b.
- MORO, Ulpiano Vázquez. Ignacio de Loyola y Levinas: una “conversacion” posible. In: CEBOLLADA, Pascual (Ed.). *Experiencia y misterio de Dios: congreso internacional en el 25 aniversario del Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid, 24-27 de octubre de 2007)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2009. p. 122-142.
- MOSCATO, A. (Org.). *Levinas: filosofia e trascendenza*. Genova: Marietti, 1992.
- MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris; Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2004.
- MOSÈS, Stéphane. L'idée de l'infini en nous. In: AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989. p. 41-51. [Artigo reproduzido in GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 79-101 e in MOSÈS, Stéphane. *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*. Paris; Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2004. p. 81-118].

MOSÈS, Stéphane. Levinas lecteur de Derrida. *Cités* [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange], Paris: PUF, n. 25, p. 77-85, 2006.

MOSÈS, Stéphane. Sixième Leçon: Emmanuel Levinas et l'au-delà de l'être. In: MOSÈS, Stéphane. *Figures philosophiques de la modernité juive*. Paris: Cerf, 2011. p. 121-145.

MÜNSTER, Arno (Dir.). *La différence comme non-indifférence: éthique et altérité chez Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions Kimé, 1995.

MURAKAMI, Yasuhiko. *Levinas phénoménologue*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

MURAKAMI, Yasuhiko. Phénoménologie du réel – le doute cartésien et l'*il y a* chez Levinas. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Levinas autrement*. Louvain: Éditions Peeters, 2012. p. 307-322.

NARBONNE, Jean-Marc. Deus e a filosofia segundo Levinas. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 349-370.

NARBONNE, Jean-Marc; HANKEY, Wayne. *Levinas et l'héritage grec suivi de cent ans de néoplatonisme en France – une brève histoire philosophique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin/Québec: Les Presses de L'Université Laval, 2004.

NEPPI, Enzo. L'être et le mal dans la pensée d'Emmanuel Levinas. *Esprit*, Paris, n. 265, p. 69-87, juil. 2000.

NEPPI, Enzo. Levinas et la crise de l'être dans la littérature moderne: Baudelaire, Rimbaud et quelques autres. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 103-123.

NODARI, Francesca. *Il male radicale tra Kant e Levinas*. Firenze: Giuntina, 2008.

NODARI, Paulo César. O rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 191-220, mai.-ago. 2002.

NORDMANN, Sophie. *Philosophie et judaïsme: H. Cohen, F. Rosenzweig, E. Levinas*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. Emmanuel Levinas e Fernando Echevarría: uma aproximação. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 48, n. 3, p. 455-466, jul.-sep. 1992.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. Hieratismo do rosto? Levinas aproximado dos seus interlocutores. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 50, n. 1-3, p. 291-303, jan.-sep. 1994.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. *O outro e o rosto: problemas da alteridade em Emmanuel Levinas*. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.

NUNES, Etelvina Pires Lopes. O rosto e a passagem do infinito. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 5-42, jan.-mar. 1991.

OLIVEIRA, Ednilson Turozi de. *A resistência à mística em Emmanuel Levinas*. 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

OLIVIER, Boulnois (Dir.). *Le problème du mal et la question de Dieu après Auschwitz*. S/l: S/n, 2000.

OLIVIER, Paul. À propos de l'oeuvre de Emmanuel Levinas. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 76, n. 4, p. 533-559, 1988.

OLIVIER, Paul. L'être et le temps chez Emmanuel Levinas. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 71, n. 3, p. 337-380, 1983.

OMBROSI, Orietta. Humilité de Dieu, prière de l'homme. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 155-169, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

OMBROSI, Orietta. La traduction, ou la tentation de la tentation. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelas, v. 60, n. 1, p. 91-114, mar. 2006.

PAIVA, Márcio Antônio de; José Geraldo Estevam. A relação ética como religião em Emmanuel Levinas. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 37, n. 119, p. 383-406, 2010.

PAIVA, Márcio. Subjetividade e Infinito: o declínio do cogito e a descoberta da alteridade. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 213-231, mai.-ago. 2000.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. Acerca do (des)encontro: Husserl, Heidegger e Levinas. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 46, n. 2, p. 255-263, jun. 2001.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. *Levinas: a reconstrução da subjetividade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002a.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. O dizer da alteridade além do ser: Levinas e o sentido do conhecimento e linguagem. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org.). *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002b. p. 363-382.

PEPERZAK, Adriaan (Ed.). *Ethics as first philosophy: the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York: Routledge, 1995.

PEPERZAK, Adriaan. *Beyond: the philosophy of Emmanuel Levinas*. Northwestern University, 1997.

PEPERZAK, Adriaan. E. Levinas: autrement qu'être ou au-delà de l'essence. *Philosophische Rundschau*, Tübingen, v. 24, n. 1-2, p. 91-116, 1977.

PEPERZAK, Adriaan. Passages. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Emmanuel Levinas*. Les Cahiers de l'Herne, n. 60. Paris: L'Herne, 1991. p. 421-427.

PEPERZAK, Adriaan. *To the other: an introduction to the philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University, 1993.

PEREZ, Félix. *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas*. Paris: L'Harmattan, 2001.

PETITDEMANGE, Guy. Éthique et transcendance. Sur les chemins d'E. Levinas. *Recherches de Sciences Religieuses*, Paris, v. 64, n. 1, p. 59-94, jan.-mar. 1976.

PETITDEMANGE, Guy. L'un ou l'autre. La querelle de l'ontologie: Heidegger-Levinas. In: ROLLAND, Jacques (Org.). *Les Cahiers de La nuit surveillée: Emmanuel Levinas*. Lagrasse: Éditions Verdier, 1984. p. 37-49.

PETITDEMANGE, Guy. Levinas. L'esprit, la lettre: notes en marge de "Simone Weil contre la Bible" (1952). *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 171-188, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].

PETITDEMANGE, Guy. Levinas. Phénoménologie et judaïsme. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 85, n. 2, p. 225-248, 1997.

PETITDEMANGE, Guy. Sur les chemins d'Emmanuel Levinas. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 64, n. 1, p. 59-94, 1976.

PETROSINO, Silvano. *Fondamento ed esasperazione*. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas. Genova: Casa Editrice Marietti, 1992.

PETROSINO, Silvano. Il maggior stupore. In: LEVINAS, Emmanuel. *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*. Milano: Jaca Book, 2002. p. IX-XXIX.

PETROSINO, Silvano. Introduzione. In: LEVINAS, Emmanuel. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*. Milano: Jaca Boo, 1998. p. IX-XXVIII.

PETROSINO, Silvano. L'idée de vérité dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas. In: GREISCH, Jean; ROLLAND, Jacques (Org.). *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf, 1993. p. 103-130.

PETROSINO, Silvano. L'umanità dell'umano o dell'essenza della coscienza. Derrida lettore di Levinas. In: DERRIDA, Jacques. *Addio a Emmanuel Levinas*. Milano: Jaca Book, 2011. p. 9-51.

PETROSINO, Silvano. La fenomenologia dell'único: le tesi di Levinas. In: LEVINAS, Emmanuel. *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*. Milano: Jaca Book, 2000. P. XV-LXXV.

PETROSINO, Silvano. Narcisismo e idolatria: sul contributo levinassiano all'idea pensabilità della trascendenza. In: LEVINAS, Emmanuel. *Dio, la morte e il tempo*. 2. ed. Milão: Jaca Book, 2003. p. 9-37.

PETROSINO, Silvano; ROLLAND, Jacques. *La vérité nomade*: introduction à Emmanuel Levinas. Paris: La Découverte, 1984.

PINTO, Louis. *La religion intellectuelle*: Emmanuel Levinas, Hermann Cohen, Jules Lachelier. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

PINTOR-RAMOS, Antonio. Introdução à tradução espanhola de Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. In: LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o mas alla de la esencia*. Salamanca: Sigueme, 1987. p. 11-39.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A ética de Levinas e o sentido do humano – crítica à ética ocidental e seus pressupostos. *Veritas*: Revista de Filosofia, Porto Alegre, v. 37, n. 147, p. 325-363, set. 1992.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A nova proposta ética de Emmanuel Levinas. *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 13, p. 47-62, 1995.

PIVATTO, Pergentino Stefano. A questão de Deus no pensamento de Levinas. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003a. p. 178-198.

PIVATTO, Pergentino Stefano. Elementos de reflexão sobre a questão de Deus em Heidegger e Levinas. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Org.). *Éticas em diálogo – Levinas e o pensamento contemporâneo*: questões e interfaces. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003b. p. 111-130.

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

PIVATTO, Pergentino Stefano. *La relation à la transcendance dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*. S/l: s/n, 1980.

PLOURDE, Pierre. L'inflexion éthique de la métaphysique levinasienne. In: LANGLOIS, Luc; NARBONNE, Jean-Marc (Ed.). *La métaphysique*: son histoire, sa critique, ses enjeux: actes du XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) – Québec, 18-22 août 1998. Paris: J. Vrin, 2000. p. 995-1001.

PLOURDE, Simone. *Emmanuel Levinas*. Altérité et responsabilité. Guide de lecture. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

POCHÉ, Fred. Éthique et signifiante. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, v. 120, n. 1-4, p. 46-59, 1998.

POCHÉ, Fred. *Levinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne? L'hospitalité des intelligences*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Levinas: essai et entretiens*. Paris: Actes Sud, 1996. [Trad. Port.: *Emmanuel Levinas: ensaio e entrevistas*. São Paulo: Perspectiva, 2007].

PONTREMOLI, Edouard. Sur l' "il y a" qui n'est pas "es gibt". *Études Phénoménologiques*, Grèce, v. 7, n. 13-14, p. 165-187, 1991.

PONZIO, Augusto. *Sujet et altérité sur Emmanuel Levinas*. Suivi de deux dialogues avec Emmanuel Levinas. Paris: L'Harmattan, 1996.

PRADELLE, Dominique. Y a-t-il une phénoménologie de la signifiante éthique ? In: COHEN-LEVINAS, Danielle; CLÉMENT, Bruno (Org.). *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 73-98.

PUNTEL, Lorenz Bruno. *Ser e Deus: um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, E. Levinas e J.-L. Marion*. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

PURCELL, Michael. *Levinas and theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PUTNAM, Hilary. *Jewish philosophy as a guide to life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

RABINOVICH, Silvana. *La trace dans le palimpseste: lectures de Levinas*. Paris: L'Harmattan, 2003.

RADRIZZANI, Ives. Le même, l'autre et la limite chez Fichte et chez Levinas. *Archives de Philosophie*, Paris, v. 73, n. 2, p. 285-295, 2010.

REA, Caterina. De l'ontologie à l'éthique. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 1-2, p. 80-107, 2002.

REA, Caterina. Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 100, n. 3, p. 527-548, 2002.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *A gênese da ética e da teologia na filosofia de Emmanuel Levinas*. 1998. Tese (Doutorado em Teologia) – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, Belo Horizonte, 1998.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. Emmanuel Levinas: o pensador da ética como filosofia da alteridade. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 161-185.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. O centenário do nascimento de Emmanuel Levinas. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, v. 38, n. 106, p. 385-402, set.-dez. 2006.

RIBEIRO JÚNIOR, Nilo. *Sabedoria da paz: ética e teo-lógica em Emmanuel Levinas*. São Paulo: Loyola, 2008.

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

RICO, Hermínio. A sociedade do outro homem. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 97-117, jan.-mar. 1991.

RICOUER, Paul. Emmanuel Levinas, penseur du témoignage. In: AESCHLIMANN, Jean-Christophe (Org.). *Répondre d'autrui*. Emmanuel Levinas. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1989. p. 17-40.

RICOUER, Paul. In memoriam: Emmanuel Levinas. *Philosophy Today*, Chicago, v. 40, n. 3, p. 331-340, 1996.

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

RICOUER, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

ROBBERECHTS, Édouard. Levinas et la création dans *Totalité et Infini*. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 125-141.

ROGOZINSKI, Jacob. De la caresse à la blessure: outrance de Levinas. *Les temps modernes*, Paris, 66^e année, n. 664, p. 119-136, mai-juil. 2011.

ROLLAND, Jacques et al. *Exercices de la Patience: Cahiers de Philosophie*, Paris, n. 1, 1980. [nombre especial dedicado a Levinas].

ROLLAND, Jacques. "Divine comédie": la question de Dieu chez Levinas. In: MÜNSTER, Arno (Dir.). *La différence comme non-indifférence*. Paris: Kimé, 1995. p. 109-127.

ROLLAND, Jacques. Advertência. In: LEVINAS, Emmanuel. *Deus, a morte e o tempo*. Coimbra: Almedina, 2003. p. 29-32.

ROLLAND, Jacques. L'humain dans l'homme. Quelques notes. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 112-120, juil. 1997.

ROLLAND, Jacques. *Parcours de l'autrement*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

ROMANO, Claude. Signification et phénomène. Comment lire Levinas? In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Éd.). *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*. Paris: Hermann, 2011. p. 11-26.

SAINT-CHERON, Michaël de. *Du juste au saint: Ricoeur, Rosenzweig et Levinas*. Paris: Desclée de Brouwer, 2013.

SALANSKIS, Jean-Michel. *L'émotion éthique*. Levinas vivant I. Paris: Klincksieck, 2011a.

SALANSKIS, Jean-Michel. *L'humanité de l'homme*. Levinas vivant II. Paris: Klincksieck, 2011b.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Le concret et l'idéal*. Levinas vivant III. Paris: Klincksieck, 2015.

SALANSKIS, Jean-Michel. Levinas et Heidegger: le grande écart. In: BURGGRAEVE, Roger et al (Ed.). *Recherches levinassiennes*. Louvain: Éditions Peeters, 2012b. p. 161-189.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Levinas vivant*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

SANSONETTI, Giulliano. *Levinas e Heidegger*. Brescia: Morcelliana, 1998.

SANTOS, Luciano Costa. Pequeno roteiro do Deus vivo: religião e ética no pensamento de Emmanuel Levinas. *Análise e Síntese: Revista de Filosofia e Teologia do Instituto Teológico São Bento, Salvador*, n. 2, p. 109-126, 2002.

SAYÃO, Sandro Cozza. Levinas e a tessitura do humano: pensar filosoficamente além do ser é possível? *Conjectura: Filosofia e Educação, Caxias do Sul*, v. 10, n. 1, p. 129-139, 2005.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. *La philosophie d'Emmanuel Levinas: métaphysique, esthétique, éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

SCHILLACI, Giuseppe. *Relazione senza relazione: il ritrarsi e il darsi di Dio come itinerário metafísico nel pensiero di Levinas*. Acireale: Galatea, 1996. (Documenti e studi SYNAXIS, Studio Teologico S. Paolo).

SCHLEGEL, Jean-Louis. Retours de Dieu à l'ère postmétaphysique. *Esprit*, Paris, n. 3, p. 118-130, mar. 2012.

SCHNELL, Alexander. Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger. Une lecture phénoménologique de Totalité et Infini. In: COHEN-LEVINAS, Danielle (Éd.). *Lire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas: études et interprétations*. Paris: Hermann, 2011. p. 27-40.

SCHNELL, Alexander. *En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

SCHRIJVERS, Joeri. And there shall be no more boredom: problems with overcoming metaphysics in Heidegger, Levinas and Marion. In: CANDLER JÚNIOR, Peter M.; CUNNINGHAM, Conor (Ed.). *Transcendence and phenomenology*. London: SCM Press, 2007. p. 50-83.

SEBBAH, François-David. C'est la guerre. *Cités* [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange], Paris: PUF, n. 25, p. 41-54, 2006.

SEBBAH, François-David. *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Paris: PUF, 2001.

SEBBAH, François-David. *Levinas: ambigüités de l'altérité*. Paris: Les Belles Lettres, 2000.

SEBBAH, François-David. Lire Levinas et penser tout autrement. *Esprit*, Paris, n. 234, p. 140-151, juil. 1997.

SEBBAH, François-David. Visage érotique et visage éthique. À partir d'Emmanuel Levinas. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexander (Éd.). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. p. 133-148.

SEBBAH, François-David; CALIN, Rodolphe. *Le vocabulaire de Levinas*. Paris: Ellipses, 2002.

SEBBAH, François-David; SALANSKIS, Jean-Michel. *Usages contemporains de la phénoménologie*. Paris: Sens & Tonka, 2008.

SERRANO, Josep F. Maria. *Emmanuel Levinas: entre el deseo de pan y el deseo de Dios*. Barcelona: Institut de Teologia Fonamental – Sant Cugat Del Valles, 1997.

SIMHON, Ari. Être ou autrement qu'êtré. L'hétéronomie peut-elle être constitutive d'une subjectivité libre? *Cahiers de la MRSH de l'Université de Caen*, Caen, p. 199-208, avr. 2005.

SIMHON, Ari. *Levinas critique de Hegel*. Précédé de *Le sublime hégélien*. Bruxelles: OUSIA, 2006.

SIMHON, Ari. Levinas et l'universalisme. Premiers éléments d'une critique de la lecture de Benny Lévy. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 103, n. 4, p. 587-612, nov. 2005.

SIMHON, Ari. Sens unique. Notes sur la question de l'interprétation chez Levinas. In: FONTAINE, Philippe; SIMHON, Ari (Dir.). *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*. Paris: Vrin, 2010. p. 223-243.

SIMON, Derek. Otherwise than time or beyond synchrony: the difference of diachrony in Levinas, *Eglise et Theologie*, Ottawa, v. 30, n. 1, p. 53-75, 1999.

SMITH, Michael B. L'idée de la religion dans l'oeuvre de Levinas. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 327-336.

SOUZA, Ricardo Timm de. Da lógica do sentido ao sentido da lógica: Levinas encontra Platão. *Veritas: Revista de Filosofia*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, p. 781-801, dez. 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de. Fenomenologia e metafenomenologia: substituição e sentido – sobre o tema da “substituição” no pensamento ético de Levinas. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 379-414.

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

SOUZA, Ricardo Timm de. *Sujeito, ética e história: Levinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SOUZA, Ricardo Timm de. Traumatismo e infinito: esboço de uma metafenomenologia do infinito ético. *Cadernos da FAFIMC*, Viamão, n. 13, p. 101-120, 1995.

SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

SPAACK, Claude Vishnu. Le problème phénoménologique de l'expérience passive (Husserl, Heidegger, Levinas). *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 111, n. 4, p. 693-721, 2013.

STRASSER, Stephan. Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 75, n. 25, p. 101-125, févr. 1977.

STRASSER, Stephan. Le concept de "phénomène" chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 76, n. 31, p. 328-342, août 1978.

SUSIN, Luiz Carlos et al (Org.). *Éticas em diálogo: Levinas e o pensamento contemporâneo – questões e interfaces*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. Identidade e meta-identidade: a ruptura da tautologia da consciência. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes (Org.). *Fenomenologia hoje: existência, ser e sentido no alvorecer do século XXI*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 429-444.

SUSIN, Luiz Carlos. Levinas: a ética é a ótica. In: DE BONI, L. A.; STEIN, Ernildo (Org.). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre: UFRGS/ Petrópolis: Vozes, 1993. p. 339-346.

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

SZIGETI, Attila. Temps par l'autre ou temps de l'autre? Temporalité génétique et métaphysique de l'absence chez Levinas. In: COPOERU, Ion; SCHNELL, Alexander (Éds.). *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2006. p. 51-68.

TAMINIAUX, Jacques et al. Autour de l'être, du temps, de l'autre. *Cahiers du Centre d'Études Phénoménologiques*, Louvain-la-Neuve, v. 1, 1981.

TAMINIAUX, Jacques. La première réplique à l'ontologie fondamentale. In: CHALIER, Catherine; ABENSOUR, Miguel (Org.). *Levinas*. Cahiers de l'Herne. Paris: L'Herne, 1991, p. 275-284.

TAMINIAUX, Jacques. *Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger*. Bruxelles: Ousia, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. Une autre phénoménologie. *Europe: revue littéraire mensuelle*, ano 89, n. 991-992, p. 7-20, nov.-déc. 2011a.

TENGELYI, László. L'appel de la loi et la responsabilité sauvage. In: COPOERU, Ion; SCHNELL, Alexander (Éds.). *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2006. p. 37-49.

TENGELYI, László. Le langage ontologique de Totalité et infini. In: COHEN-LEVINAS, Danielle; SCHNELL, Alexander (Éd.). *Relire Totalité et infini d'Emmanuel Levinas*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015. p. 15-28.

THAYSE, Jean-Luc. *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*. Paris: L'Harmattan, 1998.

THIERRY, Yves. Discussion avec l'ontologie (Levinas et Merleau-Ponty). *Cités* [Dossier: Emmanuel Levinas: une philosophie de l'évasion, coordonné par Guy Petitdemange], Paris: PUF, n. 25, p. 101-110, 2006.

TILLIETTE, Xavier. Emmanuel Levinas: les problèmes de la subjectivité. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 31-44.

TILLIETTE, Xavier. Il discorso lancinante di Emmanuel Levinas. *La Civiltà Cattolica*, Roma, anno 134, v. 1, quaderno 3181, p. 15-30, 1° genn. 1983.

TORNAY, Alain. *Emmanuel Levinas: philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi?* Paris: L'Harmattan, 2006.

TORNAY, Alain. *L'oubli du Bien: la réponse de Levinas*. Genève: Editions Slatkine, 1999.

TUDELA, J. A. El exceso del bien. Subjetividad y significación ética en Emmanuel Levinas. *Escritos del Vedat*, Valencia, v. 12, p. 35-60, 1982.

VALAVANIDIS-WYBRANDS. Veille et il y a. *Exercices de la Patience: Cahiers de Philosophie*, Paris, n. 1, p. 57-64, 1980.

VANNI, Michel. Épreuves éthiques d'une vie, vers la petite bonté: morale, éthique et pratique. In: GAZIAUX, Éric (Éd.). *Philosophie et théologie: Festschrift Emilio Brito*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2007. p. 523-537.

VANNI, Michel. Historicité et eschatologie dans la pensée d'Emmanuel Levinas. In: BENOIST, Jocelyn; MERLINI, Fabio (Éd.). *Après la fin de l'histoire: temps, monde, historicité*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998. p. 231-250.

VANNI, Michel. *L'impatience des réponses*. L'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son interprétation pratique. Paris: CNRS, 2004.

VANNI, Michel. Le souffle coupé. Répondre d'autrui sous la menace de l'il y a. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 3, n. 78, p. 367-382, 2006.

VANNI, Michel. Transcendance et ambiguïté. Quelques problèmes d'interprétation de la pensée de Levinas. *Les Études Philosophiques*, Paris, v. 1, n. 60, p. 103-122, 2002.

VASEY, Craig R. Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de E. Levinas. *Revue de métaphysique et de morale*, 85 année, n. 2, p. 224-239, avril-juin 1980.

- VERGOTE, Henri-Bernard. Esprit, violence et raison. *Études*, Paris, v. 366, n. 3, p. 363-374, mar. 1987.
- VILA-CHÃ, João. Enigma da transcendência: elementos para uma ontologia do exílio segundo Emmanuel Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 47, n. 1, p. 43-62, jan.-mar. 1991.
- VILA-CHÃ, João. Verdad sin totalidad: la aportación de Emmanuel Levinas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 65 (supl.), p. 1091-1102, 2009.
- VOGELS, Walter. Vouloir-dire et pouvoir-dire: l'herméneutique d'Emmanuel Levinas. *Eglise et Theologie*, Ottawa, v. 30, n. 1, p. 33-51, 1999.
- VRIES, Hent de. Adieu, dieu, a-Dieu. In: PEPPERZAK, Adriaan T. (Ed.). *Ethics as first philosophy: the significance of Emmanuel Levinas for philosophy, literature and religion*. New York: Routledge, 1995. p. 211-220.
- VRIES, Hent de. Levinas, Spinoza, et le sens théologico-politique de l'écriture. *Pardès*, Paris, v. 1, n. 42, p. 79-94, 2007. [Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-pardes-2007-1.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2014].
- WALDENFELS, Bernhard. La liberté face à l'autre. Levinas et Sartre: ontologie et éthique en conflit, *Cahiers d'études lévinassiennes: Levinas-Sartre*, Lonrai, n. 5, p. 151- 174, 2006.
- WALL, Thomas Carl. *Radical passivity: Levinas, Blanchot and Agamben*. New York: State University of New York Press, 1999.
- WELTEN, Ruud. *Phénoménologie du Dieu invisible*. Essais et études sur Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion. Paris: L'Harmattan, 2011.
- WESTPHAL, Merold. Le commandement de l'amour et la transcendance divine chez Levinas et Kierkegaard. In: HABBARD, Anne-Christine; MESSAGE, Jacques (Éd.). *Sören Kierkegaard: pensée et problèmes de l'éthique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009. p. 291-315.
- WYBRANDS, Francis. Vers une signifiante hors contexte. In: ROLLAND, Jacques et al. *Exercices de la Patience: Cahiers de Philosophie*, Paris, n. 1, 1980. p. 51-56.
- WYGODA, Shmuel. Les premiers parfums du paradis: la *halakha* dans la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas. In: HANSEL, Joëlle (Dir.). *Levinas à Jérusalem*. Bonchamp-lès-Laval: Klincksieck, 2007. p. 337-371.
- WYSCHOGROD, Edith. Emmanuel Levinas and the problem of religious language. *The Thomist*, v. 26, n. 1, p. 1-38, 1972.
- WYSCHOGROD, Edith. *Emmanuel Levinas: the problem of ethical metaphysics*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974.
- ZIELINSKI, Agata. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*. Le corps, le monde, l'autre. Paris: PUF, 2002.

ZIELINSKI, Agata. *Levinas: la responsabilité est sans pourquoi*. Paris: PUF, 2004.

ZIMMERMANN, Nigel. *Levinas and theology*. London: Bloomsbury, 2013.

3 Outras obras consultadas

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

ALBUQUERQUE, José Fábio da Silva. As críticas heideggerianas ao status filosófico da consciência em Husserl diante da problemática do conhecimento do século XIX. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 38, n. 120, p. 91-115, 2011.

ALFÉRI, Pierre. *Guillaume d'Ockham: le singulier*. Paris: Éditions de Minuit, 1989.

APEL, Karl-Otto. Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'histoire de l'être? *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 3, p. 373-396, jui.-sep. 1990.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Hermenêutica da ausência: a questão de Deus em Heidegger. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 268-279, jul.-dez. 2009.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. Nada, angústia e morte em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 1-15, dez. 2007.

ARISTÓTELES. *Da alma (De anima)*. Lisboa: Edições 70, 2001a.

ARISTÓTELES. *Metafísica: ensaio introdutório*. São Paulo: Loyola, 2001b. v. 1.

ARISTÓTELES. *Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Loyola, 2002a. v. 3.

ARISTÓTELES. *Metafísica: texto grego com tradução ao lado*. São Paulo: Loyola, 2002b. v. 2.

ARISTÓTELES. *Physique: leçons sur les principes généraux de la nature*. Paris: A. Durand, 1862. v. 1.

ARISTÓTELES. *Rhétorique I. (Livre I)*. Paris: Les Belles Lettres, 1932.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ARNOU, René. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. 2. ed. Roma: PUG, 1967.

ATLAN, Henri. Le dieu des personnes et la forme du corps humain. In: HALPERIN, Jean; LÉVITTE, Georges (Éd.). *Colloque des intellectuels juifs. Le "quant-à-soi"*. Paris: Denoël, 1991. p. 101-134.

AUBENQUE, Pierre. *Desconstruire a metafísica?* São Paulo: Loyola, 2012.

AUBENQUE, Pierre. Etienne Gilson et la question de l'être. In: COURATIER, Monique (Org.). *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*. Paris: J. Vrin, 1980. p. 79-92.

AUBENQUE, Pierre. Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. *Le neoplatonisme*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1971. p. 101-109.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger: approche de Heidegger*. Paris: Minuit, 1974. v. 3.

BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger: philosophie grecque*. Paris: Minuit, 1973. v. 1.

BEAUVOIR, Simone de. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, 1960. v. 1.

BEIERWALTES, Werner. *Identità e Differenza*. Milão: Vita e Pensiero, 1989.

BEIERWALTES, Werner. *Platonisme et idéalisme*. Paris: J. Vrin, 2000.

BENOIST, Jocelyn (Éd.). *La conscience du temps: autour des Leçons sur le temps de Husserl*. Paris: Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

BENSUSSAN, Gérard. *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERNET, Rudolf. *Conscience et existence: perspectives phénoménologiques*. Paris: Puf, 2004.

BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Loyola, 1997.

BIEMEL, Walter. *Écrits sur la phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2009.

BIEMEL, Walter. L'idée de la phénoménologie chez Husserl. In: MARION, Jean-Luc; PLANTY-BONJOUR, Guy (Dir.). *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: Puf, 1984. p. 81-104.

BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Louvain: Nauwelaerts, 1950.

BIJU-DUVAL, Denis. Dieu avec ou sans l'être? *Revue Thomiste*, Toulouse, v. 95, n. 4, p. 547-565, 1995.

BIRAULT, Henri. *De l'être, du divin et des dieux*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.

BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969.

BOEHM, Rudolf. Les ambiguïtés des concepts husserliens d' « imanence » et de « transcendance ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, n. 4, p. 481-526, oct.-déc. 1959.

BOULNOIS, Olivier. Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot. *Revue Thomiste: Revue Doctrinale de Théologie et de Philosophie*, Toulouse, v. 95, n. 1, p. 85-108, jan.-mar. 1995.

BOURG, Dominique (Org.). *L'être et Dieu*. Paris: Cerf, 1986. (Cogitatio Fidei, 138).

BOURG, Dominique. *La Bible em philosophie: approches contemporaines*. Paris: Cerf, 1993.

BOURG, Dominique. *Transcendance et discours: essai sur la nomination paradoxale de Dieu*. Paris: Éditions du Cerf, 1985.

BOUSQUET, François et al. *Dieu*. Paris: Beauchesne, 1985.

BOUSQUET, François; CAPELLE, Philippe (Dir.). *Dieu et la raison: l'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*. Paris: Bayard, 2005.

BRAGUE, Remi. *Aristote et la question du monde*. Paris: Puf, 1988.

BRITO, Emilio. *Dieu et l'être d'après Saint Thomas d'Aquin et Hegel*. Paris: PUF, 1991.

BRÜSEKE, Franz Josef. *Heidegger como crítico da técnica moderna*. Disponível em: <<http://www.naea.ufpa.br/pdf.php?id=144>>. Acesso em: 20 mar. 2012.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

CAPALBO, Creusa. *Fenomenologia e ciências humanas*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural Edições, 1987.

CAPELLE, Philippe. O divino e Deus em Martin Heidegger. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 307-330.

CAPELLE, Philippe. *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

CAPELLE-DUMOND, Philippe (Éd.). *Dieu en tant que Dieu: la question philosophique*. Paris: Cerf, 2012.

CAPELLE-DUMOND, Philippe. *Finitude et mystère II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.

CAPUTO, John D. *Desmistificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CAPUTO, John D. *Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*. Nova Iorque: Fordham University Press, 1982.

CAPUTO, John D. *The mystical element in Heidegger's thought*. 2. ed. rev. Nova Iorque: Fordham University Press, 1986.

CARVALHO, Joaquim de. *Obra completa*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. 9 v.

CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento em la filosofia y en la ciencia modernas*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1953. 3 v.

CEGALLA, Domingos Paschoal. *Dicionário de dificuldades da língua portuguesa*. 3. ed. rev. e amp. de acordo com nova ortografia. Rio de Janeiro: Lexikon, 2009.

CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE. *Dieu et l'être: exegeses de Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*. Paris: Les Études Augustiniennes, 1978.

CHAPELLE, Albert. *L'ontologie phénoménologique de Heidegger: un commentaire de Sein und Zeit*. Paris: Universitaires, 1962.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *L'inoubliable et l'inespéré*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Desclée de Brouwer, 2014.

CIRNE-LIMA, Carlos. A verdade é o todo. In: DOMINGUES, Ivan; MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto; DUARTE, Rodrigo (Org.). *Ética, política e cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2002. p. 247-267.

CORVEZ, Maurice. *La philosophie de Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

COURATIER, Monique (Org.). *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*. Paris: J. Vrin, 1980.

COURTINE, Jean-François. *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patocka*. Paris: Puf, 2013.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990a.

COURTINE, Jean-François. *Inventio analogiae: métaphysique et ontothéologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

COURTINE, Jean-François. L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction. In: MARION, Jean-Luc; PLANTY-BONJOUR, Guy (Dir.). *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: Puf, 1984. p. 211-244.

COURTINE, Jean-François. *La cause de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

COURTINE, Jean-François. Présentation. La question de l'être aujourd'hui. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, v. 4, n. 52, p. 427-435, 2006.

COURTINE, Jean-François. *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990b.

DASTUR, Françoise. *Heidegger*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

DASTUR, Françoise. *La phénoménologie en questions: langage, alterité, temporalité, finitude*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1969.

DELHOM, Pascal. Demeure et vulnérabilité. In: ESCOUBAS, Eliane ; WALDENFELS, Bernhard (eds./Hrsg.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische phänomenologie*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 375-395.

DERRIDA, Jacques. *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion, [200-].

DERRIDA, Jacques. La différence. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 1-29.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Puf, 1967.

DESCARTES, René. *Meditações*. In: DESCARTES, René. [Obra escolhida]. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962. p. 105-199.

DUBARLE, Dominique. *Dieu avec l'être: de Parménide à Saint Thomas*. Essai d'ontologie théologique. Paris: Beauchesne, 1986.

DUBARLE, Dominique. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 1996.

DUMONT, Jean-Paul; DELATTRE, Daniel; POIRIER, Jean-Louis (Ed.). *Les Présocratiques*. França: Gallimard, 1988.

ÉCOLE, Jean. La construction du temps, son sens et ses rapports avec l'éternité selon Lavelle. *Les Études Philosophiques*, Paris, n. 2, p. 217-228, avr.-juin. 1992.

ESCOUBAS, Éliane. Note sur la question du 'transcendental' de Kant à Husserl. In: COPOERU, Ion; SCHNELL, Alexander (Éds.). *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 2006. p. 229-238.

ESPOSITO, Costantino; PORRO, Pasquale. *Heidegger e i medievali*. Atti del Colloquio Internazionale Cassino 10/13 maggio 2000. Turnhout (Belgium): Brepols, 2001. [Quaestio 1/2001].

ESTRADA, Juan Antonio. Dios como problema en la sociedad contemporanea. *Selecciones de Teologia*, Barcelona, v. 38, n. 150, p. 85-94, 1999.

FABRO, Cornelio. Dall'essere di Aristotele allo "esse" di Tommaso. In: *Mélanges offerts a Étienne Gilson*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1959. p. 227-247.

FABRO, Cornelio. *Dio*: introduzione al problema teologico. Roma: Studium, 1953. [Trad. Port.: *Deus*. São Paulo: Herder, 1967].

FABRO, Cornelio. *Le prove dell'esistenza di Dio*. Brescia: La Scuola, 1989.

FABRO, Cornelio. *L'uomo e il rischio di Dio*. Roma: Studium, 1967.

FACKENHEIM, Emil. *La presence de Dieu dans l'histoire*. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz. Paris: Verdier, 1980.

FENATI, Ricardo. Realismo e anti-realismo. In: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto et al (Org.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. p. 166-703.

FIGAL, Günter. *Martin Heidegger: zur Einführung*. 5. ed. Hamburg: Junius, 2007.

FLEIG; SANTOS; PIMENTEL. A dupla omissão da fenomenologia husserliana e a necessidade de um segundo começo. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 339-376.

FONTAINE, Philippe. Le concept phénoménologique d'horizon chez Husserl et Merleau-Ponty. *Cahiers Philosophiques*, Paris, n. 87, p. 9-31, 2001.

FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

FRAGATA, Júlio. Husserl e a filosofia da existência. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 21, n. 1, p. 17-35, jan.-mar. 1965.

FRAGATA, Júlio. O conceito de ontologia em Husserl. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 19, n. 66, p. 51-74, 1966-1972.

FRAISOPI, Fausto. Genèse et transcendantalisation du concept d'horizon chez Husserl. In: LEMBECK, Karl-Heinz; MERTENS, Karl; ORTH, Ernst Wolfgang (Hg.). *Phänomenologische Forschungen: Phenomenological Studies Recherches Phénoménologiques*, Kartoniert, p. 43-70, 2008.

FRANCK, Didier. *Heidegger et le christianisme*. L'explication silencieuse. Paris: Puf, 2004.

FRANCK, Didier. La chair et le problème de la constitution temporelle. In: MARION, Jean-Luc; PLANTY-BONJOUR, Guy (Dir.). *Phénoménologie et métaphysique*. Paris: Puf, 1984. p. 125-156.

FREGE, Gottlob. *Les fondements de l'arithmétique*: recherche logico-mathématique sur le concept de nombre. Paris: Seuil, 1969.

GANDILLAC, Maurice de. *La sagesse de Plotin*. Paris: Hachette, 1952.

GAOS, José et al. *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*. México: UNAM, 1963.

GIACOMETTI, Antoine. *Dieu en question*. Louvain: Éditions Peeters, 1995.

GILBERT, Paul. “Eu sou aquele que serei.” Deus: da sarça ardente às aventuras da razão. In: MIES, Françoise (Org.). *Bíblia e filosofia*: as luzes da razão. São Paulo: Loyola, 2012. p. 23-50.

GILBERT, Paul. *A paciência de ser*. Metafísica. São Paulo: Loyola, 2005.

GILBERT, Paul. *A simplicidade do princípio*: prolegômenos à metafísica. São Paulo: Loyola, 2004.

GILBERT, Paul. Os caminhos da metafísica: da epistemologia à ética: ida-e-volta. *Síntese*: revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 189-210, mai.-ago. 2008.

GILSON, Étienne. *Constantes philosophiques de l'être*. Paris: Vrin, 1983.

GILSON, Étienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2002. (Textos filosóficos).

GILSON, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 1960.

GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 1932. [Trad. Port.: *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006].

GILSON, Étienne. *L'être et l'essence*. 2. ed. Paris: Vrin, 1962.

GODIN, Christian. *La totalité*: la philosophie. Seyssel: Champ Vallon, 2000. v. 3.

GRANEL, Gérard. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.

GREISCH, Jean. *Du « non-autre » au « tout autre »*: Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité. Paris: Puf, 2012.

GREISCH, Jean. La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance. In: KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph S. (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. p. 189-213.

GREISCH, Jean. La théologie après Heidegger. *Études*, Paris, n. 6, p. 675-688, déc. 1984.

GREISCH, Jean. Les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle. In: DUPOND, Pascal; COURNARIE, Laurent (Dir.). *Phénoménologie: un siècle de philosophie*. Paris: Ellipses, 2002. p. 45-74.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interpretation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Galimard, 1993.

HADOT, Pierre. Dieu comme acte d'être. A propos des theories d'Etienne Gilson sur la "métaphysique de l'exode". In: COURATIER, Monique (Org.). *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*. Paris: J. Vrin, 1980. p. 117-122.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (Gesamtausgabe 65). [Trad. Port.: *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015].

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. (Gesamtausgabe 66). [Trad. Port.: *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010].

HEIDEGGER, Martin. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. [Trad. Franc.: *Le concept de temps*. Paris: L'Herne, 1983].

HEIDEGGER, Martin. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske, 1957. [Trad. Port.: *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999].

HEIDEGGER, Martin. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. In: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957. p. 35-73. [Trad. Port.: A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos e conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 185-200].

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe 40). [Trad. Port.: *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966].

HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Ausgabe letzter Hand. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege* (1950). 4. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1963. [Trad. Franc.: *Chemins: qui ne menent nulle part*. [S.l.]: Gallimard, 1962].

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1957. [Trad. Port.: Identidade e diferença. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos e conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 171-200].

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysic*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965. [Trad. Franc.: *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953].

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997. 2 v. (Gesamtausgabe 62). [Trad. Port.: *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. 2 v.].

HEIDEGGER, Martin. *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969. p. 27-60. [Trad. Port.: Protocolo do seminário sobre a conferência "Tempo e Ser". In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos e conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 271-301].

HEIDEGGER, Martin. *Questions III: Le chemin de campagne; L'expérience de la pensée; Hebel; Lettre sur l'humanisme; Sérénité*. Paris: Gallimard, 1966. v. 3.

HEIDEGGER, Martin. *Questions IV: temps et être; La fin de la philosophie et la tâche de la pensée; Le tournant; La phénoménologie et la pensée de l'être; Les séminaires du Thor; Le séminaire de Zahringen*. Paris: Gallimard, 1976. v. 4.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. (Gesamtausgabe 2). [Traduções Portuguesas: *Ser e tempo*. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Ed. Univ. São Francisco, 2006; *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012].

HEIDEGGER, Martin. *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. [Trad. Franc.: *Séminaires de Zurich*. Paris: Gallimard, 2010; Trad. Port.: *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009].

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1969. [Trad. Port.: *A caminho da linguagem*. 4. ed. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Ed. Univ. São Francisco, 2008].

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*. 3. ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1954. [Trad. Port.: *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Duas Cidades, 1970].

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949. [Trad. Port.: *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988].

HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954. [Trad. Port.: *Ensaios e conferências*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007].

HEIDEGGER, Martin. *Was is das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske, 1956. [Trad. Port.: O que é isto – a filosofia? In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos e conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 27-40; *Que é isto, a filosofia?* Trad. de José Henrique Santos. Belo Horizonte: Estante Universitária, 1962].

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?* (1929), in: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 103-122. [Trad. Port.: O que é metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 113-133].

- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. (Gesamtausgabe 9). [Trad. Port.: *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008].
- HEIDEGGER, Martin. *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969. p. 1-25. [Trad. Port.: Tempo e ser. In: HEIDEGGER, Martin. *Escritos e conferências*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 249-269].
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969. [Trad. Port.: *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009].
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Seinsfrage* (1955). In: HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. p. 385-426. [Trad. Port.: *Sobre a questão do ser*. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 396-435].
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- HENRY, Michel. *Phénoménologie matérielle*. Paris: Puf, 1990.
- HENRY, Michel. Philosophie et subjectivité. In: JACOB, André (Dir.). *Encyclopédie philosophique universelle: l'univers philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. p. 46-56.
- HERRERO, Francisco Javier. Ser e Deus na filosofia sistemático-estrutural de Puntel. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 124, p. 205-236, 2012.
- HONNEFELDER, Ludger. *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburgo: Meiner, 1990.
- HOPPENOT, Eric; MILON, Alain (Dir.). *Maurice Blanchot et la philosophie*. Suivi de trois articles de Maurice Blanchot. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Almedina, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*. 2. ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. [Trad. Franc.: *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969; Trad. Franc.: *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*. Trad. Marc de Launay. Paris: Puf, 1994; Trad. Port.: *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Franck de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001].
- HUSSERL, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. [Trad. Port.: *A ideia da fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2000].
- HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une genealogie de la logique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie I*. Haag: Martinus Nijhoff, 1950. [Trad. Franc.: *Idées directrices pour une phénoménologie*. 3. ed. Paris: Gallimard, 1950 ; Trad. Bras.: *Ideias para uma fenomenologia*

pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura. 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006].

HUSSERL, Edmund. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Paris: Puf, 1964.

HUSSERL, Edmund. *Logique formelle et logique transcendantale: essai d'une critique de la raison logique*. 6. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques: éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance, recherche VI*. Tome troisième. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques: prolégomènes à la logique pure*. Tome premier. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1969.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, recherches I et II*. Tome second. Première partie. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques: recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance, recherches III, IV et V*. Tome second. Deuxième partie. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

JACQUES, Francis. *Dialogiques*. Recherches logiques sur le dialogue. Paris: PUF, 1979.

JACQUES, Francis. *L'espace logique de l'interlocution*. Dialogiques II. Paris: PUF, 1986.

JAEGER, Werner. *À la naissance de la théologie*. Paris: Cerf, 1966.

JANICAUD, Dominique. *L'ombre de cette pensée: Heidegger et la question politique*. Grenoble: Jérôme Millon, 1993.

KANT, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*. 4. ed. Leipzig: Erich Koschny, 1877. [Trad. Bras.: *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980; Trad. Port.: *Crítica da razão pura*. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997].

KEARNEY, Richard; O'LEARY, Joseph S. (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

KUHN, Helmut. The phenomenological concept of Horizon. In: FARBER, Marvin (Ed.). *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940. p. 106-123.

LACOSTE, Jean-Yves. *La phénoménalité de Dieu*. Neuf études. Paris: Éditions du Cerf, 2008.

LAFONT, Ghislain. *Dieu, le temps et l'être*. Paris: Cerf, 1986.

- LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 12. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1976. [Trad. Port.: LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996].
- LANDGREBE, Ludwig. La phénoménologie de Husserl est-elle une philosophie transcendente? *Les Études Philosophiques* – Nouvelle Série, Paris, 9^e année, n. 3, p. 315-323, juil.-sept. 1954.
- LANDGREBE, Ludwig. *Philosophie der Gegenwart*. Bonn: Athenaum, 1952.
- LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009.
- LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1903-1913)*. Paris: Puf, 2005.
- LÉONARD, Andre. *Foi et philosophies: guide pour un discernement chrétien*. Namur: Culture et Vérité, 1991.
- LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). *Vocabulário de teologia bíblica*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *Carnets*. Paris: PUF, 1997.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *L'idée de responsabilité*. Paris: Hachette, 1884.
- LIBERA, Alain de. *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen-Age*. Paris: Seuil, 1996.
- LOPARIC, Zeljko. Ética da finitude. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 65-77.
- LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- LORIAUX, Robert. L'être et l'idée selon Platon. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 50, n. 25, p. 5-55, 1952.
- LOTZ, Juan Bautista. El problema de Dios en la filosofía de Martin Heidegger. *Revista de Filosofía*, México, ano XIX, n. 56, p. 225-241, may.-ago. 1986.
- LOTZ, Juan Bautista. *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Puf, 1988.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer, 1953. [Trad. Esp.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid: Rialp, 1956].
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 5-34, jan.-abr. 2002.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit*. São Paulo: Loyola, 1993.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. A propósito da verdade do ser segundo Heidegger. *Síntese*: Revista de Filosofia, v. 26, n. 86, p. 417-422, set.-dez. 1999.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. As experiências da ordem do sagrado na perspectiva heideggeriana. *Daseinsanalyse*: Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse, São Paulo, n. 15-16, p. 8-33, 2011.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. Heidegger: o pensar da viravolta e a viravolta do pensar. In: WU, Roberto (Org.). *Heidegger e sua época: 1930-1950*. Porto Alegre: Clarinete, 2014. p. 99-128.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. Martin Heidegger e a novidade radical de seu pensar. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 5-21.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. O fim do “fim da metafísica”. *Reflexões*: I e II Semanas Filosófico-Teológicas do Seminário Arquidiocesano de Mariana, Mariana, p. 9-44, 2000-2001.

MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. Semelhança estrutural entre as compreensões heideggeriana e bíblica do homem: uma consideração a partir da questão da técnica. *Síntese*: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 36, n. 116, p. 427-443, 2009.

MAÏMONIDE. *Le guide des égarés*: traité de théologie et philosophie. Lagrasse: Verdier, 1979. v. 1.

MARCEL, Gabriel. *Journal métaphysique*. França: Gallimard, 1927.

MARÉCHAL, Joseph. *Le point de départ de la métaphysique*. 2. ed. Bruxelles; Paris: L'Édition Universelle-Desclée, 1949.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein. In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida; PEQUENO, Tarcísio (Org.). *Colóquio Wittgenstein*. Fortaleza: UFC, 2006. p. 13-53.

MARITAIN, Jacques. *Elementos de filosofia 2*: a ordem dos conceitos. Lógica menor. 10. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

MARQUET, Jean-François. L'être et le Dieu. Notes sur quelques points de la *Seynsgeschichte* de Heidegger. *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, v. 4, n. 52, p. 457-467, 2006.

MATTÉI, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MATTÉI, Jean-François. *Heidegger*: l'énigme de l'être. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

MATTÉI, Jean-François. O ser e Deus em Heidegger. In: LANGLOIS, Luc; ZARKA, Yves Charles (Org.). *Os filósofos e a questão de Deus*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 331-348.

MAURER, Reinhart. On what is truly scandalous in Heidegger's philosophy of technique. *Natureza humana*, v. 2, dez. 2002, p. 403-419 [Trad. Port.: O que existe de propriamente escandaloso na filosofia da técnica de Heidegger. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, dez. 2000. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302000000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 jul. 2013].

MCDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1994. [Trad. Port.: *Mente e mundo*. Aparecida: Ideias e Letras, 2005].

MELCHIORRE, Virgilio. (Org.). *La differenza e l'origine*. Milão: Vita e Pensiero, 1987.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MIES, Françoise (Org.). *Bíblia e filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012.

MOLINARO, Anicetto. *Léxico de metafísica*. São Paulo: Paulus, 2005.

MOLINARO, Anicetto. *Metafísica: curso sistemático*. São Paulo: Paulus, 2002.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. 4 v.

MOREAU, Joseph. *Plotin et la gloire de la philosophie antique*. Paris: Vrin, 1970.

MOSÈS, Stéphane. *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*. Paris: Seuil, 1982.

MUGLER, Charles. *Dictionnaire historique de la terminologie optique des grecs: douze siècles de dialogues avec la lumière*. Paris: C. Klincksieck, 1964.

MURALT, André de. *A metafísica do fenômeno: as origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. São Paulo: Editora 34, 1998.

MURALT, André de. *L'enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: E. J. Brill, 1991.

MURALT, André de. La solution husserlienne du débat entre le réalisme et l'idéalisme. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, n. 4, p. 545-552, oct.-déc. 1959.

NARBONNE, Jean-Marc. *Hénologie, ontologie et Ereignis* (Plotin – Proclus – Heidegger). Paris: Les Belles Lettres, 2001.

NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes* (Automne 1887 – Mars 1888). In: *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1976.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). *Correntes fundamentais da ética contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2000a.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000b.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Filosofia: lógica e metafísica. In: IMAGUIRE, Guido; ALMEIDA, Custódio Luis S. de; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). *Metafísica contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 161-190.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Heidegger e o fim da filosofia. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A filosofia na crise da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995. p. 103-129.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Subjektivität und Vermittlung*. Studien zur Entwicklung des transzendentalen Denkens bei I. Kant, E. Husserl und H. Wagner. München: Fink Verlag, 1973.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Teoria do ser primordial como tarefa suprema de uma filosofia sistemático-estrutural. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 39, n. 123, p. 53-79, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003b.

OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003a.

OLIVIER, Paul. L'être et le temps dans l'ontologie de Louis Lavelle. In: LOUIS LAVELLE. *Actes du Colloque International organisé pour le centenaire de la naissance de Louis Lavelle (Agen, 27-28-29 septembre 1985)*. Agen: Société Académique d'Agen, 1987. [Recueil des travaux de La Société Académique d'Agen, 3^a série, tome VII]. p. 205-229.

OTTO, Rudolf. *Le Sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1969.

PANACCIO, Claude. *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Montréal: Bellarmin, 1991.

PAQUÉ, Ruprecht. *Le statut parisien des nominalistes: recherches sur la formation du concept de réalité dans la science moderne de la nature*. Paris: PUF, 1985.

PASCAL, Blaise. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954.

PEGORARO, Olinto. Être et temps et Temps et être. *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain, v. 71, n. 10, p. 247-270, mai. 1973.

PERINE, Marcelo. Deus no discurso filosófico. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 21, n. 63, p. 477-498, out.-dez. 1993.

PERINE, Marcelo. O dialético e a definição do bem em Platão. *Síntese: revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 35, n. 112, p. 211-220, 2008.

- PICARD, Ivonne. Le temps chez Husserl et chez Heidegger. *Philosophie*, Paris, n. 100, p. 7-37, déc. 2008.
- PIVA, Edgar Antonio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese: revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, p. 205-237, 1999.
- PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fedon; Sofista; Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PLATÃO. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkain, 1949.
- PLOTINO. *Ennéades*. Paris: Les Belles Lettres, 1924-1936. 6 v.
- PÖGGELER, Otto. *La pensée de Heidegger*. Paris: Aubier, 1967. [Trad. Port.: *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001].
- POSSENTI, Vittorio. Transcendência imanente: sobre a relação entre Deus e o mundo. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, p. 311-334, set.-dez. 2007.
- PRADELLE, Dominique. La doctrine phénoménologique de la raison: rationalités sans faculté rationnelle. In: GRANDJEAN, Antoine; PERREAU, Laurent (Dir.). *Husserl. La science des phénomènes*. Paris: CNRS Éditions, 2012. p. 243-263.
- PUNTEL, Lorenz B. *Analogie und Geschichtlichkeit: Philosophiegeschichtlich-Kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik*. Freiburg: Herder, 1969.
- PUNTEL, Lorenz B. *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- PUNTEL, Lorenz B. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- PUNTEL, Lorenz B. *Filosofia como discurso sistemático*. Diálogos com Emmanuel Tourpe sobre os fundamentos de uma teoria dos entes, do Ser e do Absoluto. São Leopoldo: Unisinos, 2015.
- PUTNAM, Hilary. *Mind, language and reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PUTNAM, Hilary. *Realism and reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- PUTNAM, Hilary. *The collapse of the fact/value dichotomy and other essays*. Cambridge: Harvard University Press, 2004. [Trad. Port.: *O colapso da verdade e outros ensaios*. Aparecida: Idéias & Letras, 2008].
- PUTNAM, Hilary. *The threefold cord: mind, body, and world*. New York: Columbia University Press, 1999. [Trad. Port.: *Corda tripla: mente, corpo e mundo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008].
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: das origens a Sócrates*. São Paulo: Loyola, 1993. v. 1.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana: léxico da filosofia grega e romana*. São Paulo: Loyola, 2014. v. 9.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana: Plotino e o neoplatonismo*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012. v. 8.

REIS, Róbson Ramos dos. Observações sobre a relação entre lógica e ontologia na fenomenologia de Martin Heidegger. In: OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton Gonzaga de (Org.). *Hermenêutica e filosofia primeira*. Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 471-499.

RESCHER, Nicholas. *A system of pragmatic idealism*. Princeton: Princeton University Press, 1992. v. 1.

RICHIR, Marc. Métaphysique et phénoménologie: prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique. In: ESCOUBAS, Eliane ; WALDENFELS, Bernhard (eds./Hrsg.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische phänomenologie*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 103-128.

RICOEUR, Paul. *Lectures 1: autour de politique*. Paris: Seuil, 1991. v. 1.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983-1985. 3 v.

RICOEUR, Paul; LACOCQUE, André. *Pensando biblicamente*. Bauru: EDUSC, 2001.

RIQUIER, Camille. La durée pure comme esquisse de la temporalité ekstatique: Heidegger, lecteur de Bergson. In: JOLLIVET, Servanne; ROMANO, Claude (Éd). *Heidegger en dialogue 1912-1930: rencontres, affinités et confrontations*. Paris : J. Vrin, 2009. p. 33-67.

ROBERT, Jean-Dominique. La critique de l'onto-théologie chez Heidegger. *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, v. 78, n. 40, p. 533-552, nov. 1980.

ROCKMORE, Tom. *On Heidegger's nazism and philosophy*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.

ROMANO, Claude. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.

ROMANO, Claude. Bergson. In: LAURENT, Jérôme; ROMANO, Claude (Dir.). *Le néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Puf, 2006. p. 483-511.

ROMANO, Claude. Où est passé le passé? De la possibilité d'une phénoménologie du temps. In: ESCOUBAS, Eliane ; WALDENFELS, Bernhard (eds./Hrsg.). *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und Französische phänomenologie*. Paris: L'Harmattan, 2000. p. 295-326.

ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.

SACCONI, Luiz Antonio. *Nossa gramática completa Sacconi: teoria e prática*. 31. ed. revista. São Paulo: Nova Geração, 2011.

SANTOS, José Henrique. Sobre a experiência do infinito: marcas do caminho. In: MAC DOWELL, João A. (Org.). *Saber filosófico, história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80 aniversário*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 135-161.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A harmonia essencial. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 437-456.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1960.

SCHOLEM, Gershom. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos da cabala e mística: judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SCHÖNBERGER, Rolf. *Die Transformation des Klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*. Berlin: W. de Gruyter, 1986.

SIEWERTH, Gustav. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Existência em decisão: uma introdução à obra de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Martinus Nijhoff: Haia, 1960.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Nouvelle édition soigneusement revue et amendée; présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Éd. Points, 2014.

STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, Ernildo. O abismo entre ser e Deus (A diferença ontológica recusa a diferença teológica). In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 155-177.

STEIN, Ernildo. *O transcendental e o problema de Deus em Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ética, 1966.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

TACHAU, Katherine H. *Vision and certitude in the age of Ockham: optics, epistemology and the foundations of semantics (1250-1345)*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

THÉVENAZ, Pierre. *De Husserl à Merleau-Ponty: qu'est-ce que la phénoménologie?* Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1966.

TILLIETTE, Xavier. *Les philosophes lisent la Bible*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica: teologia – Deus – trindade*. Parte I – Questões 1-43. São Paulo: Loyola, 2001. v. 1.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1992a. v. 2.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VI: ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, Henrique C. de Lima. Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, p. 149-163, mai.-ago. 2000a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Filosofia e cultura na tradição ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 21, n. 63, p. 533-578, out.-dez. 1993.

VAZ, Henrique C. de Lima. Metafísica: história e problema. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 66, p. 395-406, jul.-set. 1994a.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e modernidade filosófica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.

VAZ, Henrique C. de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981.

VAZ, Henrique C. de Lima. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, jan.-mar. 1994b.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tomás de Aquino e o destino da metafísica. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos contemporâneos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 37-63.

VAZ, Henrique C. de Lima. Tópicos para uma metafísica do conhecimento. In: ULMANN, Reinhold A. (Org.). *Consecratio mundi: Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p. 430-437.

VAZ, Henrique C. de Lima. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 19, n. 59, p. 443-460, out.-dez. 1992b.

VIEIRA, Leonardo Alves. Filosofia e Absoluto no jovem Schelling. In: OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Org.). *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 223-239.

VIEIRA, Leonardo Alves. Filosofia prática e Incondicionado. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 26, n. 84, p. 13-30, 1999.

VIEIRA, Leonardo Alves. Substância e subjetividade. Duas formas de reconciliação. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 27, n. 87, p. 33-57, 2000.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. A fenomenologia de Husserl: uma filosofia a descobrir ou a re-descobrir. In: CARDOSO, Delmar (Org.). *Pensadores do século XX*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 187-205.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Heidegger est-il “idolâtre”? In: KEARNEY, Richard; O’LEARY, Joseph S. (Org.). *Heidegger et la question de Dieu*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. p. 95-121.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. L’expérience ante-prédicative. In: COURTINE, Jean François (Org.). *Phénoménologie et logique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. p. 239-260.

VOLOZHYN, Rabbi Hayyim de. *L’âme de la vie*. Paris: Verdier, 1986.

WELTE, Bernhard. La question de Dieu dans la pensée de Heidegger. *Les Études Philosophiques*, Paris, p. 69-84, 1964.

WISSER, Richard (Hrsg.). *Martin Heidegger im Gespräch*. Freiburg; München: Karl Alber, 1970. [Tradução portuguesa da entrevista de Heidegger por Antonio Abranches in *O que nos faz pensar*: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, v. 1, n. 10, p. 11-17, out. 1996].

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 1994.

ZARADER, Marlène. *Heidegger et les paroles de l’origine*. 2. ed. revue. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

ZARADER, Marlène. *La dette impensée*: Heidegger et l’héritage hébraïque. Paris: Le Seuil, 1990.