

A deidade na filosofia da religião em Emmanuel Levinas*

José Orlando Pereira**

RESUMO

Esse trabalho tem a intenção de levar a lume o pensador judeu lituano-francês Emmanuel Levinas (1905-1995), que enfileira a lista daqueles filósofos contemporâneos de reconhecida importância das ideias religiosas que perpassam o subsolo de seus projetos filosóficos, para evidenciá-las num mesmo amálgama conceitual, que envolverá especialmente e, acima de tudo, sua nova percepção de ética e alteridade. Portanto, procuraremos mapear a relação entre filosofia e religião em Levinas – naquilo que chamamos atualmente de contemporaneidade.

Por conseguinte, faremos extrair de três referenciais precípuos (vida, filosofia e religião) o refinamento que perpassará sua vida e obras, bem como seus temas focais, na filosofia que evoca a subjetividade e a transcendência, na ética e a descoberta do Outro (a novidade da Alteridade levinasiana) e, nas reflexões em sua dimensão religiosa para *o que fazer filosófico* – uma vez que ela (a religião) recorre do começo ao fim as suas obras, ainda que na maioria das vezes de modo sutil e de uma forma muito própria –, na conjunção do intrinsecamente relacionado.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Ética, Filosofia; Religião; Subjetividade.

ABSTRACT

This work is intended to bring to light the Lithuanian-French Jewish thinker Emmanuel Levinas (1905-1995), who lists the contemporary philosophers of recognized importance of the religious ideas that cross the subsoil of their philosophical projects, to show them in even conceptual amalgam. Therefore, we will try to map the relationship between philosophy and religion in Levinas - in what we now call contemporaneity.

Therefore, we will extract from three main references (life, philosophy and religion) the refinement that will permeate his life and works, as well as his focal themes, in the philosophy that evokes subjectivity and transcendence, in ethics and the discovery of the Other (the novelty of Levinasian Alterity) and, in the reflections in its religious dimension for what to do philosophically - since it (religion) uses its works from beginning to end, although most of the time in a subtle way and in a very own - in conjunction with the intrinsically related.

KEYWORDS: Alterity; Ethics, Philosophy; Religion; Subjectivity.

* Monografia originalmente apresentada ao curso de Pós-graduação Lato Sensu em Filosofia da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, como requisito parcial à obtenção do certificado de Especialista (2019), sob orientação do Prof. Doutor William B. Figueiredo.

**Bacharel em Teologia e Especialista em Filosofia da Religião, pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP; mestrando em Filosofia pela Université Paris XVIII – Vincennes-Saint-Denis (França, 2020 -).

SUMÁRIO

Introdução.....	1
1– O homem e sua obra: as correspondências subjacentes.....	2
2– Da ética que é alteridade: o infinito que desponta.....	6
3– A fenomenologia em Levinas: o nexó conceitual originário.....	9
4– Uma filosofia da religião?.....	13
5– O problema da teologia na filosofia levinasiana.....	16
6– Conclusão.....	21
Referências Bibliográficas.....	24

INTRODUÇÃO

Para essa elaboração¹, é necessário que se diga que Levinas, fruto direto da vivência *in loco* entre duas grandes guerras do século XX e vítima direta das maldades e infortúnios por elas cometidos – mormente o fato dele ser judeu –, tem seu pensamento influenciado expressamente por: a) essa experiência; b) o contato com dois pensadores de proa dessa época (POIRIÉ, 2007, p.12)², Edmund Husserl (1859 – 1938) na base fenomenológica e Martin Heidegger (1889 – 1976) na ontológica e; c) no judaísmo (especialmente no Talmude, um dos livros básicos da religião judaica de discussões rabínicas que contém a lei oral, a doutrina, a moral e as tradições dos judeus sobre e a Torá³). Também na literatura russa, especialmente Doistoiévski, Toltói e Shakespeare que são suas influências anteriores (MACHADO, 2015, p.60), mas ao mesmo tempo concomitantes ao percurso filosófico de Levinas (POIRIÉ, *id.*, p.95).

Emmanuel Levinas, ainda que pouco estudado e só recentemente traduzido na língua portuguesa, traz em seu alicerce conceitual o problema da deidade portadora de uma atualidade incessante, afirmativa e que em nossos dias, pode ser confirmada através do revigorado interesse pela investigação de Deus no âmbito filosófico e sobre tudo na filosofia da religião. Tudo isso, ainda corroborado pelo crescimento acentuado da religiosidade mundial⁴ nesse último “entre séculos”, sobre novas e variadas formas (MARASCHIN & PIRES, 2008, p. 9-12). Porém, o panorama atual apresenta um desafio a ser superado. Trata-se da elaboração de uma narrativa de Deus compatível com o cenário vivencial de nossos dias. Nesse contexto, julgamos ser de significativa importância, a contribuição desse pensador, um dos filósofos mais

¹ Dada a brevidade que um Trabalho de Conclusão de Curso em pós-graduação nos impõe, não seria possível alastrar uma biografia de Levinas, oriunda de vasta pesquisa – antes e durante a escrita deste –, que antes de tudo, interessante e intrigante, mas ao mesmo tempo de imbricações relevantes entre seu pensar filosófico e sua vida cotidiana, propriamente dita. Mas é possível salientar que cada obra consultada – mesmo as mais enxutas – contribuem com algo a mais para percepção de nosso autor.

² “Doravante, Levinas situará todo o seu trabalho na fronteira da ética e da metafísica, lá onde, para retomar seu vocabulário, o homem está em busca do humano.”

³ A Torá (ou *Torah* — vem do hebraico e tem como significado “instrução”, “ensinamento”) constitui a base e o fundamento do judaísmo e corresponde aos cinco primeiros livros do *Tanakh* — conjunto de textos sagrados dividido em 24 livros que, juntos, seriam equivalentes à Bíblia Hebraica.

⁴ Essa nova guinada é descrita e estudada com acuidade em vários trabalhos de pesquisa e em diversos campos das ciências humanas: “Na medida em que a ciência — convocada não apenas por Freud, mas por toda uma geração de pensadores descendentes da tradição iluminista a fim de amenizar, ainda que parcialmente, as angústias que tanto atormentavam a humanidade — expõe o caráter limítrofe de uma realidade incontrolável, é possível ver no recrudescimento do sentimento religioso e no fervoroso apelo à religião do qual somos testemunhas uma tentativa desesperada de estabilizar e organizar a loucura que domina o dia-a-dia da atualidade. Nesse sentido, o retorno ao sagrado se realiza enquanto esforço de devolver à humanidade uma ordem, ainda que artificial.” in **O retorno do religioso na contemporaneidade**, NUNES, Tiago R., *Psicol. USP* v.19 n.4 São Paulo dez. 2008.(versão Online ISSN 1678-5177)

instigantes da contemporaneidade, que além de ter sido influenciado e posteriormente introdutor da fenomenologia de Husserl no cenário francês, é autor de uma extensa obra filosófica, portadora de uma perspectiva original no panorama da filosofia ocidental (BERGO, 2006).

Sendo assim, cabe também dizer que Levinas subverte o princípio heideggeriano (de que o Ser, distante de ser entendido em absoluto, ele é [o ser] que nos permite compreender todas as coisas, inclusive a questão de Deus) e parte para o princípio da Ética que ganha (assim) um novo sentido na tradição ocidental – o que não se trata de uma reflexão sobre o *ethos* e nem mesmo sobre nosso modo de agir no mundo, a partir de alguns valores costumeiros ou de orientação pessoal ou social, mas sim a relação com o próprio Outro humano. A Ética para Levinas é um fato, um acontecimento. Portanto, sua reflexão passa por esse caminho, no que tange a percepção sobre um Ser superior (HADDOCK-LOBO).

Destaca-se notadamente que Levinas percorre sua base filosófica por alguns pontos fundamentais, a saber: a) a ontologia, vista por ele como horizonte fenomenológico da ruptura da “estática” cognoscência do ente; b) alteridade que é a compreensão do Outro, na qual exige-se que o Outro permaneça Outro irreduzível que “me escapa” e; c) a ética que é a filosofia primeira e portanto, antecessora da ontologia, por ser relação como o inapropriadamente Outro na teoria do rosto (o face a face) que se nos aparece e; d) a transcendência que parte da dimensão do divino percebida na objetividade do rosto [humano] onde a confrontação das necessidades do Outro (e em consequência, dos Outros ou o Terceiro), justifica nossas ações na aparição ou manifestação de algo, normalmente relacionado com o contexto espiritual e divino (epifania), ou seja, a revelação na relação da “proximidade do próximo” no resgate da alteridade negada na atualidade.

1. O homem e sua obra: correspondências subjacentes

Quando se intitula um capítulo ao exemplo da primeira parte desse título que dá início a essa sucinta dissertação, de pronto poder-se-ia pensar que, uma dada exposição, estaria passando ao largo do critério acadêmico formal, dado que o trabalho filosófico tende a resgatar o “olhar a tudo aquilo que nos depara [e], num esforço de pensamento preciso e metodicamente disciplinado, suscita o seu significado último e fundamental” (PIEPER), e que nesse sentido, um esboço biográfico (cronológico) seria totalmente fora de questão.

Dito isso, no caso de Emmanuel Levinas, no entanto, configura-se, uma necessidade que deva evidenciar – ainda que, de maneira restrita e consequente – a sua experiência de vida itinerante e traumática – especialmente no que chamaríamos de sua primeira fase filosófica e escritural,

que vai, segundo alguns autores, entre os anos de 1929 a 1951 (o “entre guerra”)⁵ –, para que, numa inserção posterior dos desdobramentos de sua filosofia e à medida que seus conceitos filosóficos evoluam progressivamente, a subjacência advenha.

Levinas que perpassa sua juventude e início da fase adulta pelo décimo terceiro centenário dos Romanov, a ascensão do Partido Nacional Socialista, e a criação do Estado de Israel – entre outros eventos de igualmente importantes mas de menores projeções geopolíticas, para o momento e para o futuro da humanidade –, também faz parte de uma ruptura na história em que o homem é arrancado de sua imprudência pelo estado de guerra⁶.

Ao que tudo indica – quando se se permite a um olhar mais detalhado e perscrutador –, Levinas forjou seus conceitos e pensamento baseados num lastro histórico eminentemente oriundo daquele contexto conturbado de guerras e totalitarismos – em toda a Europa, de leste a oeste –, para que disso tudo, emergisse uma ética da responsabilidade. Ainda que sua obra tenha sido escrita – na maioria cronológica – fora do conflito belicista entre esses países, seu conteúdo evoca tempos de tensão e ruptura⁷. Para tanto, COELHO JUNIOR nos dirá que:

Levinas foi muito afetado, ao que consta, pela decepção em ver sua idealização do que acreditava ser o auge de uma cultura humanista, a cultura francesa, sucumbir às forças totalitárias do nazismo e, ainda mais, ao patético papel representado pelas forças colaboracionistas na França de Pétain. A paz, para Lévinas, já não seria mais uma questão política ou econômica, mas uma questão acima de tudo ética. Sua luta contra os totalitarismos se tornará ainda

⁵ SOUZA, numa elaboração sucinta dividirá a obra cronológica de Levinas em três partes evidenciadas: 1ª) 1929-1951 (começa com a fenomenologia de Husserl e termina com a existência deste e Heidegger); 2ª) 1952-1964 (aparece a soberania de *Totalité et Infini*) e; 3ª) 1966-1979 (há uma guinada e predominância para os escritos talmúdicos, hermenêuticos bíblicos e filosofia da religião). BERGO, diferentemente, mas de maneira primorosa e exegética, dividirá em 5 partes principais: 1ª) Começos filosóficos: *O Escape (D'évasion, 1935)*; 2ª) Escritos intermediários: Da existência ao existente (*De l'existence à l'existant, 1947*); 3ª) Tratado de hospitalidade: *Totalidade e Infinito (Totalité et Infini, 1961)*; 4ª) Outramente que ser ou além da essência (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974*): transcendência na imanência. 5ª) Ensaio e entrevistas: refinamento de seus temas principais (1982 em diante).

⁶ Em 1906 nasce Emmanuel Levinas em Kaunas, na Lituânia, pertencente ao então Império Russo (1795 - 1918). Devido às perturbações da Primeira Guerra Mundial, a família mudou-se para a Ucrânia, em 1916, onde permaneceram durante as revoluções russas de fevereiro e outubro de 1917. Em 1920, sua família retornou à República da Lituânia. A educação inicial de Levinas foi em escolas de língua russa em sua terra natal – e antes de partir para a França (1923), onde iniciou sua educação universitária na Universidade de Estrasburgo entre 1924 – 1929 (MARTINS & LEPAGNEUR, 2014, p.14-28). Ao começar seus estudos naquela universidade, ele estabelece uma amizade com o escritor e ensaísta francês Maurice Blanchot, que perdurará por longos anos em sua vida. Em 1928, vai para a Universidade de Freiburg (Alemanha) para estudar por um ano, a fenomenologia de Edmund Husserl. Nessa cidade ele também conhece Martin Heidegger (POIRIÉ, 2007, p.64 – 66) e torna-se aluno dos dois. Posteriormente, Levinas é o responsável por introduzir a disciplina de fenomenologia na França, em suas grades universitárias de cursos de filosofia (SEBBAH, 2009, p.24), porém impondo, a partir dela, uma ruptura conceitual.

⁷ “Ele raramente fala sobre sua prisão em um campo de trabalhos forçados na Alemanha. Porém, em dadas entrevistas ou à margem de seus mais proeminentes escritos, ele não deixa de dar ao leitor certas indicações, nem mesmo de compartilhar alguns sentimentos mais pessoais sobre a extrema crueldade da Segunda Guerra Mundial” (POIRIÉ, 2007, pgs.73-77).

mais forte ao final da Segunda Grande Guerra e ele não demorará em apontar o possível papel das filosofias ontológicas do Ocidente na sustentação favorável ao desenvolvimento de novas formas de totalitarismos. Não se trata apenas de um distanciamento progressivo das ideias de Heidegger, que muito o influenciaram [...], mas de uma suspeita contra toda e qualquer forma de pensamento que favoreça uma certa ideia de totalidade, já que para ele todo pensamento ontológico parte do Uno e ao Uno retorna.(pg.2).

Levinas igualmente comenta sobre esses tempos sombrios, asseverando que:

A face do ser que se mostra na guerra, fixa-se no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental. Os indivíduos reduzem-se aí, a portadores de formas que os comandam sem eles saberem. Os indivíduos vão buscar a essa totalidade o seu sentido (invisível de fora dela). A unicidade de cada presente sacrifica-se incessantemente a um futuro chamado a desvendar o seu sentido objetivo. Porque só o sentido último é que conta, só o último ato transforma os seres neles próprios. Eles serão o que aparecerem nas formas, já plásticas, da epopeia." (LEVINAS, 1980, pg.10).

O que poderia se chamar de, “primeiro ensaio original”⁸ de Levinas, é também o exame de despreocupação com a questão existencial e obsessão ontológica de Heidegger (ser para o mesmo e para a transcendência) e assim, descrever a fuga – rompimento, escape – por uma série de análises fenomenológicas interessantes de fenômenos como prazer, vergonha e náusea, a fim de mostrar uma insuficiência fundamental na condição humana.

“De fato, no escapismo e em suas várias expressões estéticas, descobrimos as tentativas fracassadas dos seres humanos de fugir do ser que eles mesmos são. Escape, diz ele, “é a necessidade de sair de si mesmo, isto é, de quebrar a mais radical e inalterável ligação de cadeias, o fato de que o eu [*moi*] é em si mesmo [*soi-même*]...” (BERGO, 2006).

Num dos primeiros textos substantivos sobre a filosofia de Husserl⁹, descobrimos uma visão clara e exata de sua abordagem em que nele explica perfeitamente a fenomenologia a partir de uma exposição da crítica de seu mestre alemão, ao *ser* no Naturalismo, depois por uma redistribuição do pensamento fenomenológico da intuição. A conclusão que se tem, é que certamente nosso autor fora influenciado pela leitura de *Ser e Tempo* (1927), de Martin Heidegger¹⁰.

⁸ De l'évasion (O Escape), 1935, em *Recherches Philosophiques de Émile Bréhier* (reimpresso em 1982).

⁹ *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (“A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl”, 1930).

¹⁰ Porém, Levinas, tem a sabedoria para avançar nesta área com cautela, em somente fazer prevenir uma análise da crise, onde, de fato tentar reconciliar a fenomenologia de Husserl com a história (SEBBAH, p.25), “no entanto, o mérito desse trabalho não se resume à inauguração dos estudos husserlianos na França, mas constitui até hoje uma das mais rigorosas elucidações sobre Husserl”.

Em *Totalidade e Infinito* – sua tese de doutorado, obra e arcabouços máximos filosóficos – a que a todo tempo Levinas fará referência posterior para seu pensamento e onde ele diz que a fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética à exterioridade metafísica – evoca que a Ética¹¹ é ”filosofia primeira”¹² (LEVINAS, 1980, p.33, 34), na qual, induz a uma crítica frontal da categoria de 'totalidade' típica da filosofia ocidental no seu culto do Mesmo, do pensamento absoluto e totalizante, que pretende demonstrar que a totalidade não preenche a verdadeira medida do *ser*, e que a experiência moral atesta um excedente sempre exterior ao Todo (LEVINAS, *id.*, p. 27,28), bem como, o próprio saber remete para uma situação que já não se pode expressar em termos de totalidade – a exterioridade, a transcendência (*ib.* 35) ou o Infinito produzem-se no Rosto de outrem (LEVINAS, *ib.*, p.37)¹³. Contudo, para que possamos desenvolver tal propósito é necessário descrever a sua concepção de justiça, que irá acompanhar todo o seu trabalho, e que nos levará diretamente à sua noção de Rosto – algo constantemente verificado quando lemos suas obras e de autores que as estudaram e as estudam profundamente (POIRIÉ, *ib.*, p.85). Essa ideia de totalidade, bastante esmiuçada nessa obra (*Totalité et Infini*), funciona como uma imagem da filosofia ocidental, entendida como filosofia grega (LEVINAS, *ib.*, p.35)¹⁴, “mas também, como contraponto, já que nosso autor introduz a ideia do Infinito que escapa à totalidade e a totalização” (MACHADO, 2015). Esse contraponto mencionado evidencia seu arcabouço conceitual definitivo e cabal, que parte da ontologia totalizante (*Ser*)

¹¹ Em Levinas, a ética é nomeada por “metafísica”, porque se refere à transcendência do Outro, que não é simplesmente física, mas uma transcendência que perfaz a ideia de Infinito.

¹² Levinas pensa Filosofia primeira e sua ideia de Infinito, bebendo na fonte de Descartes...

¹³ “A noção do rosto, a que vamos recorrer em toda essa obra, abre outras perspectivas: conduz-nos para uma noção de sentido anterior à minha *Sinngebung* (‘significa que nada poderia vir à consciência sem ser por ela ter [um] significado, identificado.’ É, desse modo, independente da minha iniciativa e do meu poder. Significa a anterioridade filosófica do ente sobre o ser, uma exterioridade que não faz apelo nem ao poder nem à posse, uma exterioridade que não reduz, como em Platão, à interioridade da recordação e que, entretanto, salvaguarda o eu que a colhe; permite, enfim, descrever a noção do imediato. A filosofia do imediato não se realiza nem no idealismo berkeleyano, nem na ontologia moderna. Dizer que só o *ente* se revela na abertura do ser é dizer que nunca estamos com o ente como tal, diretamente.” (CAMPOS, 2006, pg.239).

¹⁴ O esquema da teoria, em que a metafísica se reencontrava, distinguiu-a de todo o comportamento extático. A teoria exclui a implantação do ser cognoscente no ser conhecido, a entrada no Além, por êxtase; permanece no conhecimento, relação. É verdade que a representação não constitui a relação original com o ser, mas é privilegiada, precisamente como a possibilidade de evocar a separação do Eu. E o mérito imperecível do “admirável povo grego e a própria intuição da filosofia, terá consistido exatamente em ter substituído a comunhão mágica das espécies e a confusão das ordens distintas por uma relação espiritual em que os seres permanecem no seu posto, mas comunicam entre si. Sócrates, ao condenar o suicídio no início do Fédon, rejeita o falso espiritualismo da união pura e simples e imediata com o Divino, qualificada de deserção. Proclama como inelutável o difícil caminhar do conhecimento partindo cá de baixo. O ser cognoscente permanece separado do ser conhecido.”

e se desvela original e magistralmente na saída dela em direção ao Infinito (ética, designada “filosofia primeira”), ou seja, existe uma cadeia que desemboca no Infinito ou, a ética da responsabilidade (ou tratado da hospitalidade) que nada mais é que, a relação intersubjetiva¹⁵ do eu (moi) ao outro/outrem (autre/autri). O outro que sai do si mesmo (soi-même) e que é para Levinas, transcendência: ele, testemunha privilegiada do profundo coração partido de um mundo ligado a filósofos e profetas, sabe que o transcendente não é a preservação das religiões nem a verdade única da filosofia. Enquanto se distancia das formas primitivas de religião - violência e sagrado – e da ontologia heideggeriana (filosofia do poder) –, nosso autor nos reclama a acolher o absoluto.

2– DA ÉTICA QUE É ALTERIDADE: O INFINITO QUE DESPONTA

Malgrado a crise do humanismo como marca da sociedade – em especial a sociedade ocidental –, um dos pontos mais contraditórios do século XX (duas grandes guerras que permitiram o nascimento, a eclosão da individualidade, da competitividade, da racionalidade científica e do progresso tecnológico que foram gestados nos séculos anteriores e milhares de pessoas que foram sacrificadas e contadas como números e, como produto inevitável de um processo de desenvolvimento moderno), viemos a verificar: uma acelerada conquista dos avanços tecnocientíficos; direitos humanos¹⁶ duramente reconhecidos a partir do pós-guerra e; uma diplomacia razoavelmente percebida nos quatro cantos do mundo há mais de 60 anos – porém, nota-se ainda demasiado individualismo e o egoísmo, orgulhosos, se impondo como os últimos valores de um humano que mascara suas chagas e seus temores e desatinos¹⁷.

Assim, Levinas vai dizer que:

O caráter inumano dos acontecimentos deste século determinou, no conjunto da inteligência do nosso tempo, uma desconfiança em relação a uma certa linguagem do homem, que pode-se chamar, seguindo os *slogans* usados, o anti-humanismo. Desconfiança que não se confunde imediatamente com o

¹⁵ Nelson Coelho Junior no capítulo intitulado “A Ética e a constituição subjetiva”, pg.9,, tem um trabalho bastante interessante e elaborado em poucas páginas, sobre os três temas correlatos em Levinas: subjetividade; subjetivação e; intersubjetividade.

¹⁶ A historiadora Lynn Hunt (pgs.177-236) mapeia a saga dos direitos humanos – seus altos e baixos – expressamente desde o século XVIII até culminar definitiva e pontualmente em meados do séc. XX, “mostrando que a liberdade de pensamento ou a inviolabilidade dos corpos são frutos tanto da leitura de romances aparentemente inócuos como de mudanças nas práticas diárias de vida”.

¹⁷ “Sem dúvida, de fato, o século XX mostrou que os ‘fins’ da história são becos sem saída absurdos, em vez de desfechos bem-sucedidos; o absurdo terrificante dos campos de extermínio nazistas ou do *gulag*, em vez da realização de um sentido que acaba por se totalizar em si mesmo.” (SEBBAH, 2009, pg. 194)

abandono do ideal humano e consiste, sobretudo, em colocar em dúvida o que descreveremos a seguir como humanismo, no sentido estrito do termo... É um protesto contra as bonitas cartas e a declamação que tem lugar em atividades necessárias, contra a decência onde se refugia a hipocrisia, contra a antiviolença que perpetua abusos, mas também contra a violência das indignações verbais dos próprios revolucionários que se invertem diretamente com passatempos culturais e que fazem literatura revolucionária, onde a literatura reveste a revolução e, portanto, adula gostos artísticos indiferentes (*Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*, 1984, p.393, trad.)

E é então que Levinas propõe a ética para o contemporâneo de uma bondade (o bom de si) além do querer-fazer-o-bem. Não se trata de uma caridade calculada e destinada que poderia, sim ou não, merecer reconhecimento. Para nosso filósofo a bondade, o dar-se de si, desborda um ato restrito, habitual ou idealizado, mas por uma atitude de vida, uma preocupação com o Outro no convívio do cotidiano, na excelência da relação social plena baseada no amor para-com-o-outro, onde não é exigida ou percebida a cognoscência do outro, ou pelo outro. Isto é, o amor dedicado ao estrangeiro, ao mistério e milagre, irreduzíveis a quem o doa:

A justiça apenas permanece justiça numa sociedade em que não haja distinção entre próximos e distantes, mas em que permaneça também a impossibilidade de passar ao lado do mais próximo; em que a igualdade de todos seja sustentada por minha desigualdade, pelo excedente de meus deveres sobre meus direitos. O esquecimento de se move para justiça[...] Responsabilidade para com os outros ou comunicação, aventura que sustenta todo discurso da ciência e da filosofia. Nesse sentido, essa responsabilidade seria a própria racionalidade da razão ou sua universalidade, racionalidade da paz [...]. O extraordinário comprometimento de Outrem com respeito ao terceiro chama ao controle, à busca da justiça, à sociedade e ao Estado, à comparação e ao ter, ao pensamento e à ciência, ao comércio e à filosofia e, além da anarquia, à busca de um princípio. A filosofia é essa medida levada ao infinito do ser-para-com-o-outro da proximidade e como a sabedoria do amor. (*Autrement q'être au-delà de l'Essence*, p. 203-205, trad.).

Não se pode falar em contemporaneidade em Levinas sem mencionar uma obra que é a mais citada pelos seus estudiosos quando ligam aquele filósofo ao mesmo tema, e que, além de emoldurar seu pensamento basal sobre a ética (seus conceitos e definições), é também o que

aglutina sua tese da alteridade, conceito este que abrange toda sua filosofia, a saber: Ética e Infinito¹⁸.

Levinas insere sua filosofia na ética (POIRIÉ, *ib.*, p.84-87), partindo, para isso, de uma noção de relação social, [inter]subjativa, entre Eu e o Outro, criada, não através de um ato de olhar ou uma habitual visada, pois este acesso ético é apenas cognitivo (tolerância) e não sensível (solidariedade/sociabilidade)¹⁹. O Outro, um dos sujeitos desta relação, é a outra pessoa, que pode ser qualquer um, mas um de cada vez com o qual eu me relaciono (esse “um” irá descerrar no “terceiro”, que forma um termo muito aludido pelo filósofo chamado de “assimetria”²⁰). Este Outro tem de ser necessariamente diferente de mim, não pode ser eu, nem é ainda o terceiro, os outros homens. O Outro é o meu próximo, aquele com quem estabeleço uma relação, com ele e nenhum outro, embora ele possa ser qualquer um. O Rosto²¹ (*visage*) será o conceito, simultaneamente, mais complexo e mais importante nesta teoria (LEVINAS, 1980, p. 173-179). Ao utilizar esta palavra, Levinas está referindo-se, não [necessariamente] a face como um atributo estético ou mesmo físico, mas como representante expressivo e mais vulnerável do Outro. Rosto enquanto identidade primitiva ou rosto enquanto presença; ao simultaneamente estar exposto (a mim) e expressar o Outro, o rosto que é, em si mesmo, a prova da existência do Outro.

Como no texto supracitado, na base da compreensão desta teoria de Levinas, está em primeiro lugar, a forma de acesso à alteridade e, sem esta compreensão, o sentido desta teoria não será, de todo, apreendido, visto que a sua essência, aquilo que simultaneamente a fundamenta e diferencia das filosofias de totalidade (LEVINAS, 1980, p. 23-27), está precisamente nesse acesso primitivo ao Outro, através do seu rosto (aquele que existe mas nem sempre eu o vejo ou o encaro – uma característica que subjaz na própria fase de pré-cognição). Nesse acesso,

¹⁸ Esse livro reúne diálogos travados entre Emmanuel Levinas e o filósofo francês Philippe Nemo, gravados pela *France Culture* entre fevereiro e março de 1981. O livro foi publicado pela primeira vez em 1982.

Os dois homens discutem as principais linhas da filosofia de Levinas através de 10 entrevistas. Essas sucessivas palestras lidam primeiro com os anos de formação do filósofo e depois com os fundamentos de sua filosofia, baseados nos principais trabalhos que ele escreveu. Também reflete sobre uma tese essencial, a da ética: "a ética é a primeira filosofia, que a partir do qual os outros ramos da metafísica fazem sentido".

¹⁹ “Para Lévinas, uma relação ética ocorrerá sempre no nível da sensibilidade e não no nível da consciência. Ou melhor, a oposição não é entre consciência e sensibilidade propriamente, mas entre consciência intencional (e seu privilégio da presença, do presente e da representação, como concebida por Husserl) e consciência não-intencional, entendida como passiva e afetada.” (COELHO JUNIOR, pg.10).

²⁰ “Eu sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que devendo custar-me a vida. A recíproca é com ele. É precisamente na medida em que a relação entre outrem e eu (*moi*) não é recíproca que eu não sou sujeito a outrem; eu sou sujeito essencialmente nesse sentido.[...] O eu (*moi*) tem uma responsabilidade mais que todos os outros.” (Ética e Infinito *apud* POIRIÉ, *opus cit.*, pag.39).

²¹ “[...] a deia de Rosto (ou Olhar), que consideramos o rosto do outro, de alguém. Contudo, Rosto em Levinas é muito mais a exposição de algo profundamente humano que nos escapa, mas toca, do que o que vemos comumente.” (*in* FABRI, 2008 *apud* PELIZZOLI, Marcelo, pg.274).

Levinas rejeita o conhecimento, e assim, a percepção (forjada ontologicamente, com base no julgamento), em prol do único acesso que me permite conhecer o rosto do Outro em toda a sua pobreza essencial, a sua vulnerabilidade, nudez, transparência e extremo, este que não é a da própria morte, mas sim, a morte da sua alteridade. Daí também, que o autor afirme o rosto como “significação sem contexto”, pois aquilo que é próprio à natureza de alguém é anterior a qualquer máscara que lhe possamos aplicar²². Assim é o rosto, na sua vulnerabilidade, que se expressa diante mim, [é] que me impede de matar, dizendo: “não me mates e deixa-me ser eu”; a forma mais fácil de matar o Outro é também a mais desumana: tornar o Outro no Mesmo (desbordar a sua irredutibilidade).

Assim, pertencendo a ética a um campo distinto daquele onde se encontra o saber, ela representa uma saída do Ser, o alcance do pensamento que ultrapassa naturalmente o próprio ato de pensar. Porém, a ideia de Infinito existe (LEVINAS, 1980, pg.279), mas contrariamente ao que afirma Descartes (LEVINAS, *ib.*, p. 35-39), para Levinas ela toma em nós, não a forma de um saber, mas a de um desejo – o de escapar do Ser, que é, na verdade, a própria relação social, o acesso à alteridade, (acesso ao Outro). Esta relação não se estabelece, contudo, fora da totalidade (do mundo), mas, porque suscita o desejo de infinito, questiona-a, e assim, podemos falar de infinito e de totalidade.

Retomando a definição de responsabilidade, não enquanto conduta moral, mas antes, sujeição total e infinita ao Outro, Levinas afirma que na sua origem está a ideia do desinteresse, no seu sentido mais literal: da saída do Ser, do fim da condição ontológica (LEVINAS, 1980, p.29-35). O desinteresse na relação entre mim e o Outro é visível na sua não reciprocidade e daí sua frase mais impactante: “Eu não espero que o Outro seja responsável por mim, pois sendo a minha responsabilidade total, sou responsável até pela responsabilidade dele.” (POIRIÉ, 2007, pg.39; LEVINAS, 1980, p.192-194). Então, além de total ela é também incessante, mas é precisamente isso que, não só afirma e sustém a minha identidade, pois sendo a responsabilidade pelo Outro, é algo que só a mim cabe.

3– A fenomenologia em Levinas: o nexó conceitual originário

Não é segredo, mas muito pelo contrário, que Levinas herda sua elaboração fenomenológica de Edmund Husserl e, quase que imediatamente, de Martin Heidegger, filósofos que, como foi descrito acima, o pensador lituano-francês teve de veras contato – especialmente com o

²² Uma interessante e abrangente descrição do conceito de Rosto como “Máscara”, feita de forma teatral, pode ser vista no *Canal Encuentro* no site: <https://youtu.be/cVzGRlh2dDw>.

primeiro, uma vez que o próprio Levinas fora seu aluno e professor de francês de sua esposa (LEPARGNEUR & MARTIN, *op. cit.*, 13) – e isso é marcante em todo seu pensamento posterior. Porém, como mesmo pontua SEBBAH (*op. cit.*, pag.113,114), Levinas desborda a fenomenologia estritamente pensada por Husserl, que exprime a intencionalidade que nomeia a relação que a consciência tem com as coisas, quer essas coisas sejam diretamente dadas, quer sejam apenas tensionadas na sua ausência. A propósito, sua filosofia – mesmo em seu aspecto mais autônomo – não é entendida sem o seu diálogo com a fenomenologia husserliana, mas também emprestada de fenomenólogos do seu contexto: Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur e Jacques Derrida. Mas como desbordar a sua fenomenologia? De acordo com suas próprias indicações, "a fenomenologia de Husserl tornou possível esta passagem da ética à exterioridade metafísica" (LEVINAS, 1980, p.55) e, portanto, reconhece-se que "A fenomenologia é um método" (LEVINAS, *id.*, pg.54). No entanto, Levinas é visto na urgência de afastar-se de uma doutrina essencial do pensamento de Husserl²³ (LEVINAS, *ib.*, p.299). E Husserl, ao inaugurar a sua fenomenologia, buscava um retorno às coisas mesmas, ou seja, através de seu método, a *epoché*²⁴, ter acesso ao fenômeno. Heidegger, em muitos aspectos, seguidor de Husserl, teria tentado fazer o pensamento voltar-se ao Ser, o que poderia ser caracterizado como uma "redução ontológica". Dessa forma, o pensamento levinasiano repercutiu como uma espécie de "redução ética", ou seja, com uma atitude fenomenológica que busca empreender um pensamento do outro. Husserl também mostrava que a identidade das coisas dá-se a nós quando vemos, que o objeto que antes intencionamos, é o mesmo que agora nos é dado realmente (ABAGNANNO, p. 438, 2000).

Levinas, portanto, percebe a pertinência da fenomenologia husserliana oriunda do pensamento de subjetividade kantiano, onde a justificação de todo o possível saber, deve se situar no sujeito, o que coloca em dúvida o transcendente – mas o método fenomenológico se dá a partir do momento em que a filosofia, na realização de sua tarefa, deve prescindir dos dados empíricos do conhecimento prático, encontrando acesso à evidência plena a partir de uma apreensão do ideal (idealidade) transcendente. Dito isso, Levinas insiste no desbordar a visada "extática" husserliana do "sujeito" e "objeto":

²³ "Ensinar é tal maneira de produzir a verdade, que não é o meu trabalho, que eu não posso tê-lo na minha interioridade. Ao afirmar tal produção da verdade, o significado é modificado da verdade e da estrutura *noesis-noema* como um senso de intencionalidade "

²⁴ Quando assumimos a atitude fenomenológica, colocamos fora de ação ou suspendemos todas as intenções ou motivações da atitude natural; isso não significa que duvidamos delas ou que a negamos, mas apenas que tomamos distância delas e contemplamos sua estrutura. Husserl chama a essa suspensão [de juízo] de *epoché* fenomenológica: os afastamento das crenças naturais - inerentes e oriundas – para a considerações reflexiva das suas intenções e seus objetos.

“A consciência não é uma substância estática que viesse a opor-se ou, no mínimo, encontrar-se ‘diante de’ um mundo também substancial – precisamente, um sujeito diante de seu objeto – e para a qual o problema central fosse desde sempre, a partir dessa partilha inicial, ‘como sair de mim para alcançar o objeto?’. Ou, então, ‘como fazer entrar em mim, sob as aparências de sua representação, o objeto?’.[...] o que conta para Levinas, não é, em primeiro lugar, que a intencionalidade seja ‘fragmentação em direção ao mundo’.[...] para Levinas, o que conta não é tanto o ‘junto às coisas do mundo’, mas a ‘fragmentação como tal’, a explosão da substância coincidindo com sua presença a si, seja ela a substância-consciência ou a substancialidade das coisas que povoam o Mundo” (SEBBAH, id., *op. cit.*, pgs.117, 118).

É importante dizer que para Levinas, o Mundo não é algo secundário – uma vez que ele sugere a “extrapolação do Mundo” – mas o lugar de vivência do ente, em que o “Ser para” sobressai para “além Mundo” (o diferentemente ou outramente que ser):

“Levinas não é reconhecido como fenomenólogo por quem rejeita considerar que o ‘desvio pelo Infinito’ – em sua própria radicalidade e originalidade – possa reconduzir, em certo sentido, para a fenomenalidade. Essa recusa consiste em deixar de acompanhar o rigor do gesto levinasiano até o fim, em assustar-se com a radicalidade de sua abertura ao – e, sobretudo, pelo – Infinito, interpretando-a como uma simples ida para uma saída definitiva de fenomenologia em direção a um céu teológico qualquer.” (SEBBAH, *op. cit.*125).

Curiosamente, o pensamento levinasiano já evidencia-se nessa noção fundamental da fenomenologia, a ‘intencionalidade’, que torna-se patente o movimento que conduz nosso filósofo à passagem da fenomenologia à ética enquanto metafísica. Mas, 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. Numa aparente contradição, essa intencionalidade “não-objetivante”, não é por este encontrada em nenhum outro lugar senão nos próprios textos husserlianos.

Para isso, Sebbah nos traz um parágrafo – entre tantos esmiuçados, que fez na abordagem filosófica de Levinas – onde nosso ponto de vista logo acima mencionado, pode ser compreendido no desbordar que essa virada fenomenológica levinasiana tem de diferente:

“No que diz respeito à redução fenomenológica, a de Husserl é metódica, enquanto a Levinas é, em certo sentido, cética: inassumível, do ponto de vista fenomenológico e, no entanto, legítima no sentido em que ela renasce incessantemente de suas cinzas.” (*op. cit.*, 127).

Mais uma vez, sobre a subjetividade que é o centro em que se inclina a partir do reconhecimento de cada si mesmo, através da hospitalidade (SEBBAH, 2009, p.56) e serviço – até mesmo a função que ela, a hospitalidade tem de lançar cada um na direção da solidariedade . Quer dizer, tem o caráter de impedir o deslize para universalidade que impede, por diferentes meios, o reconhecimento da singularidade de cada sujeito.

Assim, uma crítica e uma superação da totalidade é necessária, e Levinas diz expressamente que a oposição à ideia de totalidade tinha impressionado Franz Rosenzweig (LEVINAS, 1980, p.15)²⁵, “também presente neste livro, demais para ser para ser citado”. Porém, a apresentação e desenvolvimento das noções utilizadas, devem tudo ao método fenomenológico.

É claro que essa maneira de apresentar a crítica do todo (totalidade) também pode ser lida como oposição e, ao mesmo tempo, superação à filosofia ocidental, onde Levinas consubstancia sua visada fenomenológica à sua concepção de Infinito, que muitas vezes perpassa despercebido, mas aqui ele o expõe abertamente, como um fato de ligação religiosa:

“Deus se eleva a sua suprema presença como um correlativo de justiça feito aos homens. A inteligência direta de Deus é impossível para um olhar dirigido a ele, não porque a nossa inteligência é limitada, mas porque a relação com o infinito respeita a total transcendência do Outro sem ser enfeitado por ele, e nossa possibilidade de recebê-lo no homem, vai além da compreensão que tematiza e engloba seu objeto.

Além disso, porque, precisamente, vai assim em direção ao Infinito. A inteligência de Deus como participação em sua vida sagrada, inteligência supostamente direta, é impossível porque a participação é uma negação infligida ao divino, não sendo nada mais direta do que face a face, que é a própria justiça. Deus invisível, isso não significa apenas um Deus inimaginável, mas um Deus acessível na justiça. A ética é a ótica espiritual. A

²⁵ Filósofo alemão (1886-1929), considerado um dos mais importantes filósofos-teólogos judeus do século XX – que influenciou importantes pensadores como Walter Benjamin e E. Levinas – tem por base de seu pensamento, “a unicidade de cada ser humano, a realidade do mundo e a transcendência de Deus [que] põem em xeque a ideia de totalidade, mostrando como estas três singularidades encontram sentido, uma em relação à outra. A criação religa o mundo a Deus, a revelação permite que o ser humano seja orientado pela Palavra divina e a Redenção lhe dá como tarefa de salvar o mundo, essencialmente pelo amor.” (fonte: Wikipedia, Brasil. Consultado em 12/03/2019).

relação sujeito-objeto não reflete isso; no relacionamento impessoal que leva a isso, o Deus invisível, mas pessoal, aproximou-se de qualquer presença humana. O ideal não é apenas um ser superlativamente, sublimação do objetivo ou, em uma solidão amorosa, sublimação de um ‘você’. É necessário agir com justiça - a franqueza do face a face – para que a lacuna que leva a Deus – e a ‘visão’ aqui coincide com este trabalho de justiça. Por causa disso, a metafísica se desdobra onde a relação social se desdobra: no nosso relacionamento com os homens” (*apud* GUILLÉN, 2014, p.101).

Resumindo esse capítulo concernente a fenomenologia de Levinas, podemos dizer que ela é fundamental para as bases de todo seu pensamento para a direção a uma filosofia da religião. Isto porque, é advinda dela que nosso autor fará emergir a ponte de significação que vai do eu mesmo para mim (moi m^ême), para a ética de alteridade do outro que me reclama, mas minha relação com ele é assimétrica e seu rosto (o si mesmo) é irreduzível. Ou seja, quando Levinas rompe com a fenomenologia totalizante e recupera a ética (filosofia primeira) como uma (nova) alteridade, o conceito de deidade circunda, portanto, em todos os embasamentos pressupostos, como veremos a seguir.

4– Uma filosofia da religião?

Não é tarefa fácil extrair de Levinas uma explícita filosofia da religião, ainda que ele tenha sido um homem de fé e credo, por toda a sua vida, bem como, dedicou uma boa parte dela em estudar e escrever sobre as Escrituras Judaicas, porém é necessário salientar que tema do presente capítulo não existe à parte dos anteriores, pois a vida excruciante até a terceira e parte da quarta década da vida de Levinas, suas constantes migrações por países europeus em tempos bastante conflituosos, seus encontros e desencontros com personalidades de seu mundo filosófico, ou seja, toda sua biografia – da cronológica à escritural – faz parte do que brotará o seu pensamento sobre filosofia e religião.

Terminada a 2ª Grande Guerra, Levinas passa a estudar o Talmude com afinco e sob as orientações do misterioso professor Monsieur Chouchani – de quem poucas informações bibliográficas se têm notícias –, um mestre na exegese do Talmude²⁶, que encontrou no litoral sul da França.

²⁶ “As leituras da Torá e do Talmude influenciadas por este ambiente fizeram com que Levinas desenvolvesse uma aversão a qualquer forma de entusiasmo místico. Seu contato com Chouchani consolidou uma tendência, estimulada por sua formação cultural, de abordar os textos judaicos de forma intelectual e não-piedosa. Para Levinas, as camadas de significado da Torá representavam um universo de possibilidades exegéticas onde ele exercitava plenamente a racionalidade, acreditando que um “engajamento existencial com a escritura nunca vai poder ser alcançado na obediência cega que suspende o julgamento crítico na leitura e reflexão”. [...]Para os não-judeus, diferentemente do caráter, ou da mensagem, mais ‘universal’ da Bíblia, o Talmude é considerado mais restrito, pois pertence particularmente e especificamente ao judaísmo. A tradição judaica, no entanto, tem uma

Bem a propósito, o capítulo anterior termina com uma citação de Levinas, com referência explícita de sua confissão de crença, mas intrinsecamente ligada à sua maneira de conceber a fenomenologia e mostrando que o filósofo, traz em sua abordagem e área de estudo²⁷, o problema da deidade portadora de uma atualidade incessante, afirmativa e que em nossos dias, pode ser confirmada através do revigorado interesse pela investigação de Deus no âmbito filosófico e, sobretudo, na filosofia da religião (GONÇALVES, 2012, p. 7-14).

Tudo isso é ainda corroborado pelo crescimento acentuado da religiosidade mundial, sob novas e variadas formas. Porém, o panorama atual apresenta um desafio a ser superado. Trata-se da elaboração de uma narrativa de Deus compatível com o cenário mundial, especificamente do século XXI (superadas alguns problemas cruciais do século passado, mas se impondo novos desafios advindos desse novo momento)²⁸. Outrossim, cabe mostrar que Levinas ao subverter o princípio heideggeriano (POITIÉ, *ib.*, p.49) – de que o Ser, distante de ser entendido em absoluto, ele é [o Ser] que nos permite compreender todas as coisas, inclusive a questão de Deus – parte para o princípio da Ética que ganha (assim) um novo sentido na tradição ocidental, o que não se trata de uma reflexão sobre o *ethos* e nem mesmo sobre nosso modo de agir no mundo, a partir de alguns valores costumeiros ou de orientação pessoal ou social (ética), mas sim a relação com o próprio Outro humano. A Ética para Levinas é um fato, um acontecimento. Portanto, sua reflexão passa por esse caminho, no que tange a percepção sobre um Ser superior. Em seu prólogo ao livro “De Deus que vem a Ideia”, Levinas pontua inicialmente que, a sua busca investigativa sobre a possibilidade de entender Deus, permeada na sua filosofia, “tem por

visão reversa: O conteúdo da Bíblia (Torá), ‘fala’ especificamente a Israel e cada um de seus filhos, portanto seu conteúdo diz respeito de modo particular aos judeus; já o Talmude ‘expressa um pensamento bíblico para o nível da generalidade humana’. ‘O Talmude transcende os incidentes ou eventos particulares da história de Israel, e os generaliza para explicar seu sentido intrínseco e valor humano. Os talmudistas não eram teólogos ou profetas, mas apenas sábios’. A literatura talmudista e rabínica ‘é inspirada não na interioridade da alma humana, mas na exterioridade do verso (palavra)’ e do ‘objeto’ da meditação.” (in <https://orderfromnoise.wordpress.com/2016/10/13/talmud-e-filosofia-levinas-para-alem-de-atenas-e-jerusalem/>).

²⁷ A fenomenologia e a ética, respectivamente.

²⁸ De uma forma geral, o início do século XXI foi caracterizado por uma época de prosperidade na Europa e nos Estados Unidos seguidos de uma forte recessão (2008), pela Primavera Árabe no norte da África, pelo rápido crescimento da economia chinesa, que se tornou a 2ª maior nesse quesito, depois dos EUA, e pela ascensão da ideologia de esquerda na América Latina. Se prevê que até a primeira metade desse século, a maior parte da economia global estará concentrada nos países conhecidos como emergentes (notadamente os BRICS). Em termos de comportamento, o mundo ocidental caracterizou-se pela secularização. Outrora bastiões do cristianismo, como a Europa, viram a drástica diminuição da população que se declara religiosa. As *ações afirmativas* trouxeram grandes movimentos efetivos em favor de minorias antes discriminadas, como os homossexuais, que passaram a poder casar-se entre si em diversos países, e os negros, que no Brasil foram beneficiados com leis de cotas nas universidades públicas e, nos Estados Unidos, que tiveram em Barack Obama seu primeiro representante como presidente da República. Em escala global, verifica-se o aprofundamento do processo de Globalização da economia e da informação, potencializado sobretudo pela Revolução Digital, que, embora tivesse início ainda no fim do século XX, tornou-se efetivamente uma força de pesquisas descobertas de impulsos tecno-biológicos com desdobramentos sem precedentes na história da humanidade em curtíssimo tempo, e que trazem em seu bojo, diversos debates sobre sua atuação em questões de comportamentos éticos, morais, sociais e psicossociais, e etc.

base a concretude fenomenológica na qual, esta significação poderia significar ou significa, mesmo que ela se desatrele de toda a fenomenalidade. Pois essa separação não poderia ser dita de maneira puramente negativa (apofântica), [...] mas descrever as ‘circunstâncias’ fenomenológicas, sua conjuntura positiva e como a ‘encenação’ concreta do que se diz à guisa de abstração” (LEVINAS, 2008, pg.11):

“Pensamos que se pode e que se deve procurar, para além dessa aparente negatividade da ideia do Infinito, os horizontes esquecidos de sua significação abstrata; pensamos que é mister reconduzir a virada da teleologia do ato de consciência em pensamento des-inter-essado²⁹ às condições e às circunstâncias não-fortuitas de seu significar no homem cuja humanidade consiste, talvez, no fato de repor em questão a boa consciência do ser que persevera no ser; pensamos que convém restituir os cenários indispensáveis da ‘encenação’ dessa virada. Fenomenologia da ideia do infinito. Ela não interessava a Descartes, que se satisfazia com a clareza e a distinção matemáticas das ideias, mas cujo ensinamento sobre a anterioridade da ideia do Infinito em relação à ideia do finito é uma indicação preciosa para toda fenomenologia da consciência.”(pg.14).

“Pensamos que a ideia-do-Infinito-em-mim ou minha relação a Deus – vem a mim na concretude de minha relação com o próximo: responsabilidade esta que não contraí, em nenhuma ‘experiência’, mas da qual o rosto de outrem, por sua alteridade, por sua estranheza, fala o mandamento vindo *não se sabe de onde*. Não se sabe de onde: não como se este rosto fosse uma imagem que remetesse a uma fonte desconhecida, a um original inacessível, resíduo e testemunho de uma dissimulação e, na pior das hipóteses, uma presença falhada [...] Mas como se o rosto de outro homem, que ao mesmo tempo ‘me suplica’ e me ordena, fosse o nó da própria intriga da superação por Deus, da ideia de Deus e de toda ideia em que Ele ainda seria visado, visível e conhecido e onde o Infinito seria desmentido pela tematização, na presença ou na representação.” (pg.15)³⁰.

²⁹ Uma peculiaridade curiosa do escrever levinasiano é a sua na ênfase da *hifenização* (aos moldes de Sartre) e na da substituição, pois em sua ourivesaria da língua francesa, ele cinzela a velha palavra para lhes dar um eco novo, abrihantando-as, revigorando-as. (POIRIÉ, *op. cit.* 31).

³⁰ Levinas não é para muitos de seus estudiosos, um pensador fácil (CINTRA, *op. cit.*, pgs. 89,90), sendo assim não me furtei em reproduzir acima, um longo texto, direto do livro citado, em que ele diz que *no pensar Deus*, há uma racionalidade intrínseca que [Deus] se apresente nas relações éticas. A originalidade do pensamento levinasiano está na proposta de retirar de nós o exclusivismo da nossa relação com Deus, ou seja: os desafilados de uma religião ou tradição religiosa, podem igualmente fazer experiência de Deus, pois a relação com o outro é que desemboca na aproximação do sagrado, a partir do concreto (humano).

Embora ainda haja muito trabalho a ser feito pensando-se no uso da linguagem religiosa de Levinas e suas implicações para a filosofia da religião, o que é inegável é que, para a fé e a prática religiosa dele, não podem ser entendidas independentemente de nossa responsabilidade para com os outros. Ou seja, nenhuma atividade filosófica pode.

Então, Levinas espera que a filosofia possa se afastar de suas tendências onto-teológicas³¹ e tornar-se um diálogo permanente entre uma pluralidade de vozes destinadas a articular a responsabilidade para com os outros e pensando na melhor forma de responder a isso. Uma genuína pluralidade de interlocutores significa que devemos sempre esperar desacordos, mas tão longe minando a legitimidade da atividade filosófica, é precisamente esse desacordo que apela para o raciocínio honesto, aberto e receptivo de que a filosofia é capaz. Concebido desta forma, Levinas prevê a filosofia, incluindo presumivelmente a filosofia da religião.

5– O problema da teologia na filosofia levinasiana

Antes de adentrar em alguns aspectos detidos, mas destacados da teologia na filosofia de Levinas, é importante que se diga que o termo “teologia” nas falas de nosso pensador, é carregada de certos cuidados etimológicos e semânticos, alertados previamente por ele mesmo em suas obras e entrevistas (LEVINAS, 2000, pg.23-34)³². O teólogo Fabiano Campos³³ em

³¹ Um dos debates mais fundamentais e contenciosos em torno de Levinas é se devemos considerá-lo um filósofo ou um pensador judeu (SEBBAH, *op. cit.*, 149-185) e, por extensão, se o seu trabalho é relevante para a filosofia secular ou não-judaica. Levinas foi fortemente influenciado pela tradição judaica, estudou o Talmude com rigor e escreveu extensivamente sobre temas particularmente judaicos, mas também teve o cuidado de separar seus trabalhos filosóficos de suas obras judaicas. Ele se considerava um fenomenólogo que participava da tradição "grega" da filosofia. Embora reconhecendo que às vezes usa linguagem ou referências religiosas, Levinas afirma que suas análises filosóficas não dependem de fontes religiosas para sua justificação. No entanto, essa distinção é complicada pelo reconhecimento posterior atribuído a Levinas de que, "todo seu pensamento filosófico se baseia em experiências pré-filosóficas e as leituras da Bíblia pertenciam a essas experiências fundamentais. Há um coro de comentaristas que tomam este último comentário como prova de que todos os escritos de Levinas assumem um arcabouço judaico (ou pelo menos teísta) de tal forma que ele é corretamente considerado como um pensador religioso. Recentemente, a crítica mais contundente o acusa de fazer parte de um grupo de pensadores que tentaram legitimar crenças religiosas, inserindo-os em suas análises fenomenológicas e que a fenomenologia foi tomada como refém por uma teologia que não quer dizer seu nome (JANICAUD, pg.43). Outros comentaristas concordam com que Levinas assume uma perspectiva religiosa, mas consideram isso como uma virtude em vez de um vício. Eles argumentam não apenas que a influência do judaísmo de Levinas é fundamental para seu pensamento, mas também que o reconhecimento de seu judaísmo é essencial para compreender até mesmo suas obras filosóficas. O próprio Levinas abraça uma compreensão inclusiva do judaísmo, como quando ele explica que "a religião é universal quando está aberta a todos. Nesse sentido, o judaísmo que liga o Divino à moral sempre aspirou a ser universal." (PFEFFER, *op. cit.*, p.301).

³² Embora esse livro, seja uma coletânea de entrevistas concedidas por Levinas, em 1981, ao professor de filosofia política Philippe Nemo (1947-), e seu conteúdo versar majoritariamente na concretude da vivência do homem na sua alteridade plena, tão cara à filosofia do pensador lituano-francês, o primeiro capítulo intitulado *Bíblia y filosofia*, é um primor de explanação nos termos que envolvem seu título, sem deixar o leitor minimamente obnubilado.

³³ CAMPOS, Fabiano Victor, *Levinas e a teologia* (in Horizonte, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1460-1494, out./dez. 2016, PUC-Minas.

sua introdução à teologia em Levinas, nos adverte sobre isso, quando menciona que Levinas teve o cuidado de mencionar a possível percepção de quem o lesse, de não ser confundido com um filósofo religioso ou mesmo, um filósofo que fazia teologia, pois “seu ponto de partida é absolutamente não teológico” e “não é teologia que eu faço, mas filosofia”. Aqui vale destacar um parágrafo de Levinas a despeito de aclarar tal dúvida:

“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 *apud* CAMPOS, 2016, p.1463,1464).

Levinas foge a qualquer consideração que evidencie seu conceito de teologia às bases ontológicas e/ou epistemológicas, resignificando-a como um “pensamento inadequado”, desbordando do *pensamento sobre Deus*, para um *pensamento que O pensa*. A sutileza como ele dá a virada conceitual de teologia, mostra claramente seu distanciamento proposital de entender a teologia nos moldes dogmáticos tradicionais, “desconjurando” assim, *a racionalidade sobre Deus*³⁴. Esse modo de pensar a teologia tem tudo a ver no modo como ele vai pensar a filosofia, e então, nota-se que uma está intimamente ligada à outra, uma vez que seu ideal, parte do racionalizado (ontológico) para o prático ou o vivido (ética) em ambas:

“Nesse sentido é que Levinas afirma que a verdade se dá em dois tempos, o do ‘imediatamente’ e o do ‘percebido’, de modo que a razão humana chegaria tarde demais para apreender a imediaticidade do acontecimento ético em que o nome Deus se diz de modo “puro” e que, ao se instaurar sob a forma do Dito, já seria abuso e traição da teofania pré-originária. Em síntese, o “teo-lógico” proposto por Levinas, antes de ser ou de se tornar ontológico (momento do abuso e da traição!) na iminência do Dito exigido pelo próprio Dizer, seria profético ou testemunhal, e dar-se-ia sob a forma do acontecimento ético do encontro da subjetividade eleita com o outro humano.” (CAMPOS, *op. cit.*, pg.1489).

Feita as considerações iniciais acima, de como Levinas se desprende das conceituações tradicionais históricas da teologia, oriunda da verve grega de período imediatamente pós-socrático (Platão e Aristóteles, em especial), considera-se que a filosofia levinasiana vem

³⁴ Levinas irá estigmatizar toda a teologia racional, dizendo que a mesma se curva à vassalagem inerente ao discurso 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. (CAMPOS, *op. cit.*, p.1467).

problematizar o religioso a partir da análise dos conceitos precisos da sua pessoa religiosa em sua perspectiva própria. Esta questão parece importante, pois especialmente no contexto atual da vida contemporânea, o princípio do secularismo tem sido objeto de um importante debate. Debate este, muitas vezes animado, imposto em todas as esferas públicas e que sempre invocou, em última análise, a ligação entre religião e filosofia, para questioná-lo. É nesse contexto que Janicaud³⁵ voltou-se contra ao pensamento de Levinas (entre outros filósofos³⁶ contemporâneos a ele) e mostrou que esse filósofo estava na origem de uma "virada teológica" no campo da fenomenologia. No entanto, parece-nos que no contexto deste debate, a posição de Levinas nem sempre foi suficientemente esclarecida. Para responder a esta questão de *qual é o lugar preciso do religioso no quadro de seu pensamento (filosófico)*, devemos identificar o que é a principal fonte de confusão neste debate sobre a relação entre filosofia e religião, não só em Lévinas, mas mais genericamente em outros autores que como ele que têm um lastro ou vínculo com a deidade: existe uma tendência muito frequente em confundir religião e culto, ou reduzir a religião a um sistema dogmático, em qualquer caso, para obscurecer a complexidade do fenômeno religioso. Ao contrário, é possível ampliar o campo de investigação e, sem parar com a sistematização dogmática, recordar essa evidência de que a religião, como a filosofia, levanta questões essenciais sobre o próprio significado de nossas ações e de nossa existência. Ou seja, não se pode situar o lugar do religioso no pensamento de Levinas, sem confrontar com essas questões essenciais. Levinas nunca deixou de questionar a tradição filosófica à luz de um questionamento profundamente enraizado em uma perspectiva religiosa. Como prova disso, o relato e a conceituação completa e esclarecedora, a princípio, se encontra em sua obra-prima *Totalidade e Infinito*³⁷, que por si só anuncia a sua intenção³⁸. De fato, se o termo totalidade é combinado neste título com o de "infinito", é para marcar, a partir do pensamento de um infinito

³⁵ Dominique Janicaud (1937-2002) é o filósofo francês contemporâneo de Levinas, que no livro *Le Tournant théologique de la phénoménologie française* ("A virada teológica da fenomenologia", 1991), iniciou toda uma série de debates e polêmicas entre os filósofos franceses. Essencialmente, o livro era uma polêmica contra a tendência teologizante em direção a uma fenomenologia do inaparente ou do invisível que pode ser encontrada na obra de Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien e Michel Henry, mas cuja ascendência pode ser atribuída à influência da totalidade e da infinidade de Levinas. Fenomenologicamente falando, as simpatias de Dominique sempre foram mais merleau-pontianas e comprometidas com a ideia de que a filosofia deveria atender ao mundo concreto e nada além disso. Estes debates foram continuados em uma coleção de 1998, (chamado) *La Phénoménologie éclatée*. (CRITCHLEY, Simon, *Radical Philosophy*, 117, jan/fev 2003).

³⁶ Dois livros podem ser consultados para abrir o debate contraditório no nível filosófico: Alain Badiou, *Ética. Ensaio sobre a consciência do mal*, Hatier, 1993 e; Daniel Sibony, *Dom de si ou compartilhamento de si. O drama Lévinas*, Edições Odile Jacob, 2000.

³⁷ Na abrangência da leitura dessa obra – considerada por unanimidade como a escrita mais original e importante de Levinas –, é possível verificar facilmente que o interior de seus capítulos, que pouco se vincula numa alusão direta à religiosidade explícita, ou a um conceito de Deus aos moldes onto-teológicos convencionais: um simples exemplo disso pode ser visto no capítulo em que ele explana sobre "a epifania do Rosto que se recusa à minha posse" (pg. 176).

elusivo, o fracasso ao qual a tradição filosófica é necessariamente devotada, que afirma ser capaz de definir a totalidade. Historicamente, será principalmente do ponto de vista religioso, em Kierkegaard ou Rosenzweig³⁹, que a evidência dessa falha foi imposta. Para ambos os autores, como Levinas, que é historiador da filosofia e tem abertamente demonstrado, o infinito requer antes de tudo um questionamento do sistema hegeliano e sua pretensão de captar o sentido absoluto do curso de espírito. Filosofia que provavelmente merece esse nome, na medida em que se dirige a essa intriga religiosa, abrindo um horizonte. Assim, longe de limitar o fenômeno religioso no campo de sistematização dogmática, Rosenzweig estaria se movendo através de sua reflexão sobre a crise da inteligibilidade do mundo, o que Levinas chama de "intriga religiosa" (CAMPOS, op. cit., p.1462).

“Testemunho - este caminho para o comando soar na boca do mesmo que obedece, para ‘revelar’ a si mesmo antes de aparecer, antes de qualquer ‘apresentação ao assunto’ – não é uma ‘maravilha psicológica’, mas a modalidade sob a qual o anárquico Infinito passa seu começo. Não é um remédio diligente através do homem para se revelar e tem seus Salmos para glorificar a si mesmo - mas a mesma coisa que o Infinito, em sua glória, passa o finito ou o jeito que acontece, entrando pelo significado do um-para-o-outro, no ser do tema; mas significando e, portanto, excluindo do nada. O Dizer (ética) sem o Dito (ontologia) do Testemunho significa o acordo com uma trama diferente da que ocorre no tema; diferente do que liga um *noese* (percepção) ao *noeme* (percebido)⁴⁰ uma causa para o efeito, o passado memorável no presente. Enredo que se relaciona com o que destaca absolutamente tem o Absoluto - Descolamento do Infinito em comparação com o pensamento que procura a tematização e linguagem que tenta manter o Dito - e que chamamos *illéité*⁴¹. Intriga que estamos tentando chamar de

³⁹ O filósofo Renato Somberg Pfeffer traz um extenso e aprofundado artigo sobre o filósofo judeu alemão e o relaciona exegeticamente de onde Levinas herdou inicialmente a influência do mesmo, inclusive o referenciou explícita ou implicitamente em seus trabalhos ao longo de sua vida. (in *Judaísmo e fenomenologia* - REV. TEO&CR, Recife V. 5 • n. 1 • dezembro/2015, p. 296-300 - UNICAP).

⁴⁰ *Noese* (al. Noesis). Na terminologia de Husserl, o aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos de compreensão que visam a apreender o objeto, tais como perceber, lembrar, imaginar, etc. (Id., I, § 92). O adjetivo correspondente é noético. *Noema* (al. Noema). Na terminologia de Husserl, o aspecto objetivo da vivência, ou seja, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (p. ex., o percebido, o recordado, o imaginado). O N. é distinto do próprio objeto, que é a coisa; p. ex., o objeto da percepção da árvore é a árvore, mas o N. dessa percepção é o complexo dos predicados e dos modos de ser dados pela experiência: p. ex., árvore verde, iluminada, não iluminada, percebida, lembrada, etc. (Id., I, § 88). O adjetivo correspondente é noemático. (ABAGNANNO, op. cit., pg.713).

⁴¹ Essa palavra é [mais] um neologismo de Levinas – entre tantos verificados em seus trabalhos – que não tem uma tradução precisa. CALIN e SEBBAH irão interpretar assim: “Levinas usa o termo *illéité* para significar o "absoluto", o caráter radical da ausência de transcendência, de sua separação. *Illéité* significa assim fora de todas as alternativas de ser [manifesto e oculto em particular]. In “Rodolphe CALIN et François-David SEBBAH, Lévinas, dans Le Vocabulaire des philosophes, tome 4, Ellipses, 2002. Sous la direction d’André LALANDE,

religiosa, o que não é dito em termos de certeza ou incerteza e não repousa sobre qualquer teologia positiva.” (LEVINAS, 1974, p.187,188).

E, aos olhos de Levinas, apenas um pensamento de intriga religiosa pode nos permitir resistir a outra tentação, que normalmente apresenta a filosofia de Heidegger (PFEFFER, *op.cit.*, 2015, 294): saber romper com tudo "em angústia do nada" que como Lévinas escreve, “traz o ser humano de volta à preocupação por seu próprio ser”. Por outro lado, a perspectiva de Rosenzweig (PFEFFER, *op.cit.*, 2015, 296) é frutífera, porque nos leva ao que Levinas chama de "relação frontal com o outro homem". Neste sentido, é precisamente "intriga religiosa" que nos convence da impossibilidade de abraçar o sentido do outro como parte de um sistema totalizado e nos obriga a repensar as categorias tradicionais de relacionamento com os outros. No entanto, devido à falha de sistemas totalizantes e ideologias, a era contemporânea é mais do que qualquer outra, marcada pela necessidade de repensar o estatuto do outro.

Levinas mostrou claramente que é possível resolver os textos religiosos “canônicos” de uma perspectiva filosófica no sentido mais estrito. É nesse contexto que sua vontade de romper com as filosofias da totalidade toma todo o seu significado. Esse pensar nos obriga a repensar a relação com o outro, e incentiva, assim, a reinterpretar a nossa relação com a tradição religiosa e ética, para ver como ela continua a dar sentido a esta relação, uma vez que Levinas oferece muitas oportunidades que agora temos de ter muito cuidado, porque sua interpretação permite reler os textos da tradição em uma nova luz sem sacrificar a sensibilidade para a "intriga religiosa". O fato da obra de Levinas pensar em "intriga religiosa", – longe de ser a filosofia de apresentar qualquer tendência teológica – é atribuir a tarefa de reinterpretar o legado ético-político à luz de um questionamento do significado da relação com o outro. (SEBBAH, c2007, cap.7):

A Ética é um pressuposto da Democracia. Sem Ética, a Democracia degenera em burocracia formal, ou é esvaziada de sentido humano-político. Só a Ética, como exercício político, pode investir a Democracia de substância real. Por isso, a Ética é a filosofia primeira - como dizia Levinas - também no que diz respeito às configurações políticas democráticas. Quem tolera faz uma concessão ao Outro; quem solidariza, compreende que não pode ser sem o Outro. (TIMM, 2008, pg.20)

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, 2002.” (www.leconflit.com/search/levinas pesquisado em 13/03/2019)

Conclusão

Não se pode deixar de mencionar que Levinas tem uma ética *sui generis*, que excede ao que normalmente se tem visto nos maiores e mais aprofundados manuais que conhecemos sobre esta área da filosofia, sendo, portanto, sua “meta-ética” de fato, um pensamento da alteridade absoluta – se assim podemos chamá-la – de pensamento inspirado e afetado pelo ‘absolutamente outro’. O professor Haddock-Lobo (2008, p.21) irá confirmar à frente, o dever de se ressaltar que, pouco tempo mais tarde, a própria palavra “ética” seria abandonada por Lévinas, justamente por ela ainda se referir a uma noção por demais ocidental. É nesse sentido que Lévinas passa a adotar o nome “santo” para significar esta relação com o outro. Isso porque “santidade” (*kadosh* em hebraico) quer dizer “separação” e passa a configurar a infinita distância que separa o Eu e Outro, pelo qual sou responsável e obrigado a responder por. Com isso, ele empreende uma crítica ao que chama de “sagrado”, ou seja, a estrutura religiosa que sacraliza a alteridade e impede uma verdadeira relação com isto que escapa à qualquer estrutura. Na verdade, esta crítica ao sagrado pode ser estendida a qualquer estrutura religiosa, que sempre seria tal aprisionamento, bem como qualquer instituição: portanto poderíamos dizer que o filósofo lituano aparentemente rompe com o sagrado, permanecendo nele.

Voltando à crítica de Janicaud acima referida, é importante que se diga que uma leitura apressada e pouco refletida de Levinas em *suas próprias obras*, transmite sim, uma impressão de que ele fazia uma filosofia “teológica”, porém, em oposto de se fazer uma inferência do Mesmo (ser) para o Outro (Deus), ela trazia o Outro para o ser. Ou seja, a interpretação de que a apreensão transcendente de Deus ao Homem, se dá na responsabilidade Ética.

Mas, por outro lado, não podemos nos abster em dizer que Levinas tinha a religião sempre *em paralelo* às suas considerações estritamente filosóficas:

“A obra de Lévinas é associada a conceitos fronteirícios entre filosofia e religião como as noções de ética, humanismo, alteridade e tolerância. Para se entender o verdadeiro teor do pensamento de Lévinas é necessário ter em mente que sua filosofia e sua religiosidade são indissociáveis. Uma das fontes mais importantes de suas obras filosóficas é a sua vivência religiosa judaica. O filósofo lituano defenderá sempre a validade e universalidade da verdade transmitida pelo judaísmo. Ao dedicar-se à filosofia, Lévinas toma de sua religião as verdades que considera universais e compartilháveis e as estuda sob o ponto de vista da razão. É nesse ponto que se produz o contato entre duas tradições que aparentemente são tão diferentes: o judaísmo como fonte

de verdade e a fenomenologia como modo de reflexão e compreensão da realidade”.(PFEFFER, p.289).

A filosofia de Levinas constitui um dos testemunhos mais eloquentes e persistentes dessa investigação. Levinas recusa interpretações que configurem um Deus que venha sob uma ideia de um aporte teórico, do conhecimento adquirido – prévia ou paralelamente, ou mesmo na manifestação do Ser no mesmo. Isto pra dizer que Levinas abandona definitivamente a elaboração onto-teológica⁴², onde ele caminha na direção oposta ao da teologia racional, da mística da comunhão com o divino, ou qualquer outra demonstração de caráter religioso.

Levinas pretende manter-se firme e decididamente, no terreno da reflexão filosófica, mas sua reflexão sobre o tema advém sob a luz da fenomenologia. Uma fenomenologia “transgredida” que o faz manter os trilhos para a partida filosófica.

Para tal, percebe que não basta repropor a questão do ser: é necessário que se rejeite o Ser considerado na sua transcendentalidade absoluta. Concomitantemente, Levinas precisará, como quer CAMPOS (*ib.*, 2006, p.426) “que sua questão precípua seja, 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.”

Levinas lerta-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: aqui ele faz eco à filosofia e teologias sociais (PELIZZOLI, 2008, p.31,32).

No que diz respeito à questão do conhecimento de Deus, essa tensão ambígua acima, é uma necessidade irresolúvel devido à transcendência que excede a intencionalidade.

Talvez no livro *De Deus que vem a Ideia*, Levinas (2008, p.87) se expressa mais incisivamente e de modo aberto ao que ele pensa da relação entre Deus e Filosofia e, portanto, (no capítulo 5º) ele rejeita as tradicionais formas de relacionar aqueles dois termos, quando “o falar sobre Deus” tem que se fundar no lastro da filosofia. Para ficar claro, passo a reproduzir o 3º parágrafo:

⁴² Essa hifenização foi de caráter proposital – como se vê amiúde em muitos estudos, dissertações ou mesmo tese sobre Levinas, bem como em suas próprias obras – para evidenciar os significados ex-clusivos de duas grandes áreas (de interpretação) contidas no todo de uma mesma palavra. Essa hifenização, muito usada por Levinas, é muito usada por seu contemporâneo Sartre (como dissemos acima) e nos faz lembrar uma variedade de obras de L. Boff sobre a teologia da libertação.

“O discurso filosófico deve, portanto, poder abranger Deus – de que a Bíblia fala – Deus se situa imediatamente no interior da “gesta ser”. Situa-se como *ente* por excelência. Se a inteligência 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; ao passo que o Deus da Bíblia significa de maneira diversa – isto é, sem analogia com uma ideia submetida a *critérios*, sem analogia com uma ideia obrigada a se mostrar verdadeira ou falsa – e significa, além do ser, a transcendência. E não é por azar que a história da filosofia ocidental foi uma destruição da transcendência. A teologia racional, radicalmente ontológica. Procura fazer valer, no domínio do ser, a transcendência, exprimindo-a por advérbios de altura aplicados ao verbo ser: Deus existiria eminentemente ou por excelência. Mas, a altura – ou a altura acima de toda altura – que se exprime assim vem da ontologia? E a modalidade que este advérbio de altura eminente faz valer não rege o sentido verbal do verbo ser, a ponto de excluí-lo – inapreensível – do pensável, a ponto de excluí-lo do *esse* que se mostra, isto é, que se mostra significativo (*sensé*) num tema?”.

E ainda:

“Não é certo que, para além dos termos de ser e ente, se recaia necessariamente no discurso da opinião ou da fé. Com efeito, permanecendo ou se querendo fora da razão, fé e opinião falam a linguagem do ser. Nada se opõe menos à ontologia que a opinião da fé.” (p.88).

Para concluir, relembro aqui que ao iniciar minhas leituras e pesquisas em Levinas, logo pensei “esse pensador não é para amadores”, mas dada sua farta ambiguidade aliada à sua [inter]subjetividade filosófica, me deparei em seus comentadores, o que eu havia pensado a princípio. O próprio professor Cintra (2002, p.116) diz na sua conclusão do artigo que, “costuma dizer aos seus alunos de filosofia que é mais fácil ler Kant, Hegel, Heidegger do que ler Levinas (citando e aludindo Derrida) e em seguida reproduz Dussel:

“Quando li pela primeira vez o livro de Levinas *Totalidade e Infinito*, produziu-se em meu espírito um desencaixe de tudo que até então fora apreendido. Conversando pessoalmente em Paris, no início de 1971, pude comprovar o grau de semelhança de nosso pensamento com o filósofo francês.”.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola – **Dicionário de Filosofia** – 4ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 2000, pgs. 34-35; 437-439.

BERGO, Bettina – **Emmanuel Levinas** (*in* <https://plato.stanford.edu/entries/levinas/>), chapter 3, 2006.

CAMPOS, Fabiano Victor – **Levinas e a teologia** (*in* Horizonte, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, pgs. 1460-1494, out./dez. 2016, PUC-Minas

_____ – **O Ser e o Outro do Ser: a questão de Deus em Emmanuel Levinas** – ICH-UFJF, 2006 (tese de doutorado).

CINTRA, Benedito E. Leite – **Emmanuel Lévinas e a Ideia do Infinito** – MARGEM, São Paulo, Nº16, p.107-117, DEZ. 2002.

_____ – **Pensar com Emmanuel Levinas** – São Paulo, Paulus, 2009.

COELHO JUNIOR, Nelson – **Da fenomenologia à ética como filosofia primeira: notas sobre a noção de alteridade em E. Levinas** – Instituto de Psicologia USP – Estudos e Pesquisas em Psicologia, v.8, n.2, Rio de Janeiro, 2008 (*in* http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180842812008000200007&lng=pt&tlng=pt).

CRITCHLEY, Simon – **Radical Philosophy**, 117, jan/fev 2003.

GONÇALVES, Paulo S. Lopes (org.) – **Um olhar filosófico sobre a religião** – Aparecida do Norte, Ed. Idéias & Letras, 2012.

GUILLÉN, German Vargas – **Levinas y proyecto fenomenológico** – Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, feb/2014.

HADDOCK-LOBO, R. – **Da religiosidade à responsabilidade** (*in* <https://revistacult.uol.com.br/home/da-religiosidade-a-responsabilidade>).

HUNT, Lynn – **A invenção dos Direitos Humanos – Uma história** – Curitiba, A PÁGINA, 2016.

JANICAUD, Dominique – **The Theological Turn of French Phenomenology** (Phenomenology and the theological turn: the french debate). New York, Fordham University Press, 2000.

LEVINAS, Emmanuel – **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence** - The Hague, Netherlands, 1974.

_____ – **De Deus que vem a ideia** – São Paulo, Vozes, 2008.

_____ – **Ética e Infinito** – Madri, 2ª edición, Machado Libros, 2000.

_____ – **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis, 2004, pgs.7ss – Vozes.

_____ – **Totalidade e Infinito** – Lisboa, 1980, pgs.21-39 – Edições 70.

_____ – **Violência do Rosto** – São Paulo, Loyola, 2014.

MACHADO, Rubens – **Verdade e Justiça na obra *Totalidade e Infinito* de Emmanuel Levinas**, Santa Maria, RS - UFSM, 2015 (dissertação de mestrado).

MORA, Carlos A. – **El giro teológico: nuevos caminos de la filosofía** – Universidad Bolivariana de Medellín (escritos / Medellín - Colombia / Vol. 20, N. 45 / pp. 257-273, julio-diciembre 2012).

PFEFFER, R. Somberg – **Judaísmo e fenomenologia** - REV. TEO&CR, Recife V. 5 • n. 1 • dezembro/2015 – Universidade Católica do Recife.

PELIZZOLI, Marcelo – **Inspiração levinasiana deve pautar o agir** (in Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, Ed.277, 2008).

PIEPER, Josef – **Abertura para o todo: a chance da universidade** – (1963, in hottopos.com)

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

ROLDÁN, David A. – **Emmanuel Lévinas y la Onto-teo-logía: Dios, el prójimo y yo** – (in Universidad de Madrid, 2004; acervo).

SEBBAH, François-David – **Lévinas** – São Paulo, Estação Liberdade, 2009.

SOUZA, José Tadeu B. de – **Emmanuel Levinas: o homem e a obra** – Revista Symposium, ano 3, Número Especial, junho/99, pgs.45-53.

TIMM, Ricardo – **A contribuição de Lévinas à humanização da sociedade** – Revista do Instituto Humanitas Unisinos – São Leopoldo, 14/10/2008, ed. 277, pag.20 (*in* www.unisinos.br/ihu).